



COLLANA DI TEOLOGIA

W. T. PURKISER - R. S. TAYLOR

W. H. TAYLOR

DIO, L'UOMO E LA SALVEZZA

I. L'ANTICO TESTAMENTO



W. T. Purkiser
Richard S. Taylor
Willard H. Taylor

Dio, L'uomo & La Salvezza

II. L'Antico Testamento

Traduzione di Giovanni Cereda

Casa Editrice Nazarena

Copertina di Jean Carlos Lourenci

Sommario

Sommario	3
PRESENTAZIONE	4
Prefazione.....	6
Abbreviazioni.....	8
Introduzione	10
CAPITOLO 1 – TEOLOGIA DELL'ANTICO TESTAMENTO E RIVELAZIONE DIVINA	25
Prima Sezione CREAZIONE E PATTO.....	41
CAPITOLO 2 – DIO CREATORE E REDENTORE.....	42
CAPITOLO 3 – LA NATURA DELL'UOMO	59
CAPITOLO 4 – L'ORIGINE DEL PECCATO	70
CAPITOLO 5 – PATTO E CULTO	78
Seconda Sezione Culto e Doveri Il lato umano della salvezza	95
CAPITOLO 6 – ETICA DELL'ANTICO TESTAMENTO.....	96
CAPITOLO 7 – IL PECCATO E LA SOFFERENZA UMANA	108
CAPITOLO 8 – GLI ANGELI, SATANA E LA VITA DOPO LA MORTE	120
Terza Sezione La Visione Profetica.....	131
CAPITOLO 9 – L'IDIO DEI PROFETI.....	132
CAPITOLO 10 – PIETÀ PERSONALE NELL'ANTICO TESTAMENTO	155
CAPITOLO 11 – LA SPERANZA MESSIANICA E L'ESCATOLOGIA	167

PRESENTAZIONE

Per coloro che riconoscono l'autorità decisiva della Sacra Scrittura, la Teologia biblica è una disciplina di studio essenziale.

Essa attinge dai risultati, ben provati, sia della critica storica che testuale ed utilizza i principi della esegesi biblica scientifica. Inoltre, la teologia biblica evangelica considera con chiarezza alcuni presupposti sovranaturali quali: la realtà ed il piano del Dio vivente, la divinità ed il ruolo salvifico di Gesù Cristo, la divinità ed il ministero personale dello Spirito Santo, l'ispirazione e l'unità della Sacra Scrittura che è la Parola di Dio in forma scritta.

Questa non è un'opera di teologia sistematica. È sistematica nel suo piano organizzativo e, certamente, ogni futura teologia sistematica sarà sua debitrice; tuttavia, non mira a costruire un sistema di pensiero tendente a soddisfare peculiarmente la cultura del XX secolo. Piuttosto, si limita al compito preliminare di dare una risposta alla domanda: « Che cosa dicono le Scritture? »

Poiché la teologia biblica è frutto di scrittori umani, questo volume, naturalmente, riflette le tendenze teologiche dei suoi autori. Tutto ciò è inevitabile in qualsiasi opera di tale natura; ogni teologo ha una sua convinzione dottrinale personale. I dott. Westlake T. Purkiser, Richard S. Taylor e Willard H. Taylor scrivono da una prospettiva di fede wesleyana; insegnanti di provata esperienza, insieme, contano più di 79 anni di insegnamento pratico e, per lo più, a livello accademico. Sono degli studiosi affermati la cui autorità deve essere riconosciuta da ogni pastore o insegnante nell'ambito della tradizione wesleyana.

In questo libro viene presentata una rivelazione progressiva di Dio e del Suo piano redentivo come descritto, nella sua forma preparatoria, nell'Antico Testamento e, nella sua espressione per-fetta, nel Nuovo. Leggendo queste pagine « esaminate ogni cosa, e ritenete il bene » (1 Tess. 5:21).

Gli autori di questo trattato di pensiero biblico condividono pienamente la dottrina della Perfezione cristiana come espressa da John Wesley e trovano, nelle Scritture, una rivelazione sempre più chiara di questa verità. L'opera redentrice del Cristo, secondo loro, culmina nell'attività redentrice dello Spirito che purifica il cuore dalla sua tendenza peccaminosa, lo riempie dell'amore puro di Dio e lo ricrea all'immagine di Dio.

Tale santità è sia graduale che istantanea, personale e sociale; è realizzata nel credente mediante la fede personale in Cristo ed è vissuta nella comunione del Suo corpo. La Perfezione cristiana, più che altro, è ideologica, nel senso che la sua espressione finale attende il ritorno del Cristo in gloria con la conseguente vittoria del regno di Dio. Questa è la posizione degli scrittori di questo libro. Con gioia raccomando questo volume ai pastori, agli insegnanti e ad ogni serio

studioso della Scrittura. E una miniera ricca di verità bibliche e ad essa gli studiosi wesleyani saranno, per lungo tempo, debitori. Questo testo non merita solamente un posto nella vostra libreria personale, ma anche uno studio attento e continuo, nell'impegno di « tagliare rettamente la Parola della verità ».

WILLIAM GREATHOUSE

Sovrintendente Generale della Chiesa del Nazareno

Prefazione

Un'ampia parte del nostro secolo è stata testimone di una rimarchevole rinascita dell'interesse al recupero e ad una migliore comprensione del messaggio della Bibbia nella sua interezza. Mentre gli studi biblici del XIX secolo sono stati altamente critici ed, in molti casi, improduttivi per la fede, gli studi biblici del XX secolo sono più meritevoli di fiducia e più accurati per quanto riguarda le prospettive ed i risultati. Indiscutibilmente, questo cambiamento salutare è stato causato da una profonda riaffermazione della verità di una rivelazione speciale centrata su Cristo, la Parola vivente, durante le prime decadi di questo secolo.

Una visione molto più nobile del Cristo evoca sempre un rinnovato desiderio di esplorare la Parola scritta con la speranza di comprendere più chiaramente il messaggio dell'agire salvifico di Dio in Cristo, nei limiti dell'ampio campo della storia e del pensiero delle teologie bibliche che sono state pubblicate in questi anni recenti, avendo, ognuna di esse, l'intento di pervenire ad una formulazione unitaria e globale del messaggio della Bibbia.

Il presente volume è il prodotto di tale movimento e, se ha diritto di pubblicazione, ciò è dovuto alla consacrazione dei suoi autori e alla visione arminiana-wesleyana dell'interpretazione biblica. Il lettore scoprirà il tentativo, onesto, di dare espressione a questa posizione storica. Tale approccio, tuttavia, non ha impedito di attingere da ricche risorse di studi e da un ampio spettro di opinioni teologiche. Questa è una teologia biblica, e non una teologia sistematica. Mentre la teologia sistematica sviluppa il suo ordine interno con lo scopo di pervenire ad una visione ben strutturata, scopo della Teologia biblica è di riunire quelle verità che danno unità alla Bibbia e la rendono Vangelo.

Il tema della salvezza, che è evidente in tutto questo studio, è il tema centrale della Bibbia. L'agire di Dio nella storia, ed ancor più particolarmente e meravigliosamente, in Cristo, ha provveduto a tutta l'umanità una via per la salvezza. Tutto ciò è un lavoro preliminare per il teologo sistematico.

Numerose domande vengono fuori da questo materiale biblico e studiosi di teologia sistematica, ben preparati, potranno rispondere. Essi useranno ogni risorsa del pensiero umano per soddisfare tali quesiti espandendo, così, ancor più, la comprensione che la chiesa ha del Vangelo e della sua esistenza nel mondo. Tuttavia, è nostro desiderio che molti studiosi della preziosa Parola di Dio - studenti universitari, seminaristi, predicatori, laici e, perché no, anche teologi ben preparati - trovino qualche nuovo spunto che li stimolerà ad una ulteriore e più profonda esplorazione della Parola di Dio.

Uno degli scrittori di questo libro, il dr. W.T. Purkiser, merita un ringraziamento particolare perché ha coordinato il lavoro editoriale in maniera encomiabile ed ha trascorso lunghe ore in corrispondenza con noi, rileggendo i manoscritti e preparando la bibliografia e l'indice per soggetti.

Un nostro ringraziamento di cuore va anche al dr. Fred Parker, editore, per la sua accuratezza nei dettagli in un volume di tale mole e natura e per le ore trascorse in un lavoro, a volte noioso, di preparazione dei manoscritti per la stampa. Oltre a questi due uomini, ricordiamo con gratitudine, studenti e segretarie che hanno controllato i riferimenti e hanno dattiloscritto le brutte copie di molti capitoli.

Possa l'Iddio di ogni grazia, il quale amorevolmente ha provveduto la salvezza per noi in Cristo Gesù, benedire questo tentativo di comunicare il significato della Sua gloriosa salvezza.

Willard H. Taylor

Abbreviazioni

AB	The Anchor Bible
ATB	Ashland Theological Bulletin
BAR	Biblical Archaeology Reader
BBC	Beacon Bible Commentary
BDCE	Baker's Dictionary of Christian Ethics
BDT	Baker's Dictionary of Theology
BNTC	Black's New Testament Commentary
BS	Bibliotheca Sacra
CT	Christianity Today
EB	Expositor's Bible
EDNTW	W.E. Vine, Expository Dictionary of New Testament Words
EGT	Expositor's Greek Testament
ET	Expository Times
HQ	Hartford Quarterly
JBL	Journal of Biblical Literature
MQ	McCormick Quarterly
NBC	New Bible Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NTS	New Testament Studies
PC	Pulpit Commentary
RE	Review and Expositor
SJT	Scottish Journal of Theology
ST	Studia Theologica
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament, Kittel
TWBB	A Theological Word Book of the Bible, Richardson

TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Kittel
WesBC	Wesleyan Bible Commentary
WTJ	Wesleyan Theological Journal
WyBC	Wycliffe Bible Commentary

Introduzione

La struttura e lo scopo della Teologia Biblica

La Teologia, detto semplicemente, è il tentativo umano di riflettere, chiaramente e correttamente, su Dio. E lo studio dei modi di organizzare e comunicare pensieri su Dio e l'ordine creato. La mente non ha impegno più grande se non quello di riflettere sul significato della religione e delle Scritture.

Se la Teologia a volte è parsa astratta e poco importante, la colpa è dei teologi e non dello stesso soggetto. Nessuno, religioso o no, può sfuggire al bisogno di confrontarsi con problemi quali l'origine e la natura della realtà, il significato ed il destino dell'uomo.

L'importanza della Teologia cristiana, quindi, può difficilmente considerarsi esagerata. Essa non è una semplice opzione della Chiesa ma è il compito di ogni cristiano. William Hordern scrive: « Il cristiano che afferma di non possedere alcuna teologia, in realtà, nasconde da se stesso tutte quelle premesse teologiche per cui egli vive e, conseguentemente, fallisce nel tentativo di porle al vaglio di una critica creativa »¹ Il risultato è una « teologia popolare » in cui idee contraddittorie sono sostenute senza che si riconosca la loro incompatibilità. Ciò di cui necessitiamo è la riscoperta della « teologicità » di ogni credente.² Per evitare di formulare una teologia troppo misera non bisogna rinunciare del tutto al compito. La Teologia, per poter realizzare la sua funzione, non deve essere considerata monopolio esclusivo degli esperti. « Il tentativo di essere cristiani praticanti senza conoscere ciò che è il cristianesimo, prima o dopo fallirà » afferma A.W. Tozer. « Il vero cristiano dovrebbe, deve essere un teologo. Egli deve, almeno, conoscere qualcosa del tesoro della verità rivelata nelle Sacre Scritture e deve conoscerla con sufficiente chiarezza per poterla poi comunicare e difendere. Ciò che si può affermare e difendere è il proprio credo».³ compito, interminabile, della Chiesa è quello di interpretare la propria fede nel mondo contemporaneo. Per farlo, essa necessita una chiara comprensione di ciò che è essenziale e secondario. Fallire, in questo caso, comporta non solamente dei grossi problemi a livello di fede personale, ma sconvolge anche la proclamazione dell'Evangelo al mondo.

¹ *New Directions in Theology today* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966) 1:138.

² *Ibidem*.

³ *That Incredible Christian* (Harrisburg, Pa: Christian Publications, Inc. 1964)

PREMESSA

LA TEOLOGIA BIBLICA

I. La struttura logica della Teologia

Cos'è esattamente la teologia? Il nome stesso spiega il suo significato. Deriva, infatti, da due parole greche: Theos, « Dio », e Logos, « Parola » o « discorso ragionevole ». Logos è la radice da cui noi traiamo la parola italiana « logico » o « logica ». La troviamo come suffisso logia nei nomi della maggior parte delle varie ramificazioni della conoscenza umana. In ogni caso, logia significa «l'applicazione di principi di pensiero logico a qualsiasi argomento particolare. Per esempio, geologia è l'applicazione dei principi di pensiero logico a fatti osservabili della gheos o terra. L'antropologia è l'applicazione di principi di pensiero logico a fatti osservabili dell'anthropos, l'uomo. La psicologia è l'applicazione di principi di pensiero logico all'osservazione della psiche, letteralmente "l'anima" o "l'io animale." La sociologia è l'applicazione di principi di pensiero logico osservabile della societas, o società. La lista sarebbe illimitata essendo, le varie scienze, sempre più specializzate.

Un'antica tradizione considera la teologia "la regina delle scienze."⁴ Usare il termine scienza in relazione alla teologia può essere utile se, però, non si esagera. Così come ogni scienza è il risultato dell'applicazione di principi di pensiero corretto ad un ben definito argomento così la teologia è l'applicazione dei principi della logica alla verità riguardante Theos, Dio.

A. Fatto ed interpretazione

Oltre al nome, vi è un altro motivo di somiglianza tra la teologia e le varie scienze. Ogni scienza è il risultato di due processi mentali: l'osservazione e l'interpretazione. L'apprendimento inizia con l'osservazione a cui segue l'interpretazione mediante la quale si afferrano delle relazioni e dei significati. Quindi si ritorna ad una più approfondita osservazione per verificare o stabilire le relazioni ed i significati prima formulati.

Il compito di ogni scienza è di ricercare questi principi, queste leggi, teorie o ipotesi che unificano, integrano e interpretano fatti separati e fenomeni di un particolare soggetto di studio. Ogni area di investigazione include un ampio ordine di fenomeni, fatti, eventi ed oggetti separati e distinti. Molti fatti appaiono contraddittori. Abbondano i paradossi. Compito dello scienziato è di unificare, interpretare e descrivere questo insieme di fatti, a volte confuso, in termini di modelli esplicativi coerenti e facilmente comprensibili. Il professor C.A. Coulson, un fisico teorico, scrive

⁴ Vedi H.Orton Wiley, *Christian Theology*, (Kansas City: Beacon Hill Press, 1940) 1:14-15.

che la verità scientifica significa coerenza in un modello di riconosciuto significato e ragionevolezza.⁵

Come già detto, il pensare include sia l'osservazione l'interpretazione. Questi, tuttavia, non sono dei processi rigidamente separati. Quando il pensiero procede dall'osservazione all'interpretazione o generalizzazione ad una ulteriore osservazione, si parla di « deduzione ». I fatti sono osservati e, mediante l'induzione, si formula un giudizio generico; tale generalizzazione diviene una teoria o ipotesi e le sue conseguenze sono anticipate per deduzione. Soltanto così essa può essere provata e verificata o revisionata.

Quando l'osservazione ha inizio, emergono dei modelli di relazione e significato. Questi modelli influenzeranno gli studi futuri sia nella selezione che nell'interpretazione dei dati. Quando i dati sono complessi, chi li osserva può sostenere delle teorie divergenti. Spesso tutte queste teorie seguono un destino comune, nel senso che vengono provate e quindi scartate. La storia della scienza è, infatti, in larga misura, la storia di ipotesi scartate e corrette. In alcuni casi — come, per esempio, nelle teorie sulla natura della luce i — ipotesi in conflitto fra di loro possono coesistere poiché, a turno, servono a spiegare una parte dei dati. In modo simile, i fatti della religione (di cui le Scritture sono la fonte maggiore di dati) sono unificati ed interpretati nella teologia. «La teologia è l'esposizione di fatti della Scrittura secondo l'ordine proprio e nella giusta relazione con i principi o le verità generali insite nei fatti stessi e che pervadono ed armonizzano il tutto».³ La teologia è l'esposizione di fatti della Scrittura nel proprio ordine ed in giusta relazione con i principi o le verità generali insite nei fatti stessi e che pervadono ed armonizzano il tutto.⁶ «La teologia cristiana è la 'riflessione della Chiesa sotto la guida dello Spirito Santo, sulla Parola datale da Dio'».⁷«La teologia è la scienza della cristianità; una buona parte di ciò che è comunemente chiamata teologia è semplicemente un insieme di congetture psicologiche verificabili solamente dall'esperienza. La teologia cristiana è l'esposizione ordinata delle certezze della rivelazione».⁸

⁵ C.A. Coulson, *Science and Christian Belief* (Chapel Hill, N.C. The University of North Carolina Press, 1955) p.49. cf. William G. Pollard, *Science and Faith: Twin Misteries* (New York: Thomas Nelson, Inc. 1970 per una descrizione del modo in cui si sviluppa un'ipotesi scientifica).

⁶ Charles Hodge citato da H.Orton Wiley, *Christian Theology*, 1:15.

⁷ John Huxtable, *The Bible Says* (Naperville, Ill: SCM Book Club 1962), p. 112.

⁸ Oswald Chambers, *He shall glorify me: Talks on the Holy Spirit and other themes* (London:Simpkin Marshall LTD, 1949 rist. P. 146)

I dati della religione, come accade in misura minore nelle altre scienze che trattano dati molto complessi, hanno originato modelli interpretativi divergenti. Essi sono divenuti «scuole» o «sistemi» di teologia quali il cattolicesimo, il luteranesimo, il calvinismo, l'arminianesimo, la neo-ortodossia, la teologia del processo...Ogni modello del genere, in qualche misura, controlla la selezione e l'interpretazione di dati di coloro che lo sostengono.

B. Obiettività in teologia

Harold O. J. Brown, per citare un esempio, obietta che la teologia, in realtà, non può definirsi scienza. Brown sottolinea che «la scienza richiede obiettività o imparzialità in coloro che la studiano. La teologia, invece, è uno studio ristretto a coloro già consacrati all'Iddio di cui pensano e scrivono, oppure, a quelli che si ribellano contro di Lui».⁹

C'è una buona dose di verità in quanto egli dice. L'obiettività, tuttavia, non significa necessariamente disimpegno o disinteresse. Significa dipendenza dai dati, sottomissione della teoria alla prassi. In questo senso il teologo può essere tanto obiettivo quanto il chimico o il biologo. La prudenza di Mildred Bangs Wynkoop cade a proposito: «La natura rimarrà nascosta allo scienziato che si rifiuterà di apprendere dalla natura stessa. La natura è, principalmente, e sempre il padrone » cui si deve servire prima che essa si sottometta alla volontà dello scienziato. Lo stesso principio vale per la teologia e le Scritture. Tutti noi, Calvinisti e Wesleyani, dobbiamo distinguere attentamente ed onestamente fra la Parola di Dio e le opinioni e le interpretazioni con le quali ci avviciniamo ad essa ».¹⁰

Nessuna teoria è tanto certa quanto i dati su cui si erge; tuttavia è logicamente e psicologicamente impossibile una qualsiasi funzione senza dei principi organizzativi generali di interpretazione. Ed è proprio a tal proposito che si rivela il bisogno della teologia e l'importanza di trovare la cornice o il modello dottrinale migliore entro cui valutare i fatti della vita religiosa e le affermazioni della Scrittura.

⁹ Harold O.J. Brown, *The Protest of a Troubled Protestant* (New Rochelle, N.Y. Arlington House, 1969) p.15-28. Cf. anche Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961* (New York: Oxford University Press, 1964), p.337.

¹⁰ Mildred Bangs Wynkoop, *Foundation of Wesleyan – Arminian Theology* (Kansas City:Beacon Hill Press of Kansas City, 1967), p.85.

II. Le fonti della Teologia

È possibile descrivere tipi di teologia in modi differenti. H. Orton Wiley divide la « Teologia Generale » in teologia cristiana e teologia naturale. Egli ancora suddivide la teologia cristiana in teologia esegetica, storica, sistematica e pratica.¹¹

Una classificazione molto utile distingue i tipi di teologia in rapporto alle fonti dei dati ed al principio di ordinamento di tali materiali, come dimostra la seguente suddivisione:

A. Teologia Naturale

La «teologia naturale» trae i suoi dati dall'osservazione della natura, dalle tendenze religiose dell'umanità, dalla storia, dalla psicologia e dalla sociologia della religione. Dipende dalla filosofia del teismo e dall'uso del ragionamento metafisico per raggiungere la conoscenza di Dio. È solitamente, il tipo di teologia presente negli apologeti che segnò il primo passo importante nella ricerca delle conferme all'evidenza cristiana. I preamboli nella Summa Teologica di Tommaso d'Aquino, l' Analogia della Religione Naturale e Rivelata dalla Costituzione dal Corso della Natura del vescovo Joseph Butler, ed il monumentale Natura, Uomo e Dio, di William Temple, sono esempi classici di teologia naturale.

Nessuna teologia naturale scritta da persone cresciute nell'ambito della tradizione cristiana può definirsi «pura». L'influenza della tradizione e della Scrittura è inevitabile. Tuttavia, fino al punto in cui la mente opera su dati forniti dalla natura — fisici e psicologici — senza un cosciente riferimento alla Bibbia o a formulazioni storiche di credi, il risultato può, giustamente, essere descritto come teologia, «naturale». Il rifiuto neo-ortodosso della teologia naturale è ben conosciuto; essa scivola, molto facilmente, nell'umanesimo. Il suo Dio, eccetto che per la sua potenza, può facilmente essere creato all'immagine dell'uomo. La sua funzione sarebbe solo preparatoria ed, al meglio, potrebbe servire da «educatore» per condurre la mente a Cristo. Negativamente, potrebbe essere un inciampo sulla via della accettazione di una sana teologia della rivelazione.

B. Teologia Sistematica

La teologia sistematica o dogmatica è un secondo tipo di teologia. È quella meglio conosciuta con il termine generico di teologia. Le sue fonti di dati includono le Scritture, i grandi Credi della Chiesa, l'analisi della vita religiosa e delle istituzioni nell'ambito della chiesa e la psicologia dell'esperienza cristiana ed il culto.

¹¹ *Christian Theology*, 1:24.

I sistemi più ampi di teologia nell'ambito cristiano sono stati sistematici o dogmatici. Cattolicesimo, luteranesimo, calvinismo e arminianesimo sono sistemi storici che sfruttano una grande varietà di fonti disponibili ed ognuno di essi accetta i dati in modi e quantità diverse da Credi, tradizioni, vita ed esperienza della Chiesa.

C. Teologia Biblica

La teologia biblica è il terzo maggior tipo di formulazione teologica. In senso ampio, ogni teologia che tenti di essere fedele al contenuto della Scrittura può essere definita «biblica». Tuttavia, si è recentemente sviluppato un uso molto più specializzato del termine, per cui viene definito come il tentativo serio di scoprire di prima mano (direttamente) ciò che gli autori biblici hanno inteso dire. La teologia biblica, in questo senso, si concentra esclusivamente sui dati esposti nelle Scritture: eventi, affermazioni ed insegnamenti riportati nella Bibbia.

Questa, per propria natura, non è teologia anche se provvede il materiale necessario su cui la teologia si erge. È la risposta della Chiesa alla rivelazione offertaci nelle Scritture e mediata da trascrizioni storiche, commenti profetici ed apostolici, da scritti di nobile pietà religiosa e da preghiere in prosa e in salmi, da riflessioni sulla vita (come nel caso degli scritti sapienziali), dagli oracoli (la parola diretta di Dio) e principalmente dalla vita, insegnamento, morte espiatrice e resurrezione di Gesù Cristo.

Effettivamente, nella Bibbia, molte proposizioni sono delle affermazioni teologiche di primo ordine. La riflessione dei salmisti e dei profeti nella storia d'Israele, gli insegnamenti di Gesù, e gli scritti istruttivi sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, sono vera e propria teologia; essi sono un chiaro esempio dei primi passi essenziali nella generalizzazione. La teologia li considera come dati utili – i «fatti» con i quali opera — insieme alle informazioni ricavate dall'ambiente storico in cui sono immersi.

Geoffrey W. Bromiley ha riassunto il compito della teologia biblica affermando che essa deve «interpretare i detti ed i libri della Bibbia in modo dettagliato, in relazione al proprio scenario ed alle proprie presupposizioni senza usare elementi presi da altre fonti».¹²

La realizzazione di questo compito richiede uno studio attento della terminologia come lavoro fondamentale per l'esegesi teologica delle Scritture. Richiede, pure, una consapevolezza dell'ambiente storico e del significato della storia per la teologia. Un nuovo riconoscimento dell'unità delle Scritture, pur ammettendone l'insita diversità, è stato uno dei risultati più

¹² *“Biblical Theology,” Baker’s Dictionary of Theology, Everett F. Harrison, ed. (Grand Rapids), p.11 (Introduzione scritta da Augsburg).*

importanti raggiunti dalla Teologia Biblica. La Bibbia, nella sua interezza, è il contesto indispensabile di ogni narrazione ed affermazione scritturale. La teologia biblica è, quindi, il tentativo di esporre in modo organico, le affermazioni di fede della Bibbia offrendo una presentazione, seppur ordinata, della fede biblica. Il suo schema non è quello della teologia sistematica ma quello che viene fuori dalla rivelazione progressiva della Bibbia, nel tentativo di definire modelli di significato insiti nelle Scritture medesime.

Myron S. Augsburger ci ricorda che «la teologia biblica, come disciplina, si pone tra quella sistematica e l'esegesi».¹³ Non sostituisce la teologia sistematica, ma ne è una preparazione. «Il suo fine è di raccogliere, seguendo lo schema biblico, il contenuto della rivelazione».¹⁴ L'esegesi si preoccupa di scoprire la verità della rivelazione biblica nelle sue varie parti. La teologia sistematica tenta di riunire il contenuto della rivelazione e di preservarlo in forma logica; quella biblica si pone tra queste due provando a comporre insieme le varie parti della Scrittura in modo da essere fedele al contenuto totale della rivelazione biblica.¹⁵

Chester Lehman confronta la teologia biblica con quella sistematica: «La teologia biblica esamina il processo della rivelazione della parola di Dio all'uomo. Si occupa del modo, del procedimento, del progresso, e del contenuto della rivelazione divina. La teologia sistematica, invece, considera la rivelazione totale di Dio, tenta di sistematizzare i suoi insegnamenti e di dare loro una presentazione logica forma dottrinale».¹⁶

D. La Teologia Biblica come fondamento

Vi è certamente interazione tra le maggiori divisioni della teologia. Tuttavia, quella biblica può ambire giustamente alla supremazia nell'ambito cristiano. Generalmente, tutte le confessioni religiose protestanti affermano che la Bibbia è la loro unica regola di fede e pratica; la teologia biblica è il tentativo di considerare questa affermazione in modo serio per andare oltre i Credi, le istituzioni ed i sistemi di interpretazione, giungendo alla fonte della verità delle Scritture.

Robert C. Dentan ha identificato due valori che la teologia biblica possiede in relazione a quella sistematica:

¹³ Chester K. Lehman, «Introduction», *Biblical Theology* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1971), p.11 (introduzione di M.S. Augsburger).

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

1. La teologia biblica offre il materiale basilare per la teologia sistematica. Pur se la teologia sistematica aggiunge ai suoi dati materiale tratto da quella naturale, dai Credi cristiani e dalla storia della esperienza cristiana, per potersi definire teologia cristiana deve sempre considerare la Bibbia come sua fonte principale.

Il modo migliore per essere sicuri della biblicità di un dato è quello di studiare approfonditamente le idee religiose sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, piuttosto che cercare, citando specifici passi biblici, di sostenere delle idee tratte da altre fonti.

2. La teologia biblica offre una norma per la quella sistematica... mediante cui si potranno valutare ulteriori sviluppi della teologia. «La teologia biblica può servire da pietra di paragone per valutare le varie formulazioni di quella sistematica. La teologia, recisa dalle sue radici bibliche, tende a divenire soggettiva e ad essere la creatura piuttosto che la critica del nostro tempo.¹⁷

Edmond Jacob ha scritto: Se (la dogmatica) intende rimanere cristiana deve sempre assicurarsi delle sue affermazioni confrontandole con i dati biblici essenziali, la cui delucidazione rappresenta proprio il compito della teologia biblica, che è, a sua volta, ben fondata su una sana esegesi.¹⁸

Fornendo il materiale grezzo e definendo i limiti della di quella sistematica, la teologia biblica intende preservare la dogmatica dal cadere nel soggettivismo dove l'essenziale rischierebbe di essere sacrificato al secondario.¹⁹

Questa necessità è stata, da sempre, riconosciuta. Prima dell'attuale sviluppo del movimento biblico teologico, Olin A. Curtis desiderava una teologia genuinamente biblica come base di una teologia sistematica. Egli diceva: «Con ciò intendo qualcosa che vada molto oltre le opere, frammentarie, che a volte vengono pubblicate con il nome di teologia biblica. L'intera Bibbia deve essere compresa filosoficamente come un'unità cristiana che si manifesta nella varietà. Quando ciò si verificherà, allora avremo raggiunto il cuore della Bibbia che, senza dubbio, è la morte del nostro Signore.»²⁰

¹⁷ Robert C. Dentan, *Preface to Old Testament Theology* (New York: The Seabury Press, 1963 rev.ed.) p.102-103.

¹⁸ Edmund Jacob, *Theology of the Old Testament* (New York: Harper and Brothers, 1958), p.31.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *The Christian Faith* (New York: Methodist Book Concern, 1903), p. 185.

III. Varietà e tendenze nella teologia biblica

Il termine « teologia biblica » è stato adoperato in modi molto ampi per descrivere ogni tipo di enunciazione teologica che considera la Scrittura come propria fonte maggiore di dati. Tale uso ha inizio alla metà del 17° secolo nella teologia sistematica di Calovius.²¹

Nel 17° e 18° secolo il termine teologia biblica fu usato principalmente in Germania, per descrivere opere che sostenevano o criticavano l'ortodossia tradizionale. Il 19° secolo, ancora in Germania, vide lo sviluppo della *Religionsgeschichte School* (Scuola della Storia delle Religioni) in cui, la teologia biblica, particolarmente quella dell'Antico Testamento, divenne studio della religione d'Israele.

A. L'enfasi teologica

La tensione tra l'interesse teologico e storico continuò nel 20° secolo ed ancora oggi non si è placata. L'interesse viene sempre più posto sull'aspetto teologico della teologia dell'Antico Testamento, ed essa, così, si conforma sempre più alla definizione che offre Dentan della teologia veterotestamentaria intesa come « la disciplina teologica cristiana che tratta delle idee religiose dell'Antico Testamento in modo sistematico » cioè non dal punto di vista dello sviluppo storico, ma da quello dell'unità strutturale della religione veterotestamentaria, con il dovuto riguardo alla relazione ideologica e storica tra quella religione e la rivelazione del Nuovo Testamento».²²

Il risultato è la strutturazione del materiale secondo le divisioni tradizionali della teologia sistematica: Dio, l'uomo, il peccato e la salvezza. Oltre a Dentan, tale organizzazione del materiale o una sua modificazione, è favorita da autori quali Otto J. Baab, Millar Burrows, A.B. Davidson, Albert Gelin, Gustav Oehier, J. Barton Payne, Hermann Schukz, C. Ryder Smith e Norman Snaith.

B. L'enfasi biblica

L'aspetto biblico è particolarmente evidenziato nella teologia biblica, ed il risultato è il tentativo di ordinare il materiale cercando di esporre la verità su Dio, l'uomo e la redenzione in una serie di eventi storici, o «momenti», interpretati profeticamente. Rappresentanti di questa tendenza della teologia anticotestamentaria, sono Walther Eichrodt, Edmund Jacob, Ludwig Kohler,

Edmund Clowney, H.H. Rowley, J.N. Schofield, George Ernest Wright, Gerhard Von Rad e, nel Nuovo Testamento, Archibald Hunter.

²¹ Dentan, *Preface to O.T. Theology*, p.15.

²² *Ibid.*, pp. 94-95.

Diversi autori cristiani, di entrambi i gruppi, hanno tentato di risolvere la tensione tra l'approccio biblico e quello teologico senza però approdare ad un chiaro successo. Si è costretti a sacrificare qualche cosa della sua unità logica, altrimenti l'ordine storico basilare del materiale delle Scritture ne viene compromesso. Ogni tentativo di risolvere tale tensione porterà ad un compromesso che non soddisferà alcuni ed allora, la teologia biblica è costretta a permanere in questo stato di tensione per essere biblica e teologica.

C. Caratteristiche della Teologia Biblica

La teologia biblica non è di facile definizione. Essa è, se non altro, l'applicazione di principi di pensiero logico, sia induttivo che deduttivo, ad affermazioni, fatti, dati ed eventi delle Scritture, considerate nel loro contesto storico, con il proposito di sviluppare dei modelli interpretativi generali. Brevard S. Childs, il quale è molto critico verso i risultati raggiunti dalla teologia biblica moderna, propone una lista di 5 maggiori caratteristiche di tale disciplina:

1. E' contrassegnata dalla riscoperta della dimensione teologica della Bibbia. In ciò, essa è una reazione all'eccessiva macerazione analitica delle Scritture. Gli studi biblici sono diventati sempre più tecnici e sempre più interessati ad astrazioni ed inutili minuzie spirituali. La foresta si è dispersa negli alberi, il messaggio si è perso tra i meccanismi della sua trasmissione. La teologia biblica tenta impadronirsi del messaggio della Bibbia intera mentre, con gratitudine, riconosce l'illuminazione che può provenire dall'esegesi grammaticale e dagli studi legati al testo.

2. L'enfasi viene posta «sull'unità nella diversità» che si riscontra nell'intera Bibbia. Ciò si applica sia all'unità di ognuno dei due testamenti sia alla comune verità che li riunisce in un solo libro.

3. La rivelazione di Dio è posta nel suo contesto storico. Nei suoi stadi iniziali, la rivelazione è vera ma incompleta; quelli successivi presuppongono i precedenti.

4. Vi è un crescente riconoscimento della visione del mondo caratteristicamente biblica o ebraica delle Scritture, distinta da quella ellenistica o greca.

5. Vi è un chiaro riconoscimento del carattere peculiare della Bibbia, cioè del suo contrasto con l'ambiente circostante.²³ Commentando lo scenario attuale riguardante gli studi biblici, Childs afferma: «C'è sempre il grande pericolo che le discipline bibliche siano frammentate. C'è la

²³ *Biblical Theology in Crisis (Philadelphia: The Westminster Press, 1970), pp.32-50.*

necessità di una disciplina che tenti di ritenere e sviluppare un'immagine del tutto, e che abbia la responsabilità sia di sintetizzare che di analizzare.»²⁴

IV. Storia della teologia biblica

Due caratteristiche della teologia biblica citate da Childs meritano un'ulteriore considerazione.

La prima è quel forte senso della storicità della rivelazione delle Scritture. G. Ernest Wright afferma: La Bibbia, diversamente da altra letteratura religiosa del mondo, non è centrata su una serie d'insegnamenti morali, spirituali e liturgici, ma è la storia di un popolo che visse in un certo tempo ed in un certo luogo. L'uomo della Bibbia imparò a confessare la sua fede raccontando la storia accaduta al proprio popolo ed intravedendo, in essa, la mano di Dio. La fede biblica è la conoscenza del significato della vita dell'uomo alla luce di quanto Dio ha compiuto in un certo contesto storico. Per questo motivo, la Bibbia non può essere compresa fin quando la storia che la concerne non è considerata seriamente. La conoscenza della storia biblica è essenziale per comprendere la fede biblica».²⁵

Il teologo biblico è incuriosito dal fatto che, nelle Scritture ebraiche, quei libri noti come « I Profeti anteriori » (Giosuè-Ester) hanno, in realtà, un contenuto storico.

Vi sono anche sezioni storiche nella Legge (il nostro Pentateuco) e nei « Profeti posteriori » (che noi chiamiamo Profeti maggiori e minori). Dio parla mediante la storia del Suo popolo. Nella Bibbia la storia è, in senso letterale, la « Sua storia ». Ciò che divenne reale nell'incarnazione — «La Parola... divenne carne » — è simboleggiato dall'incarnazione della Parola di Dio in eventi concreti e storici dell'Antico Testamento. Edmund Clowney afferma che le divisioni della teologia biblica debbano coincidere con i periodi storici della redenzione: Creazione, Caduta, Diluvio, la storia di Abramo, l'Esodo e la venuta di Cristo. Egli aggiunge: « La comprensione più produttiva della teologia biblica è quella che riconosce sia il carattere storico che progressivo della rivelazione e l'unità dei decreti divini che essa dichiara. Il suo interesse non è esclusivamente teologico perché, altrimenti, la storia del suo processo rivelatorio sarebbe un qualcosa di casuale. Tuttavia il suo interesse non è esclusivamente storico».²⁶

²⁴ *Ibid.*, p.92 cf. anche Gerhard F.Hasel, *Old Testament Theology, Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, Mich. William B.Eerdmans Publishing House CO. 1972).

²⁵ *Biblical Archeology*, edizione abbreviata (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), p.IX.

²⁶ *Preaching and Biblical Theology* (Grand Rapids, Mich. William B.eerdmans Publishing Company, 1961), pp.16-17.

La teologia biblica è l'interpretazione delle azioni potenti di Dio di giudizio e salvezza, in anticipo, e aventi come culmine, la morte, la resurrezione e l'esaltazione del Signore Gesù Cristo, così come vengono compresi nel contesto storico della comunità del patto o della redenzione.

È molto importante comprendere che la storia non è, di per se stessa, rivelazione. Ciò che rende noto Dio all'uomo, è la storia dell'interpretazione dei Profeti e degli Apostoli le cui parole sono state « ispirate da Dio » (2 Tim. 3:16).

Dio, come scrisse in modo molto incisivo Kenneth Kantzer, non è un «sordomuto» che agisce senza però poter parlare.²⁷

Egli agisce e parla e l'interpretazione della storia sacra mediante uomini ispirati è un modo in cui Egli comunica con l'umanità. «L'evento storico e la sua interpretazione, l'atto e la Parola di Dio come suo commento, costituiscono l'evento biblico».²⁸

V. L'unità della Bibbia

Una seconda distinzione che necessita un ulteriore commento è la crescente convinzione che la Bibbia sia un libro; cioè, essa dimostra unità nella diversità. La Bibbia è, genuinamente, la Parola, non semplicemente un insieme di parole.²⁹

C. Ryder Smith scrive: «Alla fine del secolo scorso ed all'inizio di questo, diversi studiosi di teologia biblica hanno concentrato i loro studi sulla dottrina di ogni singolo scrittore o classe di scrittori nell'ambito della Bibbia. Tuttavia, ben presto, questo atteggiamento ha avuto come risultato un'esaltazione delle differenze all'interno della Bibbia più che dell'unità del suo insegnamento. Più recentemente, si è riconosciuto che la teologia biblica è un'unità organica che inizia, quantunque imperfettamente, nell'Antico Testamento e raggiunge il suo completamento nel Nuovo».³⁰

Robert Dentan aggiunge: «Per la fede cristiana la relazione tra l'Antico Testamento ed il Nuovo è integrale ed organica, cosicché, i due, insieme, formano un'unità indissolubile e l'uno è necessario al completamente ed alla realizzazione dell'altro».³¹ È implicito che esista una continuità quanto una discontinuità tra l'Antico ed il Nuovo Testamento. Lo studio di questo

²⁷ *Bibliotheca Sacra*, Vol. 115, n° 459 (Luglio 1958), p.225.

²⁸ G.Ernest Wright, *The Old Testament and Theology* (New York: Harper and Row Publishers, 1969), p.44.

²⁹ Truman B.Dougllass, *Preaching and teh New Reformation* (New York: Harper and Brothers, 1956), p.32.

³⁰ C.Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man* (London: The Epworth press, 1951), p.IX.

³¹ *Preface to O.T. Theology*, p.99.

problema del rapporto tra i testamenti è stato intenso, particolarmente, come abbiamo notato, dal risorgere della teologia biblica.

I titoli « promessa e realizzazione della salvezza » sembrano offrire la migliore soluzione al problema della continuità. L'Antico Testamento è promessa, il Nuovo è realizzazione. Il Nuovo non può mai essere diviso dall'Antico. Il risultato tragico di una tale azione lo si può chiaramente scorgere nel tentativo di Marcione, nel secondo secolo d.C., che rifiutò totalmente l'Antico Testamento e affermò che solamente 10 epistole di Paolo (le Pastorali furono escluse) ed un vangelo di Luca mutilato in più parti, erano accettabili per l'istruzione nella via cristiana. L'incompletezza della prima rivelazione dell'Antico Testamento non costituisce errore. Preparazione e realizzazione sono differenti ma non contrarie. Realizzare non significa contraddire. Quando Gesù usò le parole «Voi avete udito che è stato detto... ma io vi dico», Egli parlava in termini di ampliamento ed approfondimento e non di rifiuto o revoca. Per un bambino «due più due fa quattro» è l'inizio e la fine dell'aritmetica. Il matematico vede molto oltre, ma «i due più due fa quattro» ha per lui, la stessa medesima validità che per il bambino». ³²

Considerando il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, si può cadere in due possibili errori. Uno è l'eresia di Marcione di cui abbiamo già parlato: cioè, separare i due in modo così netto da porli persino in opposizione l'uno contro l'altro. L'altro è leggere il Nuovo Testamento nell'Antico in modo totale, oscurando il progresso della rivelazione in tutta la Bibbia e l'autorità finale di Cristo. Hermann Schultz ben comprese la relazione essenziale tra il pensiero dell'Antico e quello del Nuovo Testamento quando scrisse: «E perfettamente chiaro che nessuno può esporre la teologia del Nuovo Testamento senza un'accurata conoscenza della teologia dell'Antico Testamento. Chi non conosce bene la meta non comprenderà bene i segnali sulla strada. Per colui che non ha mai visto il frutto, sia in gemma che in fiore, esso sarà sempre un enigma». ³³

« L'Antico Testamento - scrive A.B. Davidson - dovrebbe essere letto da tutti noi sempre alla luce del suo fine, e... nella definizione di una teologia dell'Antico Testamento, dovremmo tenere a mente il completamento del Nuovo». ³⁴

Emil Brunner, per due volte, usa una vivace analogia per dimostrare l'unità delle Scritture; «L'Antico Testamento è legato al Nuovo come l'inizio di una frase ha senso alla sua conclusione». ³⁵

³² Ludwig Kohler, *Old Testament Theology*, trans. A.S. Todd (Philadelphia: The Westminster Press, 1957), p.64.

³³ Hermann Schultz, *Old Testament Theology*, trans. J.A. Peterson (Edinburgh: T. and T. Clark, 1909), 1:59 cf. Dentan, *Preface to O.T. Theology*, pp. 55-56.

³⁴ *The Theology of the Old Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark 1904), p.10.

Proprio come una frase è composta da molte parole ma ha un solo significato, così la rivelazione di Dio nelle Scritture, nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, nella Legge e nel Vangelo, ha un solo significato: Gesù Cristo... in modo opaco o chiaro, tutti i libri della Bibbia annunciano questo nome; esse ci istruiscono, da un lato prospettivamente, dall'altro retrospettivamente, sull'atto molto significativo dell'incarnazione». ³⁶ In modo sempre più chiaro, in studi biblici recenti, si è pervenuti alla conclusione che il Nuovo Testamento non deve essere letto come un libro di carattere ellenistico, frutto della cultura e della filosofia greca classica. Il suo linguaggio è greco, ma la sua visione del mondo è ebraica.

Norman Snaith ha scritto: L'Antico testamento è il fondamento del Nuovo. Il messaggio del Nuovo Testamento è nella tradizione ebraica ed in contrasto con la tradizione greca. I nostri tutori in Cristo sono Mosè ed i Profeti, e non Platone e gli Accademici». ³⁷

Un importante documento intitolato *Principi guida per l'interpretazione della Bibbia* è stato stilato da una conferenza ecumenica tenuta ad Oxford nel 1949. Due articoli trattano dell'unità della Bibbia: «Si è di comune accordo nell'affermare che il centro ed il fine dell'intera Bibbia sia Gesù Cristo. Ciò da, ai due testamenti una prospettiva in cui Cristo è visto come fine della Legge... Di comune accordo affermiamo che l'unità tra il Vecchio ed il Nuovo Testamento non debba essere ricercata in un qualsiasi sviluppo naturalistico, o in un'identità statica, ma nella continua attività redentrice di un popolo, che si realizza in Cristo. Conseguentemente è d'importanza decisiva, per il metodo ermeneutico, interpretare l'Antico Testamento alla luce della rivelazione totale nella persona di Gesù Cristo, la Parola di Dio incarnata, da cui si sviluppa la fede trinitaria della Chiesa». ³⁸

Similmente, Ryder Smith nota che «gli scrittori del Nuovo testamento presuppongono che i loro lettori prendano le loro parole nel significato ad essi contemporaneo che solamente lo studio dell'Antico Testamento può rivelare. Nondimeno, i capitoli dell'Antico Testamento preparano,

³⁵ *Die Unenthehrlichkeit Des Alten Testamentes Für Die Missionierende Kirche*, citato da G. Ernest Wright in Gerald H. Anderson, ed. *The Theology of the Christian Mission* (New York:McGraw-Hill Book Co. Inc. 1961), p.26.

³⁶ *Philosophy of Religion*, p.76; citato da Paul King Jewett, «Emil Brunner's Doctrine of Scripture», *Inspiration and Interpretation*, ed. John F.Walwoord (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1957), p.16.

³⁷ *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (Philadelphia: The Westminster Press, 1946), p.204.

³⁸ *Biblical Authority for Today*, ed. Alan Richardson and W.Schweitzer (Philadelphia: The Westminster Press, 1951),p.241.

solamente, la via per una discussione più approfondita sull'insegnamento del Nuovo testamento. Per i cristiani tutto ciò è di fondamentale importanza».³⁹

L'unità della Bibbia può essere compresa in modi diversi. Il concetto di Dio-Jaweh dell'Antico Testamento, come Dio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo nel Nuovo, è una base di unità. Il rapporto tra preparazione e realizzazione ne è un'altra. Il Patto – sia antico che nuovo - è un concetto unificatore. L'intera Bibbia è un contesto entro cui ogni parte deve essere compresa. Vi è unità di tema nella Bibbia intera: Dio e l'uomo nella salvezza. L'Antico Testamento deve essere considerato « nei termini di ciò a cui approdò come in quelli da cui sorse ».⁴⁰

Il significato della *Magna Carta* non si esaurisce studiando il regno di re Giovanni, «come il primo valore dell'invenzione della ruota deve essere considerato entro i limiti ristretti del primo veicolo primitivo su cui fu usata».⁴¹ Nello stesso modo in cui idee ed invenzioni hanno valore oltre l'immediata intenzione dei loro scopritori, così «le idee spirituali che furono date agli uomini mediante i capi di Israele, e che furono personificate nell'Antico Testamento, possedevano una vitalità che li estese fino al Nuovo Testamento come nel giudaismo post-biblico».⁴²

³⁹ *The Bible Doctrine of Sin* (London: The Epworth Press, 1953), p.7.

⁴⁰ H.H.Rowley, *The Unity of the Bible* (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), p.7.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

CAPITOLO 1 –

TEOLOGIA DELL'ANTICO TESTAMENTO E

RIVELAZIONE DIVINA

Il ruolo della teologia dell'Antico Testamento, nel pensiero cristiano, almeno in parte, ha cominciato a prendere forma. È necessario, tuttavia, rivederlo e riaffermarlo, guardando poi all'idea completa della rivelazione di Dio come appare nell'Antico Testamento. La teologia dell'Antico Testamento è un fondamento essenziale per l'intera teologia biblica.

I. Lo scopo della teologia dell'Antico Testamento

La teologia dell'Antico Testamento è il tentativo di esporre sistematicamente le verità più importanti riguardanti Dio e l'uomo nella redenzione come descritti nei 39 libri da Genesi a Malachia. «La teologia dell'Antico Testamento, se dovessimo essere guidati dalla Bibbia nella nostra definizione, non è altro che lo studio di Dio nella Sua autorivelazione nella storia della redenzione». ⁴³ Compito della Teologia dell'A.T. è di «definire gli aspetti caratteristici del messaggio dell'Antico Testamento». ⁴⁴

Poiché è teologia, molte cose possono essere tralasciate essendo argomenti di studio peculiari della religione di Israele. Th. C. Vriezen scrive: «La teologia dell'Antico Testamento ricerca, in particolare, l'elemento della rivelazione nel messaggio dell'Antico Testamento; deve operare, quindi, con modelli teologici, e deve offrire la propria valutazione del messaggio anticotestamentario sulla base del proprio punto d'avvio teologico-cristiano... Così, essendo parte della teologia cristiana, quella dell'Antico Testamento, nel senso pieno del termine, offre un'idea del messaggio ed un giudizio su di esso dal punto di vista della fede cristiana». ⁴⁵

Robert Dentan spiega, in dettaglio, ciò che egli considera «Lo scopo della teologia dell'Antico Testamento». ⁴⁶ Vengono stabiliti due limiti maggiori:

⁴³ Edward J. Young, *The Study of Old Testament Theology Today*, (New York: Fleming H. Revell Co. 1959), 3

⁴⁴ Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Boston: Charles T. Branford Co. 1958), 132.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Preface to OT Theology*, 105.

1. La teologia dell'Antico Testamento deve considerare solo i libri canonici dell'Antico Testamento. La letteratura intertestamentale, sia apocrifia che pseudoepigrafa, fa più propriamente parte della teologia del Nuovo Testamento se non, persino, di uno studio speciale a sé stante.

2. La teologia veterotestamentaria deve prendere in esame le idee religiose caratteristiche e peculiari dell'Antico Testamento. Tale limite dovrebbe escludere informazioni archeologiche ed ogni interesse principale per la storia o le istituzioni. L'interesse della teologia dell'Antico Testamento dovrebbe essere ristretto alla religione normativa dell'Antico Testamento e non alla «teologia popolare» o alle idee religiose popolari del tempo. Dovrebbe includere fatti, cioè gli elementi maggiori della religione normativa ebraica, compresi gli elementi sacerdotali e sapienziali come quelli profetici. Dovrebbe dare dovuta considerazione ai principi etici, poiché, sia l'etica che la religione, sono indissolubilmente legati tra di loro nell'Antico Testamento. Dovrebbe anche includere una trattazione della «pietà ebraica» cioè dell'espressione pratica della teologia nella vita di Israele.

Dentan conclude dicendo: «Mentre le idee religiose dell'Antico Testamento, per la maggior parte, non appaiono in forma teologica, c'è una teologia specifica intesa come un complesso strutturale di idee che dipendono logicamente dall'idea centrale di Dio, ed è compito storico della teologia dell'Antico Testamento esplorare tale struttura di pensiero e di espanderla».⁴⁷

A. L'unità del pensiero veterotestamentario.

Poiché le correnti prevalenti degli studi sull'Antico Testamento, alla fine del diciannovesimo secolo ed all'inizio del ventesimo, sottolineavano le differenze che si trovavano negli strati successivi dei documenti biblici, è necessario sottolineare anche la profonda unità di questa parte delle Scritture.

Vi è un'ovvia unità nella continuità storica. L'Antico Testamento, da Genesi a Malachia, propone la storia di un popolo. La legge, la sapienza, la poesia e la profezia, trovano il loro campo d'azione all'interno di un quadro prettamente storico. Amos N. Wilder nota: «Il tema caratteristico di questa teologia biblica è che Dio si è rivelato in una serie di episodi storici miranti, in senso finale, a tutta l'umanità anche se, inizialmente, ha coinvolto un popolo particolare».⁴⁸

⁴⁷ *Ibid.*, p.108.

⁴⁸ *Otherwordliness and the New Testament* (New York: Harper and Brothers, 1954), 53.

Molto più importante della continuità storica è l'unità della comprensione del mondo e di Dio che pervade l'Antico Testamento. Walther Eichrodt, per esempio, afferma che la religione dell'Antico Testamento, nonostante tutti i cambiamenti subiti durante i secoli, possiede un'unità di un certo tipo e di una costante tendenza basilare. Egli scrive: «Il verdetto contro una presentazione sistematica della totalità della fede di Israele, perde il suo carattere rigoroso, quando la varietà delle testimonianze dell'Antico Testamento, che deve essere, giustamente, valutata attentamente in considerazione nel proprio contesto, è interpretata non come un processo rivelatorio discontinuo, ma come il risultato dell'osservazione di una realtà complessa, da varie angolazioni in modi che sono, per principio, concordanti tra di loro. Non vi è infatti alcuna legittima ragione per cui si debba impedire di ricercare un intimo accordo in queste testimonianze di fede che abbiamo così attentamente analizzato; ed in questo accordo, nonostante la loro grande differenziazione e tensione interna, emergono alcuni lineamenti comuni fondamentali che, combinati fra di loro, costituiscono un sistema di credenze che è sia unitario nella sua struttura essenziale e nel suo orientamento fondamentale, quanto unico nella storia delle religioni».⁴⁹

Come è già stato detto, vi è una teologia del J e dell'E, del P e del D, in riferimento alle fonti letterarie da cui trae vita l'Antico Testamento ed in modo particolare il Pentateuco. Tuttavia, come Norman Snaith ha dimostrato, ciò che conta ora è la teologia del J-E-P-D, «il risultato finale dei processi coinvolti nella formazione del canone dell'Antico Testamento».⁵⁰

Le «fonti» furono raccolte insieme perché appartenevano l'una all'altra. La teologia dell'Antico Testamento presuppone l'Antico Testamento come è oggi. Come è divenuto nella forma presente è interesse di studio, legittimo, della critica storica. La distinzione tra Torah, letteratura poetica e sapienziale, ed i profeti, non implica, però, necessariamente, teologie differenti. Al massimo avremo enfasi diverse e stadi di sviluppo differenti della stessa teologia, che è la teologia del tutto.

La teologia dell'Antico Testamento inizia da un «dato»: le Scritture del popolo ebraico. Le Scritture che attualmente abbiamo, sono legate ad un certo contenuto, non sono un prodotto isolato e pertanto il contesto deve essere sempre preso in considerazione.

⁴⁹ *Theology of the Old Testament*, transl. J.A.Baker (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), 1:517.

⁵⁰ Snaith, *Distinctive Ideas*, 112 note.

B. Il tema centrale

Un certo numero di principi unificatori differenti è stato suggerito come chiave di comprensione della fede veterotestamentaria. Eichrodt propende per la teologia del Patto come principio unificatore. Hermann Schultz, e più recentemente John Bright,⁵¹ hanno scelto il Regno di Dio come tema unificatore. Ludwig Kohler trova l'unità dell'Antico Testamento nel concetto di Dio come «Signore» (Adon). Altri hanno suggerito l'elezione, l'Esodo o la storia della salvezza. Nessuno tra questi principi sopra citati ha, però, avuto un successo incontrastato quando si è tentato di applicarlo a tutta l'intera letteratura biblica.⁵²

La vera idea centrale dell'Antico Testamento è l'idea di Dio, in tutta la sua ricchezza e profondità. Ma l'oggetto della cura di Dio, cioè l'uomo, entra in scena subito dopo, con la salvezza o la redenzione, come scopo sia del Patto che del Regno di Dio. Dio e l'uomo, nel loro rapporto di redenzione, è il tema dell'Antico Testamento che si estende fino ed entro il Nuovo.

II. Valori della Teologia dell'Antico Testamento

Essendo l'Antico Testamento, come molti riconoscono, di preparazione ed anticipazione al Nuovo Testamento, perché vi è così tanto interesse per la sua teologia? In che senso l'Antico Testamento è fondamentale per la teologia biblica? Molte delle considerazioni già fatte nella discussione sulla unità della Bibbia nel capitolo 1 possono essere riproposte:

1. La teologia dell'Antico Testamento è un fondamento necessario su cui edificare quella del Nuovo Testamento. Ogni Testamento ha la sua enfasi particolare; quella del Nuovo è sull'amore di Dio. L'Iddio della Bibbia, però, è, secondo la frase felice dapprima usata da Peter Forsyth e poi da William Temple e da H. Orton Wiley, l'Iddio dell'amore santo. Con ciò non sottoscriviamo la tesi di Marcione che considera l'Iddio del Nuovo Testamento un Dio di amore e grazia e l'Iddio dell'Antico Testamento solamente di ira e giustizia.

Come ha ben evidenziato Dentan, «il Nuovo Testamento, in verità, dà enfasi particolare agli attributi più gentili di Dio, ma questi, da soli, non costituiscono una dottrina e, tolti dalla loro cornice veterotestamentaria, possono facilmente condurre ad un sentimentalismo teologico».⁵³

2. L'Antico Testamento aggiunge alcune idee specifiche all'intero quadro della teologia cristiana. Sono incluse alcune descrizioni dell'opera di Dio nella creazione, la Sua sovranità nella

⁵¹ *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church* (New York: Abingdon Press, 1953).

⁵² Cf. Dentan, *Preface to OT Theology*, 117-120; Gerhard F. Hasel, *OT Theology: Basic Issues*, 49-63.

⁵³ *Preface to OT Theology*, 99-100.

provvidenza e nella storia, le origini della inclinazione dell'uomo al male ed all'autodistruzione, il Regno di Dio e le maggiori descrizioni della pietà religiosa. «Quando il Nuovo Testamento tace su certi argomenti presume che l'insegnamento dell'Antico Testamento sia ancora valido. Gesù non venne per annullare ma per completare la legge ed i profeti, e sembra di per se chiaro che non si possa sperare di comprendere Gesù o i suoi primi interpreti se, dapprima, non si comprendono la Legge ed i Profeti». ⁵⁴

3. La teologia dell'Antico Testamento afferma chiaramente il carattere sperimentale di tutta la riflessione su Dio e ciò serve a far tenere i piedi per terra alla teologia. Questa è fortemente legata all'esperienza conseguente all'agire di Dio con il Suo popolo; è una teologia che può essere compresa pienamente solo se ascoltata con fede ed ubbidienza. La verità, infatti, è espressa in esempi concreti più che in frasi astratte. Peter Forsyth scrisse: «Tanta teologia, vecchia e nuova, muore perché è stata privata della preghiera e preparata nel vuoto». ⁵⁵

4. Un utile sommario ed una degna conclusione sono offerte da Dentan nell'articolo dal titolo *Valore attuale della Disciplina*, dove egli afferma:

a. La teologia dell'Antico Testamento è un aiuto per combattere gli sfortunati effetti di una frammentazione indebita degli studi biblici offrendoci l'aiuto necessario per ristabilire quel senso di unità dell'Antico Testamento e della intera Scrittura che è andato perduto a causa di un'enfasi esagerata sulle minuzie dell'esegesi e sulla Critica delle Forme e delle Fonti. ⁵⁶ Il messaggio ed il significato della Bibbia nella sua interezza, si perdono quando sono studiati solamente pochi passi prediletti.

b. La teologia dell'Antico Testamento può aiutarci a «ristabilire l'equilibrio che è andato perduto a causa della crescente secolarizzazione degli studi biblici. Tutto ciò ha prodotto un'enfasi notevole sugli aspetti linguistici, archeologici e storico-culturali della scienza veterotestamentaria. Di contro, una sana teologia dell'Antico Testamento tenderà a richiamare, l'attenzione del mondo eredito, su ciò che è fondamentale nell'Antico Testamento e che, da solo, giustifica la quantità di tempo e di energie spese nel suo studio, vale a dire, la sua visione religiosa del mondo» ⁵⁷

⁵⁴ *Ibid.* 99.

⁵⁵ *The Cure of Souls: An Anthology of P.T.Forsyth's Practical Writings*, ed. Harry Escott (Grand Rapids, Mich. William B.Eerdmans Publishing Co., 1971), 25.

⁵⁶ *Preface to OT Theology*, 123.

⁵⁷ *Ibid.*, 123-124.

c. Lo studio della teologia veterotestamentaria può aiutare «a ridare un senso ai valori che sono andati perduti nella teologia moderna cristiana liberale, particolarmente in relazione alla sua tendenza a snaturare e sentimentalizzare il carattere di Dio dando troppo valore alla bontà ed alla perfettibilità dell'uomo».⁵⁸

d. La teologia veterotestamentaria può aiutarci a correggere gli eccessi di talune teologie, di carattere biblico, contemporanee. Tali sistemi «si concentrano su alcuni particolari aspetti della religione dell'Antico Testamento quali l'ira di Dio, l'idea del giudizio, la natura decaduta dell'uomo e, isolandoli dal loro più ampio contesto, danno una falsa impressione del carattere dell'Iddio dell'Antico Testamento e del caratteristico pessimismo della pietà ebraica».⁵⁹ La teologia dell'Antico Testamento mantiene fedelmente tutti gli elementi validi della fede d'Israele «aiutando, così, a mantenere un giusto equilibrio nel pensiero teologico moderno che tenta di rinnovare la propria vitalità attingendo, più profondamente, da fonti di religione biblica».⁶⁰

III. L'autorivelazione di Dio nell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento è assiomatico che Dio si riveli a uomini scelti nel contesto della loro storia. È una verità incontrastata ed è affermata come un dato fondamentale.

L'aprirsi di Dio all'uomo, in tutte le Scritture, è indicato con il termine rivelazione. Questa comprende, per l'Antico Testamento, anche i mezzi che Dio usa per rendere possibile una Sua conoscenza agli uomini. Da se stesso e con i propri mezzi, l'uomo non ha una chiara conoscenza di Dio: tale conoscenza gli può essere solamente donata. Questa comunicazione o notificazione di cui Dio è autore, prende il nome di rivelazione.⁶¹

Nell'Antico Testamento, Dio non si fa conoscere mediante affermazioni astratte riguardanti se stesso. Principalmente, come ha scritto James G.S.S. Thomson, «la rivelazione è un incontro personale con l'Iddio vivente. Ancor più, quella nell'Antico Testamento deve essere compresa in termini di comunione; comunione tra Dio che si rende noto in modo esistenziale, e l'uomo a cui viene offerta la divina conoscenza».⁶²

⁵⁸ *Ibid.*, 124.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, 125.

⁶¹ Kohler, *OT Theology*, 99.

⁶² James G.S.S. Thomson, *The Old Testament View of Revelation* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1960), 9.

In secondo luogo, è sempre Dio che prende l'iniziativa in tale incontro. Egli non aspetta che l'uomo lo cerchi. Il primo incontro tra Dio e l'uomo, dopo l'ingresso del peccato nel giardino dell'Eden fu l'appello divino ad Adamo: «Dove sei?» (Gen. 3.9). L'Eterno apparve ad Abramo in modi e tempi alquanto insoliti (Gen. 12:1,7). Egli comunicò il Suo nome e la Sua natura a Mosè (Es. 6:3). «Il fatto che Dio abbia comunione con l'uomo è dovuto alla Sua libera volontà ed è il Suo primo e fondamentale atto».⁶³ In un paragrafo molto eloquente, Edward J. Young scrive: «L'oggetto del nostro studio non è la ricerca a tentoni di Dio da parte di un gruppo di ebrei ignoranti e superstiziosi, che, per caso, pensavano di poterlo trovare. Stiamo, invece, trattando di ciò che Dio stesso disse agli ebrei. Essi erano ignoranti; erano nell'oscurità; erano nella schiavitù perché formavano un popolo particolare. Essi potevano conoscere la verità su Dio e la loro relazione con Lui, proprio perché a loro erano stati affidati gli oracoli di Dio».⁶⁴

La verità è riassunta nel titolo del libro di Abraham Heschel *Dio in cerca dell'uomo*. «Tutta la storia umana, come descritta dalla Bibbia, può essere riassunta nella frase 'Dio in cerca dell'Uomo' »⁶⁵ egli scrive. Ciò che Gesù disse di se stesso è vero anche di Dio, fin dall'inizio: «Il Figliuolo dell'uomo è venuto per cercare e salvare chi è perduto» (Luca 19:10).

IV. Modi di rivelazione

Dio si è rivelato in molti modi. In molte volte e in molte maniere, Dio ha parlato anticamente ai padri per mezzo dei profeti » (Ebr. 1.1). Questa rivelazione è stata registrata negli scritti che, nell'insieme, sono conosciuti come Scritture. I libri della Bibbia sono la fonte di verità ispirata ed autorevole su Dio ed i Suoi propositi per l'uomo.

A. Nella creazione.

Dio si rivela nella creazione (Salmo 19:1; 102:25; Amos 5:8). «Levate gli occhi in alto e guardate. Chi ha create queste cose? Colui che fa uscire fuori e conta il loro esercito, che le chiama tutte per nome; e per la grandezza del suo potere e per la potenza della sua forza, non una manca. Perché dici tu, o Giacobbe, e perché parli così o Israele: La mia vita è occulta all'Eterno e al mio diritto non bada il mio Dio? Non lo sai tu? Non l'hai tu udito? L'Eterno è l'Iddio d'eternità, il creatore degli estremi confini della terra. Egli non s'affatica e non si stanca; la sua intelligenza è imperscrutabile» (Is. 40:26-28).

⁶³ Kohler, *OT Theology*, 59.

⁶⁴ *OT Theology*, 85.

⁶⁵ Abraham Heschel, *God in search of Man* (New York:Farrar, Straus, 1955), 136.

Che i cieli dichiarino la gloria di Dio non è, di per sé, una forma di «argomento cosmologico», cioè un modo di pervenire all'esistenza del creatore partendo dall'esistenza del mondo. Nella natura, piuttosto, noi scorgiamo la meravigliosa e maestosa potenza del nostro Dio che abbiamo conosciuto forse in modi diversi. È il «come grande è Dio» e non il semplice «Dio è» che costituisce la testimonianza della natura. Come nota il Thomson: «L'Antico Testamento non insegna che mediante la natura l'uomo scopre l'Iddio sconosciuto, ma, piuttosto, l'uomo comprende in modo chiaro chi è quell'Iddio che egli già conosce. Nell'Antico Testamento è l'Iddio della rivelazione che è scorto nella natura. Il Salmista conosce già Dio a motivo dei suoi atti liberatori nella storia, ma nella natura egli scopre qualcosa in più riguardante la gloria di Dio, tanto che è costretto ad esclamare "O Dio, mio Dio, quanto è magnifico il Tuo nome su tutta la terra"». ⁶⁶

B. Nei Suoi atti potenti nella storia.

Dio si rivela nelle sue opere, particolarmente nella storia del Suo popolo: «E gli Egiziani conosceranno che io sono l'Eterno, quando avrò steso la mia mano sull'Egitto e avrò tratto di mezzo a loro i figliuoli d'Israele (Es. 7:5; cf. 16:6; 18:11; 1Re 18:27-39; Is. 45:3; Ger. 16:21; Mic. 6:5).

Non è un puro caso che 14 dei 39 libri dell'Antico Testamento siano libri di storia — e Giona e Ruth potrebbero essere aggiunti. Nei libri profetici, nelle Lamentazioni, ed in un certo numero di Salmi, la storia è un tema molto importante. Nel canone ebraico, libri da noi conosciuti come storici, sono considerati « I Profeti Anteriori ». « L'Antico Testamento conosce solamente un Dio che è attivo nella storia». ⁶⁷ Eric Sauer scrive: «La storia mondiale è l'impalcatura della storia della salvezza. La rivelazione non contiene semplicemente storia, ma la storia è rivelazione. Non è solamente un evento ma la 'parola' stimolante di Dio. E una rivelazione velata di Dio, il quale mentre si comunica, nello stesso tempo rimane 'l'Iddio nascosto,' il *deus absconditus* di Lutero. È una sfera della potenza, della grazia, del giudizio del Signore dell'universo come sovrano sulle nazioni. ⁶⁸

C. Nelle visioni.

Dio si rivela mediante visioni ed apparizioni visibili, ad uomini e donne. L'Antico Testamento come il Nuovo, sa che « nessuno ha mai visto Dio » (Gv. 1:18; 5:37; Es. 33:20).

⁶⁶ *OT View of Revelation*, 25-26.

⁶⁷ Kohler, *OT Theology*, 92.

⁶⁸ *The Dawn of World Redemption*, trans. G.H. Lang, intr. F.F. Bruce (Grand Rapids, MIch.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1952), 94.

Tuttavia, vi sono delle occasioni, come nel caso di Mosè nel deserto del Sinai, in cui Dio permette un'esperienza visibile della sua presenza: «E l'angelo dell'Eterno gli apparve in una fiamma di fuoco, di mezzo ad un pruno. Mosè guardò, ed ecco il pruno era tutto in fiamme ma non si consumava. E Mosè disse: "Ora voglio andare da quella parte a vedere questa grande visione e come mai il pruno non si consuma!" E l'Eterno vide ch'egli sera scostato per andare a vedere. E Dio lo chiamò di mezzo al pruno e disse: "Mosè! Mosè!" Ed egli rispose: "Eccomi"» (Es. 3:2-4; cf. pure Gen. 16:7-14; 18:1-22; Gios. 5:13-16; Giud. 2:1-5; Is. 6:1-8; Ezech. 44:1-2).

L'angelo che appare è identificato con l'Iddio che parla. Tali divine apparizioni sono conosciute con il termine «teofanie», e sono dei modi di armonizzare la natura dell'invisibile Dio con i limiti e le necessità dell'esperienza umana. Non vi è un unico tipo di apparizione. In modo caratteristico, ci viene detto come inizia la visione, ma non come finisce. Tuttavia, quando la visione si conclude, la parola rimane; come quando Isaia udì la parola del Signore che diceva, «chi manderò, e chi andrà per noi?» (6:8).

D. Mediante i profeti e la loro parola.

Un modo maggiore di rivelazione nell'Antico Testamento è mediante i profeti e la parola da loro pronunciata nel nome di Dio. Ciò viene particolarmente riconosciuto in Ebrei 1:1-2 «Iddio, dopo aver molte volte e in molte maniere parlato anticamente ai padri per mezzo dei profeti, in questi ultimi giorni ha parlato a noi mediante il suo Figliuolo, ch'Egli ha costituito erede di tutte le cose, mediante il quale, pure, ha creato i mondi». ⁶⁹

L'introduzione caratteristica al messaggio del profeta è «Così parla l'Eterno». La maggior parte degli «oracoli» nella letteratura profetica — cioè, quei passi in prima persona in cui Dio parla, parola per parola, mediante le labbra dei profeti — si conclude con la formula «dice l'Eterno» (Amos 1:3-5, 6-8, 13-15; 2:1-3 ecc.).

Quello che i profeti dicevano è sempre considerata la parola dell'Eterno. Non è mai una parola generica dell'Eterno o «parole» dell'Eterno. L'espressione «la parola dell'Eterno» (o di Dio) la troviamo circa 400 volte nell'Antico Testamento. ⁷⁰ Che Dio parli così agli uomini, è una ulteriore testimonianza della relazione personale, diretta, tra Dio e l'uomo. È per mezzo di parole che i sentimenti più profondi del cuore di una persona trovano eco in un'altra. Per l'uomo della Bibbia,

⁶⁹ William Barclay, *The New Testament: A New Translation*, 2 voll.; «The Letters and the Revelation» (London: Collins, 1969), 2:173.

⁷⁰ *Ibid.*, 245, n.; Thomson, *OT View of Revelation*, 57.

molto più che per quello moderno, le parole sono piene di potenza.⁷¹ *Dabar* (parola) significa «azione di Dio» tanto quanto «parola Sua».

La rivelazione avviene quindi mediante proposizioni (per mezzo di parole) e mediante la storia (per mezzo di imprese). Consiste di affermazioni come di atti. Dire «La rivelazione non è comunicazione ma comunione», significa esprimere una falsa distinzione. La comunione fra persone implica sempre comunicazione, ed il contenuto della comunicazione è espresso in parole.⁷²

E. Mediante la Legge.

Affine alla parola di Dio mediante i Profeti, è la Sua rivelazione mediante la Legge. Le «Leggi» dell'Antico Testamento sono variamente classificate, ma il raggruppamento maggiore consiste di leggi aventi un contenuto morale (di cui il Decalogo è solamente un esempio), e di leggi che regolano il culto e l'adorazione. «Nella legge Dio si rivela in modo decisivo. L'ascolto o il rifiuto da parte dell'uomo di questa rivelazione, è una questione di vita o di morte».⁷³

Riguardo alla Legge, Mosè disse: «Io prendo oggi a testimoni contro a voi, il cielo e la terra, che io ti ho posto davanti, la vita e la morte, la benedizione e la maledizione; scegli dunque la vita, onde tu viva, tu e la tua progenie, amando l'Eterno, il tuo Dio, ubbidendo alla sua voce e tenendoti stretto a lui (poich'egli è la tua vita e colui che prolunga i tuoi giorni), affinché tu possa abitare sul suolo che l'Eterno giurò di dare ai tuoi padri Abrahamo, Isacco e Giacobbe» (Deut. 30:19-20).

F. Mediante simboli prestabiliti.

In aggiunta ad altri modi, Dio si fa conoscere mediante particolari simboli della Sua presenza e potenza con il Suo popolo: il Tabernacolo ed in seguito il Tempio, con i suoi altari, l'arca del Patto, e la struttura del santuario. Anche se in modo indiretto, queste rappresentazioni sono delle fonti importanti di conoscenza del divino.⁷⁴

G. Nella Scrittura.

Tutte le religioni maggiori hanno le loro scritture, la loro collezione di libri sacri. Nessuna fede, tuttavia, è così profondamente radicata in un canone di scritti sacri come la fede di Israele. Mentre la dottrina biblica della ispirazione delle Scritture è espressa ampiamente nel Nuovo

⁷¹ Vriezen, *Outline of OT Theology*, 253.

⁷² Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 26-27.

⁷³ Kohler, *OT Theology*, 110.

⁷⁴ *Ibid.*, 120.

Testamento, essa ha il proprio fondamento negli stessi scritti dell'Antico Testamento. L'Antico Testamento parla di «questo libro della Legge» (Deut. 29:21; 30:10; 31:26; Gios; 1:8); «il libro di questa legge» (Deut. 28:61); «il libro della legge di Mosè» (Gios. 8:31; 23:6; 2 Rè 14:6); «il libro di Mosè» (2 Cron. 25:4) in termini che riconoscono la sua completa autorità.

« Il libro della legge dell'Eterno » (2 Cron. 17:9) era usato al tempo di Giosafat per istruire il popolo. Il rotolo scoperto nel tempio da Hilkia, il sommo sacerdote, è indicato come «il libro della legge» (2 Rè 22:8,11), «il libro del patto» (2 Rè 23:2,21; 2 Cron. 34:30), «il libro della legge dell'Eterno dato per mezzo di Mosè» (2 Cron. 35:12). La sua autorità fu indiscussa quando si riconobbe la sua identità.

Esdra parla del «libro di Mosè» (6:18). «Il libro della legge di Mosè» e «il libro della legge di Dio», frasi adoperate in passi paralleli in Ne. 8:1, 3, 8, 18; 9:3; 13:1, identificano Deut. 23:3-5 come proveniente dal « libro di Mosè ». « La legge di Mosè » è menzionata in 1 Re e Dan. 9:13. In ogni caso, è assunta la responsabilità della condotta umana nei confronti della palese volontà di Dio.

La Parola di Dio non fu solamente pronunciata ma anche scritta (Es. 34:27; Dt. 31:19; Is. 8.1-2; Ger. 30.2; 36.2,17,28; Ab. 2.2) in modo da essere conservata come registrazione permanente in un "libro." Fu un evento storico-la sconfitta degli Amalakitì- che occasionò la prima definizione dello scritto come "memoriale" per il futuro (Es. 17.14; cf. Dt. 17.18; 31.24; 1 Sam. 10.25; 1 Cron. 29.29; Ne. 8.5). Riferimenti frequenti in tutto l'Antico Testamento ai comandamenti, al patto, alla legge, ai giudizi o ai precetti del Signore confermano che questi erano conosciuti in forma relativamente permanente (Sal. 19.7-11; 119).

V. Rivelazione progressiva

La rivelazione di Dio nell'Antico Testamento non fu data tutta in una volta ma in modo progressivo. Ciò non significa che negli stadi iniziali fosse falsa ma che era incompleta. Dio ha aggiunto continuamente, all'insieme della conoscenza di se stesso, altre nozioni in rapporto alla crescente capacità di comprensione e maturità della mente umana.

Un esempio della natura progressiva della rivelazione si trova in Es. 6:3 «Io sono l'Eterno, e apparii ad Abramo, ad Isacco e Giacobbe, come l'Iddio onnipotente; ma non fui conosciuto da loro sotto il mio nome di Eterno». Lo stesso Dio che, in seguito, guidò i patriarchi, aggiunse una verità importante riguardante se stesso nella sua apparizione a Mosè. L'apice della rivelazione divina va oltre lo scopo dell'Antico Testamento, ed, infatti, lo si trova in Cristo (Ebr. 1:1-4, un passo che convalida ma anche valica i limiti dell'Antico Testamento).

Inoltre, pur essendo questi studi iniziali sulla rivelazione incompleti, non sono certamente poco importanti. La tavola pitagorica non è tutto della matematica, tuttavia la matematica non

può trascurarla. L'inizio di una frase non è tutta la frase ma è, nondimeno, essenziale per la comprensione del tutto. Anche se l'auto-rivelazione divina, come riportata nelle Scritture, fu condizionata storicamente, essa serve come mezzo mediante cui Dio, ancora oggi, si propone agli uomini nel giudizio e nella redenzione. John Marsh afferma in modo efficace: «Ciò che si deve chiarire è che la Bibbia, come registrazione di eventi passati, agisce ancora oggi, illuminata dallo Spirito, in modo simile agli eventi di un tempo, cioè come mezzo eletto mediante cui gli uomini incontrano l'Iddio vivente. Egli si offre a noi mediante le opere compiute nel passato e ciò eleva il passato ed il presente oltre i confini di una mera temporaneità e successione cronologica ponendole in una relazione vitale con Dio che vive in eterno ».⁷⁵

VI. Rivelazione come incontro

I capitoli d'apertura del Genesi presumono che la conoscenza di Dio avvenga mediante un incontro con Dio.

A. Il significato di conoscenza.

Il termine ebraico *yada* «conoscere», non significa conoscenza mediante ragionamento, ma conoscenza per esperienza diretta. *Yada* è la parola usata per descrivere le relazioni umane più intime (Gen 4:1, 17. 25). In rapporto alla conoscenza di Dio, intende 'incontrare il Suo amore o la Sua ira negli eventi concreti della vita.' Conoscere Dio, realmente, significa entrare in amicizia con lui. Significa, «entrare in rapporto con» piuttosto che «conoscere qualcosa di».⁷⁶

«L'Iddio della Bibbia», come notava Pascal, non è l'Iddio dei filosofi ma l'Iddio di Abramo, Isacco e Giacobbe, l'Iddio che si rivela nella storia come il Salvatore, la cui presenza è realizzata da una lunga schiera di persone e mistici».⁷⁷ Vi è, quindi, un netto contrasto tra ciò che «la conoscenza» significa per gli occidentali nella tradizione greca, e ciò che significava per l'uomo della Bibbia. Nella mentalità occidentale, la conoscenza è il risultato dell'analisi, la spiegazione di cause e condizioni, il porre in relazione l'oggetto della conoscenza con l'ampio raggio delle idee accettate. Per l'uomo della Bibbia, conoscenza significa «vivere in stretta relazione con qualcosa o qualcuno, in modo che tale vicinanza causi ciò che noi chiamiamo «comunione...». Quando Pietro

⁷⁵*The Fulness of Time*, p. 9; citato da Theodore R. Clark, *Saved by His life: A study of the New Testament Doctrine of Reconciliation and Salvation* (New York: The Mac Millan Co., 1959), pp.129-130.

⁷⁶ Schultz, *OT Theology*, 2:100-102; A.B. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 30-36, 73-82; e Jacob, *Theology of the OT*, pp. 37-38.

⁷⁷ Citato da Albert Gelin, *The Key Concepts of the Old Testament*, trad. ingl. George Lamb (New York: Sheed and Ward, 1955), p.16.

rinnega Cristo e dice io non conosco quest'uomo » egli rinnega che vi sia stata comunione fra lui e Cristo.⁷⁸

La conoscenza di Dio nel quadro biblico, non mostra particolare interesse per teorie riguardanti la natura di Dio. Non è ontologica, ma esistenziale: «vita in vera relazione con Dio».⁷⁹ È una conoscenza che proviene dal fare la volontà di Dio. Un passo di William Temple, frequentemente citato, esprime questa verità.

«Nella tradizione ebreo-cristiana, Dio è rivelato come amore santo e giustizia che richiede rettitudine di vita. La reale accoglienza di tale rivelazione non è un semplice assenso intellettuale, ma è la sottomissione della volontà, e questa deve essere una sottomissione alla rivelazione ricevuta in modo personale, non semplicemente ad una ricevuta da una persona qualsiasi. Ogni rivelazione di Dio è una richiesta, ed il modo per conoscere Dio è solo l'ubbidienza. Noi possiamo conoscere una persona solamente stabilendo una comunione diretta di scambio simpatetico: e Dio è un essere personale. Ma oltre a ciò, egli è il Creatore, cosicché, la nostra comunione con Dio è comunione della creatura con il Creatore: è adorazione ed ubbidienza, altrimenti non esiste».⁸⁰

L'uomo dell'Antico Testamento, tuttavia, accoglie la conoscenza di Dio con un grande senso di umiltà. Come ben sottolinea Alan Richardson: «La mentalità ebraica non condivideva l'ottimismo dei greci del periodo classico sulla possibilità dell'uomo di pervenire alla conoscenza della realtà ultima».⁸¹ I filosofi greci, i quali affermavano che la più grande impresa dell'uomo fosse la conoscenza, credevano che l'uomo potesse comprendere cognitivamente ciò che costituisce la realtà o l'essere più alto. Gli ebrei, al contrario, rifiutavano la contemplazione intellettuale come strumento per conoscere l'essere supremo sostenendo, con forza, che l'ubbidienza ai comandamenti di Dio è l'unico modo possibile per poterLo conoscere.

L'accento dunque cade sull'azione ubbidiente più che sulla visione mistica o sulla speculazione filosofica, sulla risposta piuttosto che sulla riflessione, sull'ascolto più che sulla visione».⁸² I profeti, fra tutti gli uomini del loro tempo, furono i più preoccupati della conoscenza di Dio. Il loro interesse, più che essere accademico, era morale o religioso. Nella loro situazione

⁷⁸ *Ibid.*, p.129.

⁷⁹ *Nature, Man and God* (London: MacMillan, Ltd; 1^a ediz. 1934), p.354.

⁸⁰ *Ibid.* in corsivo nell'originale.

⁸¹ *An Introduction to the Theology of the New Testament* (New York: Harper and Brothers, Publishers, 1958), p.39.

⁸² *Ibid.*

ambientale, comprendevano come, in realtà, la gente non avesse una reale conoscenza di Dio. Per questo motivo Isaia dichiara con parole descrittive ineguagliabili: «Il bue conosce il suo possessore, e l'asino la greppia del suo padrone; ma Israele non ha conoscenza, il mio popolo non ha discernimento » (Is. 1:3).

Usando le peripezie del proprio matrimonio per simboleggiare la tragica condizione spirituale di Israele, Osea conclude che « non c'è... conoscenza di Dio nel paese» (4:1). Parlando per Jahveh, lo stesso profeta scrive: « Poiché io amo la pietà e non i sacrifici, e la conoscenza di Dio anziché gli olocausti » (6:6).

Guardando al futuro, alla nuova età ed allo stabilimento del nuovo patto, Geremia profetizza: «E non insegneranno più ciascuno il suo compagno e ciascuno il suo fratello dicendo: 'Conoscete l'Eterno!' Poiché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice l'Eterno» (Ger. 31:34; cf. Is. 11:9; 33:6). Ovviamente, conoscendo il contesto da cui questi versi sono tratti, si nota una relazione tra ubbidienza e conoscenza. Se il popolo ubbidirà ai comandamenti di Jahveh, essi Lo conosceranno. Questo rapporto è abbondantemente chiarito dalle parole di Geremia: «Tuo padre non mangiava egli e non beveva? Ma faceva ciò che è retto e giusto e tutto gli andava bene. Questo non è egli conoscermi? dice l'Eterno» (22:15b-16). Richardson conclude « la conoscenza di Dio è una corda a 4 trefoli che riunisce l'ubbidienza alla volontà di Dio, il culto al Suo nome, la giustizia sociale e la prosperità nazionale; l'ignoranza di Dio, al contrario, comporta disubbidienza, idolatria, ingiustizia sociale e disastro nazionale».⁸³

Studi di etimologia devono essere usati con cautela nell'autenticare certi temi biblici.⁸⁴ Nondimeno, dopo la più cauta analisi e valutazione, lo studio della parola ebraica *yada* (conoscere) rafforza la posizione che la conoscenza di Dio per lo scrittore ebreo, non è conoscenza contemplativa o speculativa. *Yada* intende 'conoscenza relazionale fra persone' piuttosto che conoscenza frutto di analisi logica o ragionamento. Come abbiamo già notato, questo verbo è usato per indicare l'atto sessuale tra marito e moglie come nel caso di Gen. 4:1 « Or Adamo conobbe Eva sua moglie, la quale concepì e partorì Caino».⁸⁵ L'intimità dell'atto sessuale permette «la conoscenza più attiva e soddisfacente che esista» nel rapporto matrimoniale.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cf. James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: University Press, 1961), pp. 158-159.

⁸⁵ Cf. Gen. 4.17,25; Num.31.18,35; Giud. 21.12.

Quando, quindi, lo scrittore ebreo scrive di «conoscenza di Dio», si riferisce ad un tipo particolare di conoscenza. Non parla della conoscenza dell'essenza di Dio ma, piuttosto, di «una conoscenza della Sua volontà, sia presente in comandi diretti o contenuta nella Sua legge. E quindi, un riconoscimento rispettoso ed ubbidiente della potenza e della grazia e della pretesa di Dio. Ciò significa che conoscenza non è intesa in termini di acquisizione di informazioni, ma la si possiede solamente nel suo esercizio o attualizzazione.⁸⁶

Lo scrittore ebreo parla della conoscenza che si ottiene quando Dio instaura un rapporto personale con Israele in modo tale da dimostrare tutto il Suo amore e la Sua misericordia. In un tale incontro nasce e si sviluppa la fiducia in Dio come Signore Sovrano, ed il risultato è il culto all'unico vero Dio. Richardson commenta: «Disubbidire a Dio intende il non voler entrare nella relazione che Egli ha così amorevolmente reso possibile e, di conseguenza, significa rimanere nella ignoranza di Lui».⁸⁷ Essenzialmente, la conoscenza di Dio, per gli ebrei, costituisce la Sua redenzione personale, qualcosa di cui parleremo in seguito.

B. I limiti della conoscenza.

Non è stato asserito ne proposto che la conoscenza di Dio, nell'Antico Testamento, sia completa e perfetta. Un equilibrio sottile è mantenuto fra certezza e reticenza. Persino nella più intima auto-rivelazione di Dio, c'è un senso di mistero riguardante il divino. Il culto comprende la conoscenza di Dio nell'ammirazione della presenza indescrivibile di santità e luce (Es. 33:13-23).

I limiti della conoscenza che l'uomo ha di Dio, sono dovuti sia ai limiti comuni a tutta la conoscenza umana, sia alla grandiosità di Dio. Dio è troppo grande per poter essere contenuto nelle menti di esseri umani finiti. La domanda retorica di Tsofar riassume il punto di vista dell'Antico Testamento: «Puoi tu scandagliare le profondità di Dio? arrivare a conoscere appieno l'Onnipotente? (Giob. 11:7) «e Giobbe stesso afferma che tutta la natura rivela «agli estremi lembi dell'azione sua. Non ce ne giunge all'orecchio che un breve sussurro; ma il tuono delle sue potenti opere chi lo può intendere? » (Giob. 26:8-14). La sua comprensione è insondabile e Dio stesso dice di sé: «Come i cieli sono alti al di sopra della terra, così son le mie vie più alte delle vostre vie, i miei pensieri più alti dei vostri pensieri» (Is. 55:9; cf. 45:15,28 Salmo 139:6; 145:3). Tuttavia l'Antico Testamento non si arrende mai alla conclusione agnostica che non potendo conoscere tutto ciò che dovremmo di Dio e poiché il finito non può contenere l'infinito, in verità, non

⁸⁶ Rudolf Bultmann, «*gignosko*» in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co.), 1:698.

⁸⁷ *Theology of the NT*, pp. 40-41.

possiamo conoscere niente. L'Infinito possiede modi di rivelarsi alle Sue creature in forme e misure tali da soddisfare il loro bisogno di conoscerlo. Altrimenti Egli non sarebbe Infinito.

Prima Sezione

CREAZIONE E PATTO

CAPITOLO 2 –

DIO CREATORE E REDENTORE

La teologia, nell'Antico Testamento, si manifesta in tre stadi diversi nella vita del popolo eletto. Questi sono rappresentati dalle tre grandi divisioni delle Scritture Ebraiche: La Legge, i Profeti, e gli Scritti (talvolta chiamati « i Salmi » — come in Luca 24:44 — poiché questo libro vide la luce per primo). La Bibbia in italiano segue la traduzione greca dell'Antico Testamento nota come *Septuaginta* e ordina i libri in modo leggermente differente. Ogni divisione aggiunge qualcosa alla verità dell'intera Bibbia:

1. La Legge (La Torà o Pentateuco) tratta della Creazione e del Patto.

2. I Salmi e la Letteratura Sapienziale trattano della spiritualità e del dovere — la pietà e l'etica dell'Antico Testamento.

3. I Profeti Maggiori e Minori danno una pennellata fondamentale all'intero quadro della visione profetica.

I 12 libri storici che appaiono nelle Bibbie italiane tra il Deuteronomio e Giobbe, offrono una cornice cronologica a una ricchezza di materiale illustrativo delle maggiori idee religiose dell'Antico Testamento. L'Antico Testamento include narrazioni, poesia, storia, cronaca e dramma. Ma nell'intenzione e nel messaggio, fornisce dati per la più vera ed alta teologia. La rivelazione scritta, di Dio, nell'Antico Testamento, quindi, inizia con un gruppo di 5 libri conosciuti nella Bibbia ebraica come Torah o « Legge ».

Nelle Scritture ebraiche come nella Bibbia cristiana, la Torah o Pentateuco (5 libri insieme) è posto per primo. Anche se ormai usato normalmente, il termine Legge è troppo limitante e non può comunicare l'intero significato di Torah. È un termine che include idee di istruzione, guida o insegnamento. E, in realtà, quasi sinonimo della parola « rivelazione ».

I. Il concetto chiave dell'Antico Testamento

I primi 11 capitoli del Genesi forniscono dati di ineguagliabile importanza. Essi sono un prologo alla storia specifica che iniziò con Abramo. Persino nella più conservatrice delle cronologie, essi occupano una quantità di tempo maggiore di tutto il resto della Bibbia messo insieme. Come ha affermato G. Ernest Wright, questi capitoli annunciano il tema unificatore della Bibbia. Mediante questo prologo, la chiesa ha imparato, ed insegnato, che Dio è il Creatore, che l'uomo è fatto all'immagine di Dio, che l'uomo è anche un peccatore decaduto da Dio, la cui civilizzazione è, in un certo senso, prodotta non di un servizio ubbidiente dato a Dio, ma di un

culto di se stesso, in aperta provocazione a Dio. Questi capitoli rivelano tipo di rapporto che Dio ha con noi e con il nostro mondo; egli è il nostro creatore e, quindi, il nostro Signore. Essi chiariscono anche il problema umano per cui Dio compì opere salvifiche ».⁸⁸

Gen. 1:1 ci introduce alla figura centrale dell'Antico Testamento: «Nel principio Dio... » La parola ebraica '*reshith*' (principio — da *rosh*, «il capo», «il primo») non significa solamente primo in ordine di tempo ma «capo», «cosa principale» in importanza. Realmente, e più esattamente, il concetto di Dio è la chiave sia delle Scritture che della teologia. La teologia, per definizione, implica priorità logica della dottrina di Dio. La religione può essere considerata psicologicamente, iniziando dalla condizione umana e dai bisogni dell'uomo. Ma l'approccio biblico è teologico perché dà importanza principalmente alla natura ed alle richieste di Dio.

H. Orton, Wiley, nella sua esauriente *Teologia Cristiana* in tre volumi, scrive: «Il primo compito della teologia è di stabilire e svelare la dottrina di Dio. L'esistenza di Dio è un concetto fondamentale nella religione, e, quindi, un fattore determinante nel pensiero teologico. La natura ascritta a Dio dà colore all'intero sistema. Fallire qui, significa fallire nell'intera ricerca della verità».⁸⁹

Nonostante il riconosciuto progresso della rivelazione divina nell'Antico Testamento, il concetto di Dio rimane essenzialmente lo stesso. A.B. Davidson scrive: «La mia impressione è che, persino nel più antico dei passi dell'Antico Testamento, nella sostanza si ritrovi lo stesso pensiero di Geova come appare nei profeti e nelle letterature più tardive ».⁹⁰

Alcuni studiosi hanno considerato la fede d'Israele in un solo Dio come il risultato di un lungo processo di evoluzione. Gli eventi della storia delle religioni, tendono a dimostrare il contrario. Le divinità divengono sempre più numerose e sempre più spesso se ne aggiungono delle altre al Pantheon e non diminuiscono con il tempo fino a lasciarne solo una. Insieme ai tanti, c'è sempre posto per qualcuno in più. L'evidenza ci spinge a credere ad un originale monoteismo in Israele piuttosto che ad un semplice particolarismo o enoteismo — l'adorazione di un solo Dio pur riconoscendone resistenza di altri. Gli scrittori biblici si riferiscono, tuttavia, agli dei pagani della mitologia. Essi usano la terminologia comune in riferimento ad altri dei senza tuttavia affermare la

⁸⁸ G.Ernest Wright and Reginald H.Fuller, *The Book of the Acts of God* (New York:Doubleday and Co.Inc. 1957), p.54.

⁸⁹ *Christian Theology* (Kansas City:Beacon Hill Press, 1940), 1:217.

⁹⁰ *Theology of the OT*, p.180.

propria fede nella loro esistenza — in modo molto simile alle allusioni che oggi si fanno nei confronti di Venere o Marte senza, per altro, credere al pantheon greco o romano.⁹¹

Non vi è nessun tentativo di provare l'esistenza di Dio nell'Antico Testamento. Tale idea non sarebbe mai venuta in mente ad un ebreo.⁹² La Bibbia, nelle parole di Alan Richardson, « è un libro di testimonianza e non di polemica... Un Dio la cui esistenza dovrebbe essere provata o resa più probabile mediante argomentazioni, non sarebbe l'Iddio della Bibbia. L'Iddio di Israele non è l'Essere Ultimo che appare alla fine di una lunga catena di ragionamento».⁹³ L'incredulità riflessa nell'Antico Testamento quando si afferma che gli uomini « non conoscono Dio » è tradotta in modo migliore « non avevano alcun riguardo per il loro Signore ». Pensare o dire nel proprio cuore: «Non c'è Dio» (1 Sam. 2:12; Salmi 10:4:14:1; 53:1; Ger. 2:8; 4:22) non è ateismo filosofico, ma un rifiuto morale. « Non conoscere Dio » significa « non curarsi affatto di Lui ».

Per questo motivo non vi sono «prove teiste» (argomenti a favore dell'esistenza di Dio), nell'Antico Testamento. Testi sulla natura, quali il Sal. 19:1-2, sottolineano le meraviglie del creato come qualcosa che ulteriormente si aggiunge alla conoscenza di Dio, ampliando ed approfondendo un concetto di divinità già conosciuto. Il pensiero procede da Dio alla natura piuttosto che dalla natura a Dio.

III. L'importanza dei nomi divini

Nell'Antico Testamento, i nomi di Dio, sono importanti per comprendere chi Egli è e ciò a cui assomiglia. I nomi divini hanno lo scopo di esprimere aspetti importanti della natura di Dio.

Per l'ebreo, i nomi erano descrittivi ed esprimevano dei significati; non erano mai usati per distinguere semplicemente una persona da un'altra. Il nome di una persona era una specie di « alter ego ».⁹⁴ Personificava l'essenza peculiare, la sua qualità, un elemento essenziale nella sua personalità.⁹⁵ Il nome di una persona era quasi l'equivalente del suo essere e della sua

⁹¹ *Ibid.*, pp.63-67; Gelin, *Key Concepts of the OT*, pp.22-24.

⁹² Jacob, *Theology of the OT*, pp.37-38.

⁹³ *Preface to Bible Study*, p.40; citato da J.K.S.reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible* (London: Methuen and Co. Ltd, 1957), p.269.

⁹⁴ Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:207.

⁹⁵ Thomson, *OT View of Revelation*, p. 187.

individualità.⁹⁶ «La natura di una persona o di un oggetto è espressa dal nome». «Il nome di una cosa è il marchio della sua natura ed esprime ciò che provoca la sua natura».⁹⁷

Il nome di un uomo potrebbe rappresentare un ideale mai da lui raggiunto; può essere molto più di ciò che egli è in realtà. Il nome di Dio, invece, non può mai pienamente descrivere la Sua natura. Tuttavia, nonostante questi limiti, i nomi dati alla Divinità sono dei dati teologici importanti. Persino il termine *shem* (nomi ha un significato particolare quando è usato per Dio. Il nome di Dio è, in realtà, la somma di tutta la Sua autorivelazione. È così usato nel Salmo 8:1: “O Eterno, Signor nostro. Quant’è magnifico il tuo nome in tutta la terra! (cf. anche v.9 e 89:12). La benedizione Levitica di Num. 6:22-27 pone o « dispone » il nome dell'Eterno sul popolo assicurandolo della Sua presenza.⁹⁸ « L'Eterno parlò ancora a Mosè , dicendo: Parla ad Aaronne e ai suoi figliuoli, e di loro: Voi benedirete così i figliuoli di Esraele: direte loro: l’Eterno ti benedica e ti guardi! L’Eterno faccia risplendere il suo volto su te e ti sia propizio! L’eterno volga verso te il suo volto, e ti dia pace! Così metteranno il mio nome sui figliuoli d’Israele, e io li benedirò (vv. 23-27).

Il nome dell'Eterno è anche un modo per indicare la presenza di Dio. Le tribù dovevano adorare «nel luogo che l'Eterno il vostro Dio, avrà scelto fra tutte le vostre tribù, per mettervi il suo nome; e quivi andrete, quivi recherete i vostri olocausti e i vostri sacrifici, le vostre decime, quel che le vostre mani avranno prelevato» (Deut. 12:5-6; cf. anche 1 Re 8:29; Isa. 18:7; Ger. 7:12). Invocare il nome dell'Eterno significa invocare Dio stesso ed esprimere, così, l'essenza del culto. Ai giorni di Enosh, figliolo di Seth, «gli uomini cominciarono ad invocare il nome dell'Eterno» (Gen. 4:26). Abramo costruì un altare presso Bethel al suo primo arrivo in Palestina «ed invocò il nome dell'Eterno» (12:8; cf. pure 13:4; 21:33; 26:25; 1 Re 18:24).

Tale nome è santo (Lev. 20:3; 22:2.32; 1 Cron. 16:10 e spesso nei Salmi). Non deve essere pronunciato invano (Es. 20:7; Deut. 5:11). «Proclamare il nome dell'Eterno» significa affermare ciò che Dio è (Es. 33:19; 34:6-7). Parlare (Deut. 18:22; 1 Cron. 21:19), benedire (Deut. 21:5; 2 Sam. 6:18), o agire (1 Sam. 17:45; Sai. 118:10-12) nel nome dell'Eterno significa parlare, benedire o agire con la Sua autorità e potenza.

Vi sono diversi nomi specifici da considerare, ma due dei più importanti sono presenti nei primi tre capitoli del Genesi. A.B. Davidson scrive: «Si scoprirà, io penso, che tutte le altre

⁹⁶ J.Barton Payne, *The Theology of the Older Testament*, (Grand Rapids, Mich. Zondervan Publishing House, 1962), p. 144.

⁹⁷ Sauer, *Dawn of Worlds Redemption*, p.187.

⁹⁸ Eichrodt, *Theology of the OT*, p.207.

designazioni di Dio, tutte le altre asserzioni nei suoi rispetti, e tutti gli altri attributi a Lui assegnati, possono essere compresi nell'uno o nell'altro dei due nomi dati a Dio nei capitoli di apertura della Genesi». ⁹⁹ Questi nomi sono Elohim (Dio; Gen. 1-23) e Jahveh (L'Eterno; Gen. 2:5 ss.).

III. L'Iddio Creatore

La teologia dell'Antico Testamento inizia dove inizia la Bibbia, cioè con l'Iddio Creatore di Gen. 1:1 «Nel principio Iddio...». La Bibbia, nelle prime sue pagine, risponde alla domanda « Chi è Dio? » affermando che: «Dio è il Creatore dei cieli e della terra e di tutto ciò che è in essi ».

«Nel principio... » si riferisce specificatamente all'origine dell'universo finito. La Bibbia parla di realtà «prima della fondazione del mondo» e di «gloria... prima che il mondo fosse » (Giov. 17:24; 17:5; cf. Ef. 1:4; Tito 1:2; 1 Piet. 1:20). Come ha ben riassunto Francis Schaeffer: «Qualcosa esisteva prima della creazione e questo qualcosa era personale e dinamico; il Padre amava il Figliolo; vi era un piano; vi era comunicazione ed erano fatte delle promesse prima della creazione dei cieli e della terra». ¹⁰⁰

A. Elohim ed El.

Il termine tradotto «Dio» (in tutto l'Antico Testamento, in ogni traduzione italiana) è Elohim. Elohim lo ritroviamo circa 2550 volte nell'Antico Testamento ebraico. È usato per designare il vero Dio vivente più di 2200 volte. È usato circa 245 volte per descrivere divinità pagane, angeli o uomini di livello superiore. ¹⁰¹

Elohim è la forma plurale, il cosiddetto «pluralis maiestatis» (plurale di maestà). Il Davidson afferma: «Nelle lingue semitiche il plurale viene usato per elevare l'idea del singolare». ¹⁰²

La derivazione e il significato originale di Elohim è incerto. La radice *El* è comune ad altre lingue semitiche come l'assiro, il fenicio e l'aramaico. Si pensa che significhi «essere forte», «il forte», «essere in prima linea», «il Capo». Quando è usato come nome comune, come in Gen. 31:29, è tradotto con il termine «potenza». ¹⁰³

⁹⁹ *Theology of the OT*, p.83; cf. Saur, *Dawn of World Redemption*, p.187.

¹⁰⁰ Francis Schaeffer, *Genesis in Space and Time* (Downers Grove, Ill. Intervarsity Press, 1972), p.18.

¹⁰¹ Robert Baker Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich. William Eerdmans Publishing Company, 1956 ristampa del 1897, seconda ed.), p. 19.

¹⁰² *Theology of the OT*, p.99. C'è chi ha intravisto in questo caso, come negli altri nomi plurali di Gen. 1:26; 3:22 e Is. 6:8, accenni alla Trinità.

¹⁰³ C.F. Burney, *Outlines of Old Testament Theology* (New York: Edwin S. Gorham, 1902), p. 11-18.

Quando il singolare *El* è usato per Dio, è quasi sempre modificato da qualche altro termine; per esempio, « Dio Altissimo » (*El Elyon* in Gen. 14:18-20, 22; Num. 24:16; Dan. 3:26 — di solito pronunciato dai non ebrei); « Dio onnipotente » (*El Shaddai* in Gen. 17:1 e frequentemente nella letteratura patriarcale); « l'Eterno Dio » (*El Olam* in Gen. 21:33); « L'Iddio vivente » (*El Chay* in Deut. 5:26) « L'Iddio misericordioso » (*El Rahum* in Es. 34:6); e « l'Iddio che vede » (*El Roi* in Gen. 16:13).

El lo ritroviamo spesso in nomi di persone o luoghi: « Israel » (Dio lotta), Betel (Casa di Dio), Emmanuel (Dio con noi), Gioele (Geova è Dio), ecc. La forma singolare *Eloah*, è usata 41 volte in Giobbe ma raramente altrove.

B. *El Shaddai*.

Due nomi composti usati per *El*, sono alquanto importanti e degni di nota. Uno di questi, *El Shaddai*, « Dio Onnipotente », lo ritroviamo in Gen. 17:1 nella chiamata di Dio rivolta ad Abramo perché egli cammini davanti a Lui e sia perfetto. La frase è ripetuta quattro volte in Genesi (28:3; 35:11; 43:14; 48:3), una volta in Esodo (6:3) come il nome con cui Dio era stato principalmente conosciuto dai patriarchi, e una volta in Ezechiele (10:5). *Ha-Shaddai* (l'Onnipotente), tuttavia, è ripetuto 42 volte; tre volte rispettivamente nel Pentateuco e nei Profeti e, per il resto delle volte, nella letteratura poetica, più frequentemente in Giobbe. È sempre usato in riferimento al vero Dio. Come per altri termini ebraici dell'Antico Testamento, l'esatta derivazione di *Shaddai* non è conosciuta. Tutte le spiegazioni suggerite hanno un'idea in comune, « quella di potenza: potenza che protegge e benedice (Gen. 17:1, Giob. 8:5; Sai. 91:1) o potenza che punisce (Giob. 5:17; 6:4; 21:20; Isa. 13:6) ». ¹⁰⁴ Quando usato col significato di protezione e benedizione, si ha in mente, particolarmente, l'idea di Dio come Colui che dona abbondantemente. ¹⁰⁵

C. *El Chay*.

L'espressione « Iddio vivente » (*El Chay*) è presente 14 volte nell'Antico Testamento (Deut. 5:26; Gios. 3:10; 1 Sam. 17:26,36; 2 Rè 19:14,16). Inoltre, espressioni quali « l'Eterno vive » e « com'è vero che io vivo, dice l'Eterno », sono relativamente frequenti (Num. 14:21,28; Deut. 32:40; e spesso nei libri storici). Per certi versi, *El Chay*, è la designazione più caratteristica del vero Dio nell'Antico Testamento come nel Nuovo Testamento. « Dio, che è l'Iddio vivente, non è mai, semplicemente, il modo più alto dell'esistenza, ma Egli è sempre attivo, ed attivo nell'intera vita

¹⁰⁴ Thompson, *OT View of Redemption*, pp. 52-53.

¹⁰⁵ Girlestone, *Synonyms of the OT*, p.32.

dell'uomo. La vita è caratteristica essenziale del Dio vivente. Egli è il Creatore e Colui che sostiene tutto, Sovrano sopra tutto, benedetto per sempre ».¹⁰⁶

Elohim, quindi, generalmente, porta con sé il significato di forza, potenza, capacità. È il termine appropriatamente usato per descrivere l'opera della creazione in Gen. 1:1-2:3. *Elohim* è Dio creatore che crea ogni cosa mediante la parola della Sua potenza. Egli è la fonte ed il fondamento di ogni realtà. Proprio nelle sue prime pagine, la Bibbia rifiuta sia il panteismo filosofico (l'insegnamento che Dio e l'intero universo siano identici) ed il deismo (la teoria che Dio ha creato l'universo e poi l'avrebbe lasciato in balia delle sue leggi impersonali). Dio non si identifica con il Suo universo poiché questo è opera delle Sue mani. Dall'altro lato, l'universo non potrebbe esistere isolato dalla potenza creatrice e sostenitrice di Dio. «I cieli e la terra» (Gen. 1:1) corrispondono a ciò che noi chiamiamo «universo», il regno finito e materiale degli esseri fisici e psichici.

Nello stesso modo in cui l'esistenza di Dio non fu mai posta in dubbio dall'ebreo, così della Sua attività creatrice non si è mai dubitato. Ogni sezione maggiore dell'Antico Testamento contiene una tale enfasi. Genesi, i Salmi ed Isaia, in modo particolare, sottolineano l'evento della creazione divina — non come se si difendesse una dottrina, ma come se si spiegasse l'inizio della storia dell'uomo dando lode ed esprimendo fede nel continuo controllo del mondo da parte di Dio. «L'ordine della natura è semplicemente l'espressione della saggezza divina».¹⁰⁷

Il racconto della creazione non è propriamente considerato di natura mitologica. Non contiene traccia di ciò che gli studiosi hanno affermato, in modo sempre più crescente, essere l'essenza del mito, cioè la ripetizione rituale. Come ha scritto Jacob: «Il mito vive solamente nella misura in cui è ripetuto e attualizzato nel rituale. Così il mito babilonese della creazione era recitato e rappresentato nella Festa del Nuovo Anno, poiché ogni anno si doveva celebrare la potenza cosmica di Marduk se si voleva assicurare la prosperità degli uomini e delle cose, e soprattutto quella di Babilonia di cui Marduk era la divinità nazionale.

Per Babilonia — e questo è un caso comune ad altre civiltà — la creazione, rimanendo limitata al dominio del mito e del rituale, non poteva divenire il punto di partenza di un processo storico, così il mondo degli dei e la realtà storica, rimasero chiusi l'uno all'altro. Per Israele, invece, la creazione segna un inizio. La parola *reshit* («Nel principio» — Gen. 1:1) è un intero programma

¹⁰⁶ Thompson, *OT View of Revelation*, pp. 81-82.

¹⁰⁷ Schultz, *OT Theology*, 2:180-182.

d'azione, poiché dimostra che il piano di Dio nella storia ha la creazione come suo punto di partenza.¹⁰⁸

E. Il Racconto della creazione.

Pur se il racconto della creazione, nella Bibbia, non è mitologico, tuttavia non lo si può neanche considerare di tipo cosmologico o scientifico. Non ha lo scopo di rispondere alla domanda «Da dove viene il mondo?». Intende, invece, rispondere alla domanda «qual è il significato della storia, che sempre più si rivela, del popolo di Dio?». In altre parole, «la creazione, nell'Antico Testamento, non appartiene alla sfera delle scienze naturali, ma alla storia dell'uomo».¹⁰⁹ L'intelletto non trova miglior risposta alla domanda sulle origini di Gen. 1:1 e, cioè, «Nel principio Dio creò il cielo e la terra ». Se oggi esiste qualcosa, deve esserci sempre stata qualcosa di per se esistente, non derivata, il fondamento ontologico di tutta a realtà. Il tempo, lo spazio, la materia, la forza, il movimento e la legge, sono stati tutti suggeriti per questo ruolo - singolarmente ed in combinazione varia, ma l'elezione di uno o di tutti questi, ci costringerebbe a concludere che il più alto sia sorto dal più basso e che l'irrazionale abbia dato origine al razionale, ad esseri autocoscienti. Tale conclusione richiede più credulità alle nostre menti che la semplice affermazione delle prime parole del Genesi.

Vi sono quattro punti riassuntivi da notare in ciò che H. Orton Wiley ha chiamato « l'Inno della Creazione » o « Il poema dell'inizio».¹¹⁰

1. L'esistenza dell'universo è dovuto all'atto creativo di un Dio intelligente, onnipotente, personale. L'ordine fisico non è eterno e spontaneo. I suoi processi sistematici e ordinati, non sono dovuti al caso.

¹⁰⁸ *Theology of the OT*, pp. 138-139.

¹⁰⁹ Kohler, *OT Theology*, p. 89. È un errore porre la Bibbia e la scienza in opposizione tra di loro. Le prospettive sono completamente differenti. La scienza si interessa dell'uomo fisico sottoposto alla legge fisica, un'idea alquanto sconosciuta all'Antico Testamento, in cui i principi morali sono linee d'interpretazione. Cf. Davidson, *Theology of the OT*, p. 496. Agostino, nel quarto secolo dell'era cristiana, scrisse: «È improprio e dannoso, per un cristiano, parlare di tali argomenti come se fosse autorizzato dalla Scrittura e parlarne così stoltamente che il non credente, osservando la stravaganza dei suoi errori, non può fare a meno di riderne. Il vero problema non è tanto che l'uomo sia deriso per i suoi errori grossolani, ma il ritenere che gli scrittori biblici abbiano insegnato tali cose e sono, perciò, condannati e respinti, quali ignoranti, dalle persone fuori della chiesa, con grave perdita di quelli la cui salvezza ci sta molto a cuore... Essi trovano un membro del corpo cristiano palesemente in errore su un argomento che loro stessi conoscono bene; e, in cima a tutto ciò, vedono come egli cerchi di convalidare le sue opinioni infondate mediante l'autorità della Santa Bibbia. Come conseguenza, essi considerano le Scritture di poca autorità su argomenti da loro conosciuti mediante l'osservazione o l'evidenza indiscutibile. Possono mai, quindi, fidarsi delle Scritture circa la resurrezione dei morti, la speranza della vita eterna, e il Regno dei cieli? ». Citato da J. Edwin Orr in *One hundred Questions about God*, Calif., Regal Books, 1966), p. 82.

¹¹⁰ *Christian Theology*, 1:449-454.

2. Sono menzionati due tipi di attività divina. La prima, e la creazione immediata (Gen. 1:1, 21, 27). Il verbo ebraico *bara*, viene usato esclusivamente per l'opera di Dio.¹¹¹ Significa «portare all'esistenza ciò che prima non era». Driver dice che il verbo ebraico qui «nella semplice coniugazione... è usato esclusivamente per Dio, e denota ... la produzione di qualche cosa fondamentalmente nuova, per l'esercizio di una potenza originatrice sovrana, sia trascendente che posseduta dall'uomo».¹¹²

Jacob ha scritto: « Il termine specifico, per l'atto creativo di Dio non è stato preso in prestito dal linguaggio antropomorfo: il verbo *bara*, sia nella forma *al* che *Niphal* (attivo e passivo), e usato solamente per Dio e designa un'attività peculiare di Dio e di Lui soltanto».¹¹³

Jarislav Pelikan richiama l'attenzione sul parallelo neotestamentario: «Il verbo usato per creare nel primo verso della Bibbia è *bara*. Lo stesso verbo è usato per designare l'azione divina di Dio in altri passi del Pentateuco (Es. 34:10; Num. 16:30). Tutti gli usi del verbo accreditano questa generalizzazione: *bara* ha sempre Dio come soggetto e mai le creature. Lo stesso accade con *ktizein*, il verbo usato dal Nuovo Testamento per tradurre *bara*. A volte *ktizein* si riferisce alla costituzione originale del mondo; a volte si riferisce all'azione di Dio nella storia, specialmente alla venuta di Cristo intesa come la « nuova creazione ». Ma sempre si riferisce ad un'azione il cui attore principale è Dio, sebbene l'azione si realizzi mediante agenti creati ».¹¹⁴

Il secondo tipo di attività divina descritta in Genesi 1 è quella di «formare». Ciò è indicato da verbi quali «fare», «fatto» (*asah*), o semplicemente «sia» (*ichi*). Questi termini implicano il dare forma o modellare un materiale già esigente. Un tipo intermedio di formazione è quello implicito nei comandi di Gen. 1:11-20 e 24, «che ci siano le acque», e «che apparisca l'asciutto».¹¹⁵ Oltre agli atti creativi menzionati in Gen. 1:1, 21, 27 vi sono altri sette atti formativi ben ordinati:

a. L'origine della luce cosmica (1-3).

¹¹¹ George A.F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1959), p.110.

¹¹² Citato da John Wick Bowman, *Profetic Realism and the Gospel* (Philadelphia:The Westminster Press, 1955), p.85.

¹¹³ *Theology of the OT*, pp.142-143.

¹¹⁴ «The Christian Intellectual», *Religious Perspectives*, vol.14 (New York:Harper and Row, 1965), p.40.

¹¹⁵ Oltre a *bara* e *asah*, due altri termini vengono adoperati per descrivere l'origine della vita sulla terra: *yatsar* (formare, Amos 4:13; Is. 43:1; 45:18) e *kun* (stabilire, Is. 45:18; Ezech. 28:13). Tutti i quattro termini si trovano in Is. 45:18: «Poiché così parla l'Eterno che ha creato (*bara*) i cieli, l'Iddio che ha formato (*yatsar*) la terra, l'ha fatta (*asah*), l'ha stabilita (*kun*), non l'ha creata (*bara*) perché rimanesse deserta, ma l'ha formata (*yatsar*) perché fosse abitata». Cf. Lehman, *Biblical Theology*, 1:48-49.

b. La creazione del firmamento del cielo. Allo stesso tempo, le acque furono riunite in oceani e laghi ed apparve la terra arida (1:6-10).

c. L'inizio della vegetazione (1:11-13).

d. L'apparizione di corpi solari — forse mediante lo schiarimento delle nebbie acquose che circondavano la terra?

e. La vita nelle acque e nel cielo (1:20-23).

f. La vita sulla terra (1:24-25).

g. Il corpo umano che, insieme all'atto creativo di 1:27 e la vita infusa di 2:7, ha condotto al suo apice l'intera epoca creativa raggiungendo il suo scopo (1:26).

3. Gli atti creativi e formativi di Dio (cf. “creata e fatta,” 2:3) avvennero in forma temporale. Il termine ebraico *yom*, qui tradotto «giorno» (nella versione inglese ed italiana) è usato 1480 volte nell'Antico Testamento. È tradotto da più di 50 parole diverse a secondo del contesto e può significare «tempo», «vita», «oggi», «età», «per sempre», «continuamente», e «in perpetuo».

Wiley ha scritto: «La migliore esegesi ebraica non ha mai considerato i giorni della Genesi come giorni solari, ma come pe-riodi di tempo di durata indefinita... E questo non è un significato - metaforico del termine, ma quello originale che significa «mettere fine a» o indica un «tempo in sé completo».¹¹⁶ Che *yom* nel contesto del racconto della creazione non si debba necessariamente considerare un periodo di 24 ore lo si può dedurre dal suo uso in 2:4 che intende coprire l'intero intervallo di tempo di sei periodi. Non vi è motivo di dubitare del giudizio di Bernard Ramm, il quale a tal proposito afferma: «Il mondo creato in due bilioni di anni, è un miracolo tanto quello creato in 24 ore».¹¹⁷ Potrebbe, infatti, essere, un prodigio ancora più grande.

C'è chi ha tentato di riconciliare la credenza in giorni di 24 ore letterali in Genesi 1 con la persistente evidenza nella scienza riguardante l'età della terra, supponendo un intervallo tra i versi 1 e 2 ed aggiungendo che il versetto 2 significhi «la terra divenne informe e vuota». La difficoltà, come Lehman ha indicato, è che «non vi è alcun valido fondamento esegetico per tradurre il verbo *hayithah* (era) con divenne (Gen. 1:2)». In ebraico come in greco, «essere» e «divenire» rappresentano delle idee distinte tra di loro. Il verbo «essere» indica persistenza nell'esistenza. Il verbo «divenire» suggerisce il cambiamento da una cosa o forma all'altra. Non vi è alcuna

¹¹⁶ *Christian Theology*, 1:456; Cf. Lehman, *Biblical Theology*, 1: 48-49.

¹¹⁷ *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publ. Co., 1954), p.225.

giustificazione per tradurre il verbo «essere» col significato di «divenire». La teoria dell'intervallo non ha fondamento sia in questo passo sia in qualsiasi altro luogo nelle Scritture.

4. Lo Spirito di Dio è indicato come l'Agente divino che ha portato ordine nel caos primordiale: «E lo Spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque» (1:2). Nel Sal. 104:30, ci viene detto che l'Eterno comunica il Suo Spirito, alla nascita, alle creature individuali. Giobbe 26:7-13 descrive la creazione dell'ordine fisico con parole altamente poetiche. Lo scrittore nota che è mediante lo Spirito (“soffio” nella versione Riv.) di Dio che gli oggetti creati sono «completati» o «abbelliti». Mentre la dottrina biblica dello Spirito trova la sua definizione solo nel Nuovo Testamento, la verità che doveva poi essere rivelata, era salvaguardata dal modo in cui gli scrittori dell'Antico Testamento parlavano dello Spirito di Dio o dello Spirito dell'Eterno.

Sono stati tracciati dei paralleli tra il racconto del Genesi della creazione e la cosmogonie di alcune altre antiche culture. Ma W.F. Albright aveva senza dubbio ragione quando scrisse: «Il racconto della creazione è unico nella letteratura antica. Indubbiamente riflette un punto di vista monoteistico progredito, con una sequela di fasi creative così razionali, che la scienza moderna, pur mantenendo lo stesso linguaggio e lo stesso schema di idee, con cui affermare le proprie conclusioni, non potrebbe mai migliorare. Infatti, cosmogonie moderne e scientifiche, mostrano una scorcertante tendenza ad essere di vita breve, e c'è veramente da dubitare che la scienza abbia mai eguagliato la storia biblica».¹¹⁸

Nel dibattito tra scienza e Bibbia, spesso si trascura il fatto che l'interesse delle Scritture è teologico e non cosmologico. La dottrina della creazione non è un tentativo di spiegare l'universo; il suo scopo è di porre il fondamento per la storia della salvezza che seguirà. Stephen Neiff ha scritto: « Non può esserci una valida teologia della redenzione, anzi non vi può essere assolutamente teologia, se non quella fondata sulla valida dottrina della creazione».¹¹⁹

IV. L'Iddio del Patto

Oltre ad Elohim nel racconto della creazione di Gen. 1:1-2:3, un altro nome viene aggiunto in 2:4-3:24. E il nome sacro Jahveh, conosciuto come «Tetragrammaton» per le sue quattro consonanti ebraiche *JHVH*. Jahveh è usato estesamente da 4:1 per tutto l'Antico Testamento sia da solo che in unione con Elohim. Si trova circa 6800 volte nelle Scritture ebraiche.

A. Il Significato di Jahveh.

¹¹⁸ *The Old Testament and Archaeology, Old Testament Commentary*, ed. Herbert C. Alleman and Elmer E. Flack (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1948), p.135.

¹¹⁹ *Christian Holiness* (New York: Harper and Brothers, Publishers, 1960), p. 16.

Jahveh è un nome proprio e non un termine esprimente una classe. In inglese la KJV, la RSV, la ERV, la Berkeley, la NEB e la maggior parte delle versioni moderne, seguono la scia della tradizione giudaica espressa nella Septuaginta e la pratica neotestamentaria traducendo il nome con il termine «il Signore». Poiché in ebraico vi è un'altra parola per «Signore» (*adon, adonai*), quando si parla di *Jahveh* nell'originale, si usa tradurre tale nome con l'iniziale maiuscola. *Adonai* è tradotto con l'iniziale maiuscola quando è usato, come normalmente accade, per Dio.

Poiché il nome personale del vero Dio era ritenuto troppo sacro per essere pronunciato, l'abitudine giudaica, da tempo immemore, fu quella di leggere *Adonai* al posto di *JHVH*. La ASV traduce *Jahveh* con «*Jehova*». Il termine *Jehova* è adoperato sette volte nella KJV, e di queste, tre volte, il nome è composto (Gen. 22:14; Es. 6:3; 17:15; Giud. 6:24; Sal. 83:18; Is. 12:2; 26:4).¹²⁰ Moffat usa «l'Eterno» quando traduce *JHVH*.

Come nel caso di Elohim, l'esatta derivazione ed il significato di *Jahveh* sono stati lungamente discussi da studiosi della Bibbia. La parola, in se stessa, deriva dal verbo essere (cf. Es. 3:14; 6:2-3). Ad essa sono stati dati significati diversi:

1. Colui che è eterno e che ha esistenza propria, che non cambia; che ha origine propria, che dipende solamente da se stesso, «non sottoposto ad alcuna alterazione da potenze del mondo e dal tempo».¹²¹

2. Colui che causa l'esistenza o il divenire.¹²²

3. Colui che è presente e che sarà con il Suo popolo.¹²³

Questi significati non si escludono necessariamente a vicenda. Ognuno invece aggiunge qualcosa al ricco insegnamento dell'altro. I versetti in Esodo 3:13-14 e 6: 2-3 sono stati compresi, da alcuni, come se affermassero che il nome di *Jahveh* fosse stato conosciuto inizialmente da Mosè. Gen. 4:26, tuttavia, afferma che nei giorni di Enosh, figliolo di Seth, «s'incominciò a invocare

¹²⁰ *Jehovah* non è assolutamente una fedele traduzione di *JHVH*. In realtà, *Jehovah* non è un nome biblico. Fu creato dal Galatinus nel sedicesimo secolo. Questi unì le vocali di *Adonai* alle consonanti del Tetragrammaton. Cf. KNIGHT, *Christian Theology of the OT*, p. 50.

¹²¹ Schultz, *OT Theology*, 2:144; Burney, *OT Theology*, pp. 19-26; Kohler, *OT Theology*, p.43.

¹²² W.F. Albright, «Recent Discoveries in Bible Lands», *Young's Analytical Concordance to the Bible* (New York: Funk and Wagnalls Co., 1955), p.35.

¹²³ Martin Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant* (New York: Harper and Brothers, 1958), p. 53; Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 235-6; Jacob, *Theology of the OT*, p. 52; Knight, *Christian Theology of the OT*, pp. 44-5; Payne, *Theology of the Old Testament*, pp. 148; Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:189; GERARD VON RAD, *Old Testament Theology*, trad. D.M.G. Stalker (New York: Harper and Brothers Publishers, 1962) 1:180.

il nome dell'Eterno (*Jahveh*) ». Ciò che i versetti dell'Esodo intendono dire, è che, per la prima volta, il nome fu spiegato a Mosè. L'uso ebraico dimostra che il senso della domanda di Mosè non è «Chi sei tu? » o « Qual è il tuo nome? » ma « Che cosa esprime o nasconde il tuo nome? ».¹²⁴

A.B. Davidson sottolinea che *Jahveh* non è un nome ontologico ma redentivo. Esso esprime la fedeltà di Dio, la Sua perseveranza, l'intera idea del patto di salvezza umano-divino. Non svela la natura essenziale di Dio, ma il Suo rapporto con Israele, come Dio del patto.¹²⁵ J. Barton Payne scrive: «Tale nome (*Jahveh*) porta con sé il senso della vicinanza di Dio, del Suo interesse per l'uomo, della Sua rivelazione testamentaria redentrice. Mosè scelse *Elohim* come termine appropriato per Gen. 1:1-2:3 per esprimere la trascendenza di Dio sulla creazione, e scelse *Jahveh* per Gen. 2:4-25, per sottolineare l'immanenza di Dio nelle rivelazioni dell'Eden.¹²⁶ Un simile cambiamento di nomi, corrispondente ad una variazione dell'attività di Dio da redenzione generale a salvezza personale, appare nei versetti susseguenti di Genesi.¹²⁷

Jahveh lo si trova anche in combinazione con altri nomi e in nomi composti. Alcuni nomi composti sono usati per descrivere luoghi dove si sono verificati eventi significativi in cui Dio si rivelò. *Jehovah (Jahveh) Jireh*, «l'Eterno provvederà» (Gen. 22:14); *Jehovah (Jahveh) Nissi*, «l'Eterno è la mia bandiera» (Es. 17:15); *Jehovah (Jahveh) Shalom*, « l'Eterno è pace » (Giud. 6:24).

B. Nomi composti

Due nomi composti, non legati a luoghi, servono ad ampliare ed arricchire il significato di *Jahveh*. Uno è *Jahveh Mekaddishkem*, tradotto con «l'Eterno che vi santifica» (Es. 31:13), come in Lv. 20:8 «l'Eterno che vi santifica». Il nome ricorre 10 volte, nella forma «Io sono *Jahveh Mekaddishkem*» come se fosse pronunciato direttamente da Dio. Mosè fu istruito a «dire al popolo di Israele»; «Badate bene d'osservare i miei sabati, perché il sabato è un segno fra me e voi, per tutte le vostre generazioni affinché conosciate che io sono l'Eterno che vi santifica (*Jahveh Mekaddishkem*) » (Lv. 20:7-8; cf. Lv. 20:9-21; 21:9; Ez. 20:12-13; 37:23).

¹²⁴ Es.3.13; cf. Buber, *Moses*, p.48.

¹²⁵ *Theology of the OT*, pp. 45-58.

¹²⁶ Sauer, *Dawn of World Redemption*, p. 187.

¹²⁷ *Theology of the Older Testament*, p. 148. Questa è una spiegazione del passaggio da *Elohim* a *Jahveh* degna di essere considerata almeno quanto l'ipotesi documentaria (con il suo apparato J, E, D, P) che, ampiamente conosciuta, è ora criticamente valutata. Cf. Cyrus H.Gordon, «Higher Critics and Forbidden Fruit», in Frank E. Gaebelien, ed., *Christianity Today Reader* (New York: Meredith Press, 1966), pp. 67-73. Il Dr. Gordon, studioso giudeo, professore di Studi del Vicino Oriente e presidente del Dipartimento di Studi Mediterranei all'Università di Brandeis, critica moltissimo l'ipotesi documentaria.

Un secondo nome composto che per la prima volta troviamo in 1 Sam. 1:3 e poi 278 altre volte, è *Jahveh Sabaoth*, «l'Eterno degli eserciti». Occasionalmente, nei Salmi, ma raramente altrove, è reso con *Jahveh Elohim Sabaoth*, «l'Eterno Dio degli eserciti». Pur se la frase appare dapprima in Samuele, l'idea è molto più antica. La si trova in versetti dove Dio è descritto come generale d'Israele, il capo invisibile che combatte per e con il suo popolo (Es. 14:1-3; Gs. 5:14; Nm. 21:14). «L'Eterno degli eserciti» è «l'Eterno forte e potente, l'Eterno potente in battaglia» (Sal. 24:8,10). Gli angeli, i «figlioli di Dio», persino le stelle, sono incluse tra le schiere di Dio insieme agli eserciti d'Israele. Le schiere includono «tutte le forze terrestri e celesti, la natura (Gen. 2:1), la potenza militare (1 Sam. 4:4; cf. Sal. 44:9), le stelle (Deut. 4:19; cf. Sal. 33:6) e gli angeli (Gs. 5:14; 1 Re 22:19; cf. Sal. 103:21)». ¹²⁸ *Jahveh Sabaoth* è, quindi, un nome che esprime, in modo supremo, la sovranità di Dio. L'Antico Testamento abbonda di nomi umani in cui la radice *Jah* viene usata. Esempi, presi a caso, includono *Jehoida* (l'Eterno sa); *Jehu*, « l'Eterno è »; *Jotham*, «l'Eterno è giusto»; e il più significativo di tutti, *Joshua* «l'Eterno salva» o «l'Eterno il Salvatore — il nome che diverrà «Gesù» nel Nuovo Testamento greco.

C. *Adonai* (Signore).

Simile a *Jahveh* è il terzo nome più comune di Dio, *Adonai*. Tradotto «Signore», è usato riferito a deità, circa 340 volte. La radice, *Adon*, significa «maestro», «signore», «proprietario». *Adon* è usato normalmente per persone di alto rango o dignità, ma è applicato a Dio un buon numero di volte. *Adonai* è una forma più recente usata generalmente per Dio ma occasionalmente, come plurale per gli uomini.

Il significato speciale di *Adonai* è quello di indicare la dipendenza dell'uomo da Dio e il diritto divino di essere il padrone degli uomini. Il suo uso frequente con *Jahveh* (Es. 23:17; 34:23; Is. 1:24; 3:15; 10:16; Am. 8:1 e spesso in Ezechiele) dimostra che esso indica la divina signoria come, da solo, *Jahveh* non potrebbe fare. A motivo della difficoltà di tradurre « Signore Signore », la versione comune inglese usa «Signore Dio» per *Adonai Jahveh*. La ASV usa «Signore *Jehova*».

V. Antropomorfismi

La personalità divina, oltre ai nomi di Dio, è ancor più espressa dal ricorrere di ciò che viene indicato come «antropomorfismo» (da *morphos*, forma e *anthropos*, uomo). Sin dai primi capitoli, le Scritture abbondano di affermazioni su Dio prese dall'esperienza umana concreta e dalla natura umana. Si afferma che Dio parla (Gen. 1:3; 8:15), che riposa e siede (Gen. 2:2; Sal. 47:8), vede ed ascolta (Gen. 6:12; Es. 16:12), fiuta (Gen. 8:21; 1 Sam. 26:19); Dio accetta di scendere giù dal cielo

¹²⁸ Thomson, *OT View of Revelation*, p.56.

(Gen. 11:5) ed ha un viso e la schiena (Es. 33:20,23; Num. 6:25; Sal. 104:29). Dio si addolora (Gen.6:6), si adira (Es. 15:7), è geloso (Es. 20:5; 34:14 — o zelante per la Sua gloria),¹²⁹ odia il peccato (Dt. 12:31) e si rallegra (Dt. 28:63). Ci vengono date delle immagini grafiche dell'attività di Dio. Egli modella l'uomo dalla polvere della terra e soffia l'alito della vita (Gen. 2:7), pianta un giardino (Gen. 2:8), cammina nel giardino sul far della sera (Gen. 3:8), chiude la porta dell'arca (Gen. 7:16) ecc.

A. Metafora nell'antropomorfismo.

Molte espressioni antropomorfe sono chiaramente metaforiche. Le braccia di Dio rappresentano la sicurezza che offre il Suo patto (Dt. 33:27). Le Sue mani descrivono sia l'offerta abbondante, sia gli atti di giudizio (Esd 7:9; 1 Sam. 5:11). Contemplare il volto del Signore significa adorarlo veramente (Sal. 17:15). Il Suo volto «risplendente» su qualcuno, intende il Suo favore e la Sua benedizione (Nm. 6:25; Sal. 31:16). La lista potrebbe continuare e coprire virtualmente tutti gli antropomorfismi. La poesia può descrivere Dio come avente ali, penne, come una roccia, una fortezza, senza per questo intendere assolutamente un'interpretazione letterale di tali espressioni (Sal. 91:2,4).

L'antropomorfismo è stato considerato un crudo tentativo di «crearsi un Dio a propria immagine». Che tali antropomorfismi non fossero compresi letteralmente, ci viene indicato chiaramente da altri passi che rassomigliano Dio agli animali: all'aquila (Os. 8:1), al leone (Os. 11:10, Amos 1:2), al leopardo o all'orso (Os. 13:7-8), all'uccello (Sal. 17:8; 91:4) ecc. Altri passi affermano chiaramente che Dio non ha forma umana, percezioni sensitive o emozioni umane: «Dio non è un uomo perch'ei mentisca, ne un figlio d'uomo perch'ei si penta. Quando ha detto una cosa non la farà? » (Nm. 23:19). «Ma è egli proprio vero che Dio abiti cogli uomini sulla terra? Ecco, i cieli ed i cieli dei cieli non ti possono contenere; quanto meno questa casa che io ho costruita! » (2 Cron. 6:18; cf. 1 Sam. 15:29; Gb. 10:4; Sai. 121:4; Is. 40:28; Os. 11:9 ecc.).

B. Il valore religioso degli antropomorfismi.

Gli antropomorfismi non erano un tipo di espressione primitiva poi superata nel successivo periodo profetico. In realtà, è proprio il contrario. I profeti abbondano di calde, intime espressioni che sottolineano la vicinanza e la disponibilità di Dio.¹³⁰ «L'antropomorfismo non tenta di umanizzare Dio, ma... vuole avvicinare Dio all'uomo come persona vivente e piena di calore,

¹²⁹ Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp.153-154.

¹³⁰ Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:211-212.

preservando e rafforzando la vita religiosa».¹³¹ Com'è stato descritto da G. Ernest Wright: «Il linguaggio della fede è necessariamente antropomorfo, cioè, pieno di parole umane atte a descrivere la divinità... Tuttavia, tale linguaggio non è un lusso o un qualcosa di primitivo superato da studi successivi. Era ed è una necessità della fede. Il rapporto tra Dio e la gente e tra la gente e Dio non può essere espresso in alcun altro modo quando il patto, come chiave di comprensione è al centro della fede».¹³² Jacob ci ricorda che «una linea non sempre diritta, ma nondimeno continua, ci porta dall'antropomorfismo delle prime pagine della Bibbia all'incarnazione di Dio in Gesù Cristo».¹³³ L'idea di Dio nell'Antico Testamento è sempre religiosa e non filosofica o metafisica. Gli scrittori dell'Antico Testamento non avevano alcuna conoscenza, da un lato, del Dio moderno, impersonale, del panteismo religioso e, dall'altro, dello scientismo secolare. Dio, secondo loro, era una persona divina con intelligenza razionale, capace di scelta ed avente una meta; capace di ben valutare persone e cose. Sia la creazione che il patto sottintendono, perciò, un Dio personale. Nella creazione, Dio è contrapposto all'ordine creato come ragione auto-cosciente e come volontà morale, libera e saggia. Nel patto, allo stesso modo, vi è un rapporto da Persona a persona. Hermann Schulz, a tal proposito, scrive: «In contrasto al materiale, cioè, all'essere bisognoso e dipendente, bramoso di delizia e soddisfazione esteriore ben definita, Dio è spirituale, Elohim: cioè perfetto, indipendente, di nulla bisognoso. Egli è l'Iddio vivente, l'Iddio della vita, in cui la vita è presente come proprietà, come inalienabile proprietà (Dt. 5:26; 32:40; Ger. 10:10)».¹³⁴

La lingua ebraica è ricca di espressioni concrete ma manca di astrazioni. Gli uomini dell'Antico Testamento parlavano e pensavano in modo concreto piuttosto che in modo astratto ma ben riconoscevano i limiti dell'antropomorfismo e la proibizione contenuta nel secondo comandamento lo dimostra (Es. 20:4). Ogni rappresentazione del divino venne, perciò, proibita per cui, quando essi adoperavano degli antropomorfismi, li interpretavano simbolicamente come tanti altri riferimenti biblici rivelano.¹³⁵

¹³¹ Paul Heinisch, *Theology of the Old Testament* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1950), p. 67.

¹³² *The Book of the Acts of God* (New York: Doubleday and Co. Inc. 1957), p. 93.

¹³³ *Theology of the OT*, p.32.

¹³⁴ *OT Theology*, 2:112. Cf. anche p. 103 e s.

¹³⁵ Jacob, *Theology of the OT*, pp. 41-42; Thomson, *OT View of Revelation*, p. 84.

L'uomo dell'Antico Testamento era sempre cosciente della verità affermata da Isaia: «Poiché i miei pensieri non sono i vostri pensieri, ne le vostre vie sono le mie vie, dice l'Eterno. Come i cieli sono alti al di sopra della terra, così sono le mie vie più alte delle vostre vie, e i miei pensieri più alti dei vostri pensieri » (Is. 55:8-9).

CAPITOLO 3 –

LA NATURA DELL'UOMO

La Bibbia si volge, immediatamente, dalla sua considerazione di Dio e della creazione, alla natura ed al significato dell'uomo. La Scrittura è la Parola di Dio e la Parola riguardante l'uomo. Nella Genesi due capitoli sono dedicati alla creazione e 12 ad Abramo per cui si può difficilmente considerare esagerata l'importanza di una chiara comprensione della natura umana.

La verità riguardante la natura e il destino dell'uomo è cruciale nelle grandi lotte dell'ultimo terzo del ventesimo secolo. Le «ideologie» di cui noi sentiamo spesso parlare, sono, in realtà, risposte antropologiche alla domanda biblica «Chi è l'uomo?» (Gb. 7:17; Sal. 8:4; 144:3).¹³⁶

Le interpretazioni secolari moderne dell'uomo, nella loro valutazione della natura umana, sono errate perché oscillano dall'eccessivo ottimismo all'eccessivo pessimismo. L'idea biblica dell'uomo, perfettamente realistica, pone in equilibrio sia la dignità che la degradazione della creatura che è, nelle parole di Francis Thompson, affine alla terra ed al cherubino. Un vecchio psicologo ben conosciuto ha scritto: «Il libro più grande e più autentico sulla personalità dell'uomo è ancora la Bibbia, e le scoperte fatte dagli psicologi hanno piuttosto confermato che contraddetto la codificazione della personalità lì descritta».¹³⁷

I. Termini generali indicanti l'uomo

L'Antico Testamento adopera quattro termini maggiori per designare la specie umana ed i suoi membri. Non sono termini tecnici, usati con rigida coerenza, ma riflettono forme di significato chiaramente distinguibili.

1. Il termine più importante riguardante l'uomo è *Adam* (Gen. 1: 26-27; 2-5; 7-8; per un totale di 15 volte in Gen. 1:26-3:14). *Adam* deriva da *adamah*, terra, e sottolinea l'origine del corpo, il suo destino e la fine della sua vita: « E l'Eterno Iddio formò l'uomo (ebr. *Ha-adam*, «l'uomo») dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito vitale, e l'uomo (*ha adam*, «l'uomo») divenne un'anima vivente» (Gen. 2:7). «Mangerai il pane col sudore del tuo volto finché tu ritorni nella terra (*ha-adamah*) donde fosti tratto; perché sei polvere ed in polvere ritornerai»

¹³⁶ J.S. Whale, *Christian Doctrine* (New York: The Macmillan Co. 1942), p.35.

¹³⁷ Henry C.Link, *The Return to Religion* (New York: The Macmillan Co., 1937), p.103.

(Gen. 3:19). Nella Bibbia ebraica, *adam* compare come un nome personale da Gen. 3:17 in poi. La KJV traduce *ha-adam* (l'uomo) con Adamo da 2:19 in poi.

2. *Ish* (Gen. 2:23-24; 4:1) esprime l'idea dell'uomo nell'esercizio del suo potere di volontà e di scelta. È il termine usato nel matrimonio. L'uomo è *l'ish* o il marito di colei che ha scelto. *Ish* compare in nomi composti: *ish hosheth*, uomo di vergogna; *ishhod*, uomo di celebrità; *ishtoh*, uomo di Tob.

3. *Enosh* (Gen 6:4; 12:20) rappresenta l'opposto di *ish* e indica l'uomo nella sua debolezza e..mortalità. È un termine che si trova spesso in parallelo con *adam* negli scritti poetici: «Che cos'è l'uomo (*enosh*) che tu n'abbia memoria e il figliuol dell'uomo (*bene adam*) che tu ne prenda cura? (Sal. 8:4). «Tu fai tornare i mortali (*enosh*) in polvere e dici: Ritornate, o figliuoli degli uomini (*bene adam*)» (Sal. 90:3; cf. Gb. 10:4-5).

4. *Geber*, come *ish*, sottolinea la forza ed è spesso usato per distinguere l'uomo dalla donna o dal bambino. Giurando di trattenerne le donne e i bambini, faraone propose a Mosè: «Andate voi uomini (*geherim*) e servite l'Eterno; poiché questo è quel che cercate » (Is. 10:11). Il popolo d'Israele era «un numero di circa seicentomila uomini a piedi, senza contare i fanciulli » (Es. 12:37).

Proprio i termini adoperati per descrivere l'uomo, esprimono la tensione dell'Antico Testamento tra l'umiltà e l'onore della condizione umana. L'uomo nella sua umiltà è *adam*, *enosh*. Nella sua dignità ed onore è *ish e geber*. Jacob commenta: «Fianco a fianco all'affermazione sulla natura effimera e limitata, l'Antico Testamento proclama incessantemente l'eminente dignità a lui conferita a motivo della sua associazione con Dio». ¹³⁸ «Tale connessione - continua Jacob - non è una relazione di parentela; l'uomo non è un dio decaduto; egli non è, come nel mito babilonese, composto, in parte, di sostanza divina; egli è creato da Dio come creatura autonoma ed indipendente a cui è affidato, essendo l'immagine di Dio, il dominio su tutto il resto del creato». ¹³⁹

II. La psicologia dell'Antico Testamento

Molti termini specifici, nell'Antico Testamento, sono usati per indicare ciò che compone la personalità umana.

1. L'elemento materiale è chiamato polvere (*aphar* anche tradotto «terra», «cenere», «suolo»). Gen. 2:7 è il verso chiave nell'antropologia dell'Antico Testamento: «L'Eterno Iddio

¹³⁸ Jacob, *Theology of the OT*, pp. 156-157.

¹³⁹ *Ibid.*, p.152.

formò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito vitale, e l'uomo divenne un'anima vivente». Preso dalla polvere, il corpo è destinato a ritornare alla polvere (Gen. 3:19; Giob. 34:15; Sal. 30:9; Ec. 3:20; 12:7).

Oltre al suo uso in relazione al corpo, *aphar* è adoperato nell'Antico Testamento per descrivere un largo numero («come la polvere della terra in moltitudine») e per parlare della umiliazione, debolezza e bisogno («polvere e cenere»). Insieme ad *adamah*, *aphar* è anche utilizzato per il mondo fisico (Gen. 26:15; Gb. 8:19; 19: 25; 28:2...).

2. La polvere infusa con l'alito (*neshamah*) diviene carne (*basar*). *Neshamah*, con il termine «spirito» (*ruach*), spesso usati insieme, indica l'aspetto fisico della vita. L'uomo non è *neshamah*, ma lo possiede.¹⁴⁰ L'alito è qualcosa che Dio dà all'uomo (Gen. 2:7; Gb. 12:10) e toglie: «Tu nascondi la tua faccia, essi sono smarriti; tu ritiri il loro fiato, ed essi muoiono e tornano nella loro polvere» (Sal. 104:29). Sia l'uomo che le bestie hanno respiro. Del diluvio si riporta che «però ogni carne che si muoveva sulla terra; uccelli, bestiame, animali selvatici, rettili d'ogni sorta striscianti sulla terra e tutti gli uomini. Tutto quello ch'era sulla terra asciutta ed aveva alito di vita nelle sue narici, morì» (Gen. 7:21-22; cf. Ec. 3:19). *Neshamah* ha un significato molto vicino a quello che noi chiamiamo fenomeno fisico della vita. Nella visione di Ezechiele della valle con le ossa secche, persino dopo che la carne fu riattaccata agli scheletri, non c'era in essi spirito alcuno. «Allora egli mi disse: Profetizza allo spirito, e dì allo spirito: Così parla il Signore, l'Eterno: Vieni dai quattro venti, o spirito, soffia su questi uccisi e fa che rivivano. Ed io profetizzai, com'egli m'aveva comandato; e lo spirito entrò in essi, e tornarono alla vita e si rizzarono in piedi; erano un esercito grande, grandissimo » (Ez. 37: 8-10).

3. Carne (*basar*, Gen. 2:21, 23-24; 6:3, 12-13) è il termine ebraico più vicino alla parola corpo (così viene tradotto nella KJV in Is. 10:18 ed Ezech. 10:12). La 'carne' è «materia animata, vivente».¹⁴¹ Non è mai semplice sostanza materiale. È struttura animale, organica — di solito vivente — ma ancora descritta come «carne» tra il tempo della morte e quello della dissoluzione.

Pur se la carne e lo spirito sono spesso considerati in antitesi, non si tratta di un'antitesi morale. L'Antico Testamento non suggerisce affatto che la carne sia eticamente peccaminosa. Lo Spirito è spesso usato per indicare potenza e la carne per indicare debolezza: «Or gli egiziani sono uomini e non Dio; i loro cavalli son carne, e non spirito » (Is. 31: 3). La carne può essere debole ma

¹⁴⁰ Smith, *Bible Doctrine of Man*, p.6 ss.

¹⁴¹ Davidson, *Theology of the OT*, p. 203.

non è in se stessa peccaminosa. Il suo uso nei sacrifici indica che non è impura né sconosciuta. È creazione di Dio ed anche il Figliolo eterno sarebbe poi divenuto «carne» (Giov. 1: 14). L'uso tecnico di «carne», da parte di Paolo, in Romani e Galati, in contrasto allo Spirito non trova un suo correlativo nell'Antico Testamento.¹⁴²

«Carne» è un termine adoperato (1) per il corpo fisico individuale: Adamo disse di Eva, «Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne» (Gen. 2:23; cf. v. 21); (2) per il genere umano in generale: «E Dio guardò la terra; ed ecco, era corrotta, poiché ogni carne aveva corrotto la sua vita sulla terra» (Gen. 6:12); (3) per l'uomo nella prova: «Lo spirito mio non contenderà per sempre con l'uomo; poiché nel suo travimento, egli non è che carne » (Gen. 6:3); (4) per la solidarietà del rapporto familiare: Giuda invitò i suoi fratelli a risparmiare la vita di Giuseppe, «poiché è nostro fratello, nostra carne» (Gen. 37:27); e (5) persino del corpo morto, come quando Giuseppe disse al panettiere condannato nella prigione del faraone, «ancora tre giorni, e faraone ti porterà via la testa di sulle spalle, ti farà impiccare ad un albero, e gli uccelli ti mangeranno le carni addosso (Gen. 40:19).

4. Spirito (*ruach*) unito a carne (*basar*) diviene anima (*nephesh*). Come Otto Baab afferma, lo spirito è quell'elemento nella natura umana che è maggiormente associato alla natura di Dio. È il patrimonio dato all'uomo, di energia e di capacità, per l'attività religiosa. Mediante il suo possesso, l'uomo può innalzare il suo sguardo dal fango volgendosi alle eterne forme della verità, della bellezza e della bontà. Lo spirito nell'uomo lo abilita ad avere comunione con lo spirito di Dio. Questo termine suggerisce, più di ogni altro, il contenuto ed il significato della frase «all'immagine di Dio».¹⁴³ Solo Dio possiede lo spirito nella sua pienezza. Per l'uomo, lo spirito viene dall'alto.¹⁴⁴ Sebbene non sia un termine di ampio significato, spirito è spesso utilizzato come sinonimo di anima.¹⁴⁵ *Ruach* è usato, a volte, come equivalente dello individuo stesso, come in Giobbe 19:17 dove il sofferente si lamenta «il mio fiato ripugna alla mia moglie» (La KJV traduce *ruach* con «soffio»; cf. anche Gen. 45:27; Giud. 15:19). Nell'uso abituale, l'uomo condivide «l'anima» con gli animali o le forme di vita inferiore; e condivide lo «spirito» con Dio, da cui lo riceve (Zac. 12:1), ed a cui va dopo la morte: «La polvere torni alla terra come prima e lo spirito torni a Dio che l'ha

¹⁴² Smith, *Bible Doctrine of Man*, pp. 24-25. Otto J. Baab, *Theology of the Old Testament* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1949), p.68.

¹⁴³ *Theology of the OT*, p. 65.

¹⁴⁴ Jacob, *Theology of the OT*, pp. 161-162.

¹⁴⁵ Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 36.

dato» (Ec. 12:9). La varietà delle manifestazioni dello spirito umano la si intravede nel fatto che può essere turbato (Gen. 41:8), può rivivere (45:27), può soffrire angoscia (Es. 6:9) può esprimere saggezza (31:3), può rendere volenterosi (35:21), gelosi (Num. 5:14), affranti (1 Sam. 1:15), agitati (Esd. 1:1), può comprendere (Gb. 20:3) e può essere senza frode (Sal. 32:2).

5. L'anima (*nephesh*) è definita come la «vita autocosciente con sentimenti e desideri... la vita cosciente individuale».¹⁴⁶ La *nephesh* è «l'individuo stesso e tutto 'ciò che' abbraccia».¹⁴⁷ « E l'Eterno Iddio formò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito vitale, e l'uomo divenne una anima vivente (*nephesh*) » (Gen. 2:7).

Nephesh è adoperato 756 volte nell'Antico Testamento, e la KJV usa 42 termini inglesi differenti per tradurlo - dei quali i più comuni sono «anima» (428) e «vita» (117). Brown, Driver e Buggs elencano nove significati: anima, essere vivente, vita, se stesso, persona, desiderio, appetito, emozione, passione. «L'anima e la natura dell'uomo, non una sua possessione».¹⁴⁸ «Anima» è un simbolo appropriato per identificare l'intera vita dell'uomo, più particolarmente nella sua forma affettiva ed incorporea. Questa vita è l'io, non tanto distinto dall'aver memoria, intelligenza o integrità morale, ma dall'aver il principio della vitalità che scompare alla morte. Il termine indica vita biologica e psichica.¹⁴⁹ La polvere, insieme al respiro, dà la carne; la carne e lo spirito formano l'anima. *Nephesh* è sia il principio vitale biologico che psichico. Le sue maggiori applicazioni sono quelle che indicano la vita in opposizione alla morte, per designare ciò che noi chiameremo uomo o popolo (Gen 2:7; 12); e per descrivere il cuore dell'esperienza personale sia che appartenga al regno della conoscenza, della volontà o del sentimento. L'anima benedice gli altri (Gen. 27:4), pecca (Lv. 4:2), è afflitta (23:27), ama (Dt. 6:5), può essere convertita (Sal. 19:7), prova fame e sete fisica (Sal.107-109; Prov. 25:25); e così via, provando ogni emozione e determinando ogni possibile azione dell'uomo. Pur se c'è un senso inevitabile di dualismo nella psicologia biblica, l'anima è più intimamente legata al corpo, nell'uso ebraico, di quanto accada, per esempio, nella netta dicotomia corpo-anima del pensiero greco; essa rappresenta tutta la vita interiore (Sal. 103:1).

¹⁴⁶ Schultz, *OT Theology*, 2:246.

¹⁴⁷ Jacob, *Theology of the OT*, p. 161.

¹⁴⁸ Kohler, *OT Theology*, p. 142.

¹⁴⁹ Baab, *Theology of the OT*, p. 66.

6. Un altro termine è usato per la vita interiore personale dell'uomo. È « cuore » (*leb, lebab*), definito dal Lexicon di Brown, Driver e Brigg come "l'uomo interiore la mente la volontà, il cuore." Come l'anima, il cuore può essere usato per definire ogni esperienza mentale. Il cuore rappresenta per gli ebrei il concentrato di tutte le potenze vitali come afferma Pedersen quando scrive: «*Nephesh* è l'anima in tutta la sua totalità, come ci appare; il cuore e l'anima nel suo valore profondo».¹⁵⁰

Di tutte le 850 volte in cui *leb* e *lebab* compaiono nell'AnticoTestamento, la KJV li traduce con «cuore» per 718 volte, con «comprensione » per 23 volte, con «mente» per 15 volte, con «saggezza» per 6 volte ed una dozzina di altri termini che completano la lista. Il cuore «non include solamente i motivi, i sentimenti, gli affetti, i desideri, ma anche la volontà, gli scopi, i principi, i pensieri e l'intelletto dell'uomo. Infatti, abbraccia tutto l'uomo interiore».¹⁵¹

Contrariamente al nostro modo di parlare a livello popolare, negli scritti veterotestamentari anima è usata più comunemente per indicare la parte affettiva o sensibile della nostra vita inferiore, e cuore è usato più comunemente per indicare l'aspetto intellettuale o pensante dell'uomo interiore. Il cuore è il centro della conoscenza: «Nathan rispose al re: 'Va, fai tutto quello che hai in cuore di fare, poiché l'Eterno è con te» (2 Sam. 7:3); Davide disse a Salomone: «Figliol mio, io stesso avevo in cuore di edificare una casa al nome dell'Eterno, del mio Dio» (1 Cron. 22:7). Il cuore può essere descritto come:

Saggio: «Ecco io faccio secondo la tua parola; e ti do un cuore savio ed intelligente, in guisa che nessuno è stato simile a te per lo innanzi, e nessuno sorgerà simile a te in appresso» (1 Re 3:12).

Puro: «O Dio, crea in me un cuor puro e rinnova dentro di me uno spirito ben saldo (Sal. 51:10).

Onesto e giusto: Dio disse ad Abimelech riguardo all'inganno di Abramo relativo a Sara: «Anch'io so che tu hai fatto questo nell'integrità del tuo cuore; e t'ho quindi preservato dal peccato contro di me». (Gen. 20:6)

Circonciso: «L'Eterno, il tuo Dio, circonderà il tuo cuore e il cuore della tua progenie affinché tu ami l'Eterno, il tuo Dio, con tutto il tuo cuore e con tutta l'anima tua e così tu viva» (Dt. 30:6). Questa frase la ritroviamo nel Nuovo Testamento in Rm. 2:29 quando si tratta dei

¹⁵⁰ Jacob, *Theology of the OT*, p. 163.

¹⁵¹ Girdlestone, *Synonyms of the OT*, pp. 65-66.

discendenti spirituali di Abramo, per fede, «in Lui voi siete stati anche circumcisi d'una circoncisione non fatta da mano d'uomo, ma della circoncisione di Cristo, che consiste nello spogliamento del corpo della carne» (Col. 2:11).

Perverso: «Il cuore perverso s'allontanerà da me; il malvagio non Malvagio e caparbio: «Non cammineranno più secondo la caparbità del loro cuore malvagio» (Ger. 3:17).

Superbo ed orgoglioso: «Riguardo al principe di Tiro, il Signore disse: "Il tuo cuore s'è fatto altero e tu dici: 'Io sono un dio!' Io sto assiso sopra un trono di Dio nel cuore dei mari mentre sei un uomo e non un Dio, quantunque tu ti faccia un cuore simile al cuore di un Dio" » (Ez. 28:2).

Depravato: « E l'Eterno vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra, e che tutti i disegni dei pensieri del loro cuore non erano altro che male in ogni tempo» (Gen. 6:5; cf. 8:21).

Ingannevole: «Il cuore è ingannevole più d'ogni altra cosa, e insanabilmente maligno; chi lo conoscerà? (Ger. 17:9).

Può essere *indurito*: «L'Eterno disse a Mosè: Il cuore di faraone è ostinato; egli rifiuta di lasciare andare il popolo» (Es. 7:14; cf. 8:15).

Ogni azione, pensiero, sensazione o scopo dell'uomo, può essere attribuito al cuore. In modo speciale, il cuore è il centro della vita morale. Solamente quando un uomo controlla il suo cuore potrà realizzare la vita nel senso più profondo. «Custodisci il tuo cuore più d'ogni altra cosa, poiché da esso procedono le sorgenti della vita» (Prov. 4:23).¹⁵²

7. Un termine minore (*kelayoth*) usato per 13 volte nello Antico Testamento col significato di vita inferiore dell'uomo, è tradotto con la parola arcaica «reni» nella KJV. Traduzioni recenti usano «cuore», «anima» o «emozioni» e «attitudine». Come per il cuore, «rene» aveva un significato anatomico. Era il termine ebraico per la parte anatomica umana ed ancor oggi «renale» descrive funzioni relative a questo organo.

Quando l'Antico Testamento usa la parola *kelayoth* in rapporto alla vita interiore dell'uomo, è quasi sempre in relazione al «provare», allo «scrutare» (Sal. 7:9; 26:2; Ger. 11:20). Ryder Smith conclude dicendo che «probabilmente c'è sempre un riferimento diretto o indiretto allo scrutinio di Dio, a ciò che noi chiamiamo coscienza».¹⁵³ «Anche la notte le mie reni mi ammaestrano» (Sal. 16:7), implica, almeno, un impulso interiore verso ciò che è moralmente giusto.

¹⁵² Cf. Gustave F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, tr. Ingl. George Day (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, rist. 1889), pp. 152-154.

¹⁵³ *Bible Doctrine of Man*, p.23.

III. Tensioni nell'idea veterotestamentaria dell'uomo.

Bisogna riconoscere che l'interesse biblico per l'uomo non è analitico o scientifico, ma spirituale e morale. È stata già notata l'assenza di termini tecnici. Le parole sono usate senza nessun particolare impegno ad essere assolutamente precise nel significato. Sono accettati dei paradossi e delle tensioni tra concetti opposti. La psicologia e l'antropologia biblica sono espressi con termini tratti dal linguaggio popolare e principalmente, con finalità religiose.

A. Individualismo e collettivismo.

Una delle maggiori tensioni nell'idea veterotestamentaria dell'uomo è quella tra la visione collettiva e la responsabilità individuale. Di solito si pensa che i concetti più antichi dell'Antico Testamento fossero di collettività, e che l'individualismo si sia sviluppato solo con la fine della vita politica e sociale, durante il periodo dell'esilio babilonese. Tale generalizzazione è parzialmente corretta.

In realtà, c'era un profondo senso di solidarietà familiare, di clan, e quindi nazionale tra gli uomini dell'Antico Testamento. Abbiamo già notato che spesso, l'intero gruppo soffriva per i peccati di pochi. Possiamo ancora leggere, «Ma i figliuoli d'Israele commisero un'infedeltà circa l'interdetto; poiché Acan... prese dell'interdetto» (Gs. 7:1), ed in questo caso il peccato di Acan è considerato un peccato che coinvolge tutta la nazione. Il patto non fu stipulato singolarmente con ogni individuo, ma con la nazione. Tuttavia, dai tempi più antichi, vi era, insieme a questo collettivismo, un modo di pensare, per così dire, individualistico. Pur se un'uomo poteva coinvolgere gli altri con il suo operato, ogni persona era ritenuta, singolarmente, responsabile di fronte a Dio. La forma dei comandamenti del patto (Es. 20:17) ne è la prova. Nessuno dei comandamenti del decalogo tratta argomenti sociali. Tutti si riferiscono alla condotta individuale.¹⁵⁴

Dt. 24:16 proibisce esplicitamente la punizione di altri nella famiglia a motivo di peccati commessi dal padre o dai figli, una proibizione ripetuta in 2 Re 16:6; 2 Cron. 25:4; Ger. 31:29-30 ed Ez. 18:20: «Il figliolo non porterà la iniquità del padre, e il padre non porterà l'iniquità dei figli; l'anima che pecca è quella che morrà». Gli uomini possono agire in modo simile ed influenzarsi l'un l'altro con le loro azioni, e per questo motivo, dovranno subire lo stesso giudizio. Ma il fatto che la motivazione venga considerata nella stessa legge (Es. 21: 29, 36) e la conoscenza e la intenzione

¹⁵⁴ Walther Eichrodt, *Man in the Old Testament* (Chicago: Henry Regnery Co., 1951), pp.7-16; Jacob, *Theology of the OT*, pp.154-155.

determinano la colpevolezza, dimostra come ogni individuo sia giudicato da Dio sulla base dei suoi propri propositi.

B. Monismo e dualismo.

Pur se, in un certo senso, il dualismo tra materia e spirito, corpo ed anima, così familiare agli studiosi del pensiero greco, è assente dal pensiero dell'uomo biblico, vi è sempre un inevitabile dualismo. L'Antico Testamento ha, certamente, un senso profondo dell'unità psicofisica dell'essere umano. Tuttavia, l'esigenza della resurrezione del corpo in una completa esperienza dopo la morte, la si ritrova anche nell'Antico Testamento (vedi, più oltre, il cap. 8). Il fatto che la persona sopravviva nello *Sheol* mentre il corpo giace sulla terra senza alcuna speciale preoccupazione per la sua preservazione, indica un qualche tipo di dualismo. È molto istruttivo il fatto che, in Israele non ci fosse un "culto dei morti" simile a quello fiorente in Egitto ed in altre culture orientali in cui, la cura più grande era riservata al corpo. Le piramidi non erano semplici meraviglie dell'intelletto umano ma tombe dei re egizi e delle loro famiglie. In Israele, invece, non vi furono piramidi.

IV. L'immagine di Dio

Un concetto fondamentale, nell'idea biblica dell'uomo, lo si ritrova nella frase «l'immagine di Dio». La troviamo per la prima volta in Gen. 1:26-27 ed ancora in 9:6 con il sinonimo «somiglianza » in Gen. 1:26 e 5:1. «Poi Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza, ed abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sul bestiame e su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. E Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina» (1: 26-27). «Nel giorno che Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio» (5:1). «Perché Dio ha fatto l'uomo ad immagine sua» (9:6).

A. La natura dell'immagine divina.

Spesso viene tracciata una distinzione tra l'immagine «naturale» e quella «morale» di Dio nell'uomo. Nell'immagine «naturale», sono localizzate le capacità del pensiero, della memoria, dell'auto-determinazione o volontà e dell'immortalità. Nell'immagine morale invece ritroviamo la santità, un giusto rapporto con Dio e la libertà dalle tendenze e dalle disposizioni peccaminose. Si afferma spesso che, dopo la caduta, l'immagine «naturale» rimase più o meno intatta, mentre quella «morale» fu corrotta per essere poi riformata alla piena redenzione mediante il Cristo.

Probabilmente, è più biblico affermare che l'immagine di Dio, nella sua totalità, nell'uomo decaduto, sia pervertita e corrotta. Tuttavia, è ancora in un certo senso, una creatura che porta l'immagine del Suo Creatore. Persino dopo la caduta e il diluvio, l'omicidio fu proibito perché «Dio ha fatto l'uomo ad immagine sua» (Gen. 9:6). «Questa immagine è macchiata dal peccato... ma è

ricostruita dalla salvezza divina».¹⁵⁵ È *l'immagine dei* l'essenza della nostra umanità per cui essere uomo e non semplicemente un tipo di animale più complesso è il concetto compreso in quello di immagine di Dio.

Vi è ancora spazio per distinguere tra «l'immagine» alla creazione e « l'immagine » alla redenzione che è cristologica ed escatologica. Le distinzioni di F.H. Henry, a questo punto, sono molto utili: 1) «L'immagine alla creazione» fu data, una volta per tutte, alla creazione del primo Adamo. «L'immagine redenta» è costruita gradualmente; 2) L'immagine alla creazione fu data, in un certo modo, a tutta l'umanità; l'immagine alla redenzione è offerta soltanto ai redenti; 3) L'immagine alla creazione distingue l'uomo dagli animali; l'immagine alla redenzione distingue la famiglia rigenerata per la fede, dalla famiglia corrotta.

Il termine «immagine» (*tselem*) è usato costantemente, nell'Antico Testamento, nel senso di una «visibile rappresentazione di... ». Un'immagine rappresenta la realtà che le sta dietro. È un termine comune per gli idoli dei pagani (Num. 33:52; 1 Sam. 6: 5, 11; 2 Re 11:18) ed è usato ripetutamente in Daniele 2-3 sia per l'immagine che il re Nebucadnetsar vide in visione, sia per quella eretta per essere adorata dal popolo. Il termine ebraico per «somiglianza» è, virtualmente, un sinonimo di «immagine» ma porta con sé un significato di «rassomiglianza» mentre *tselem* implica, più appropriatamente, rappresentazione. «L'umanità è "*theomorpe*", come Dio, più che "*anthropomorpe*", come l'uomo. L'umanità fu creata come Dio per esercitare la sua autorità su tutti gli esseri creati».¹⁵⁶ Tutto ciò comprende la consapevolezza umana di Dio, inteso come Colui che richiede la completa consacrazione della vita: un rapporto speciale con Dio che consiste nella capacità di corrispondere al divino.¹⁵⁷

B. Implicazioni dell'immagine divina.

Due ulteriori idee, forse paradossali, conseguono dalla comprensione biblica dell'immagine di Dio:

1. Dio e l'uomo non sono identici, né, d'altronde, Dio e l'uomo sono completamente diversi. C. Ryder Smith suggerisce: «Non vi può essere comunione tra due persone completamente uguali né tra due completamente diverse». Tuttavia, queste due affermazioni sono improprie,

¹⁵⁵ Carl F.H. Henry, «Man», Baker's Dictionary of Theology, p.338.

¹⁵⁶ J.N. Schofield, *Introducing Old Testament Theology* (Naperville, Ill. SCM Book Club, 1964), p. 29.

¹⁵⁷ Cf. Emil Brunner, «The Christian understanding of Man », in *The Christian Understanding of Man*, vol. 2 del Rapporto della Conferenza di Oxford sulla Chiesa, la Comunità e lo Stato (Londra: George Allen and Unwin, LTD, 1938), pp. 141-78.

poiché ogni uomo è, in qualche modo simile e diverso dagli altri uomini. Da questa analogia umana possiamo, in qualche modo, tentare di comprendere la comunione tra Dio e l'uomo. Tra loro vi è la differenza dell'infinito con il finito, nella saggezza, nella santità, nell'amore e così via, e, quindi, un'ampia separazione di fronte a cui, la distanza che separa il sole dal grano è poca cosa. La frase «siate santi, perché io, l'Eterno, l'Iddio vostro son santo» (Lv. 19:2) non significa affatto «siate santi nella stessa misura in cui lo è l'Eterno, l'Iddio vostro!» D'altronde, Dio non è "un altro" nel senso di "completamente diverso," altrimenti l'uomo non potrebbe mai conoscerlo. Vi sono delle somiglianze tra Dio e l'uomo, nello stesso modo in cui vi sono somiglianze tra il sole ed il seme. Vi è un esempio nel testo: «Tu ti mostri pietoso verso il pio, integro verso l'uomo integro; ti mostri puro col puro e ti mostri astuto col perverso» (Salmo 18:25).¹⁵⁸

Sullo stesso argomento, l'Arcivescovo William Temple ha scritto: «Essendo entrambi spirituali, Dio e l'uomo sono di un medesimo genere; essendo razionali, essi sono dello stesso genere. Tuttavia, poiché Dio crea, redime e santifica mentre l'uomo è creato, redento e santificato, essi sono due tipi diversi. Dio non è una creatura; l'uomo non è il creatore. Dio non è un peccatore redento; l'uomo non redime dal peccato. A questo punto, l'alterità è completa».¹⁵⁹

2. L'uomo, quindi, non può mai perdere la sua natura. L'immagine di Dio lo distingue, per sempre, dagli ordini di vita inferiore. Egli si pone in modo unico davanti a Dio chiamandolo col «tu» in modo riverente (Gen. 3:9). Pur se l'Antico Testamento non tratta argomenti quali la libertà ed il determinismo, presuppone sempre che l'uomo possa scegliere persino tra il servire Dio o gli altri dei (Gs. 24:15).¹⁶⁰

Insieme alla domanda «cos'è l'uomo?» l'Antico Testamento pone il quesito: «cos'è il bene?» (Mich. 6:8). L'interesse psicologico è adombrato da una profonda preoccupazione etica. Alla domanda «cosa dovrebbe essere l'uomo?», gli scrittori biblici rispondono: «l'uomo realizza se stesso quando ubbidisce ai comandamenti di Dio».¹⁶¹

¹⁵⁸ *Bible Doctrine of Man*, pp. 36-37.

¹⁵⁹ *Nature, Man and God*, p. 396; cf. H.H.Rowley, *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought* (Philadelphia: The Westminster Press, 1956), pp. 83-84; Vriezen, *Outline of OT Theology*, p.147; e Eichrodt, *Man in the OT*, pp. 29-30.

¹⁶⁰ Eichrodt, *Man in the OT*, pp. 29-30.

¹⁶¹ Smith, *Bible Doctrine of Man*, p.31.

CAPITOLO 4 –

L'ORIGINE DEL PECCATO

Il grande dramma della Caduta viene rappresentato in Genesi 3. Senza dubbio, è uno dei passi chiave dell'intera Bibbia. Genesi 3 è «una delle più profonde spiegazioni della tragedia umana mai scritta».¹⁶² Dopo Dio e l'uomo, il peccato è il terzo tema più importante delle Scritture.

Dal punto di vista teologico, la dottrina del peccato occupa un posto cruciale. Come Richard S. Taylor ha dimostrato, nel suo *A Right Conception of Sin* [Una corretta concezione del peccato], il valore di un sistema teologico è rivelato dalla sua comprensione della natura del peccato. Ryder Smith scrive:

« Storicamente, vi sono state due definizioni principali (del peccato)... che, sebbene a prima vista, non sembrano molto diverse tra di loro, in realtà sono così lontane, l'uno dall'altra, da dover richiedere due teologie differenti. Una scuola teologica ha definito il peccato “tutto ciò che è contrario alla volontà di Dio,” mentre un'altra ha preferito dire “tutto ciò che è contrario alla volontà conosciuta” di Dio». La seconda scuola di pensiero ha voluto sottolineare l'elemento della scelta o della volontà.¹⁶³

Nonostante l'Antico Testamento non definisca il peccato in modo formale, il peso dell'evidenza favorisce il concetto del peccato inteso come «tutto ciò che è contrario alla volontà conosciuta di Dio».

I. Peccato come intrusione

Genesi 1-3 chiarisce che il peccato non era inerente alla natura umana appena creata dalla mano di Dio. Il peccato, sia come azione che disposizione, è un intruso nella vita dell'uomo. Adamo ed Eva facevano parte della creazione su cui Dio pose il suo sigillo di approvazione: «E Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono» (Gen. 1:31). «L'Antico Testamento ci descrive l'uomo peccatore, non perché è un essere umano, ma perché si è ribellato a Dio.¹⁶⁴ La peccaminosità è un dato di fatto della condizione dell'uomo, non della sua natura umana.

¹⁶² Arnold B. Rhodes, *The Message of the Bible*.

¹⁶³ *The Bible Doctrine of Salvation* (London: The Epworth Press, 1941) pp. 2-3. È uno dei contributi del volume, *The Bible Doctrine of Sin*, l'aver dimostrato in modo conclusivo, che il concetto etico del peccato è quello biblico definitivo sia dell'Antico che del Nuovo Testamento.

¹⁶⁴ Jacob, *Theology of the OT*, p.283.

Tale verità è espressa sia dal gesto di Adamo di nascondersi dal Signore dopo il suo atto peccaminoso quando si cibò del frutto proibito (Gen. 3:8) sia dalla sua espulsione dal Giardino (3:23-24). «Il peccato è la violazione del patto e la ribellione contro la signoria personale di Dio. È più che semplice aberrazione o errore che una maggiore conoscenza possa correggere. È la violazione di un rapporto di amicizia; è un tradimento di fiducia».¹⁶⁵

Il peccato non può neanche essere equiparato alla nostra finitezza. La frase «tutti i peccatori sono degli esseri finiti» non può essere letta al contrario «tutti gli esseri finiti sono peccatori». Come Jacob fa notare: «Tutto ciò che si può ascrivere alla finitezza dell'uomo è distinta dalla sua colpa, anche se essa ha preparato il terreno favorevole per la colpa. La finitezza è basata sulla differenza tra Dio e l'uomo nell'ordine della creazione mentre la colpa consiste nell'antitesi tra santità e peccato».¹⁶⁶

Creati nella giustizia, conformi al proposito divino, santi e buoni, Adamo ed Eva vivevano in armonia sia con Dio che con la natura, nel giardino dell'Eden. Era una condizione che si sarebbe potuta estendere all'intero regno della natura se il peccato non fosse entrato nella scena terrena. La stessa natura divenne soggetta alla maledizione al tempo della caduta. Un ambiente favorevole allo sviluppo morale dell'uomo ribelle a Dio sarebbe stato certamente differente da un possibile ambiente in cui l'uomo avrebbe vissuto in armonia con Dio. Altri passi biblici posteriori nell'Antico Testamento, (Is. 11: 1-9; 35:1-2 ecc.) e nel Nuovo Testamento (At. 3:20-21; Rm. 8:19-23; 2 Pt. 3:13) parlano della restaurazione della natura come parte della redenzione finale di Dio.

L'immortalità, nel senso di un'esistenza senza morte, è considerata, nel caso di Adamo ed Eva, una possibilità nello stato precedente la caduta. Il peccato e la morte umana sono in relazione tra di loro come la causa all'effetto. La presenza «dell'albero della vita» nel giardino e l'esclusione dell'uomo dal suo accesso dopo il peccato (Gen. 3:22-24), sembrano presupporre un tipo di vita senza fine nell'Eden. Come ha scritto Arnold Rhodes: «Genesi 3 afferma chiaramente che vi è un rapporto tra peccato e morte (confronta Ez. 18; Sal. 41, 107). La morte, come la realizza l'uomo, è quella che è, a motivo del peccato dell'uomo.

«Or il dardo della morte è il peccato» (1 Cor. 15:56). La morte, nella sua dimensione più profonda, non è l'opposto della vita biologica, ma della vita eterna (Ef. 2:1. 5; Col. 2:13; Ap 3.1).¹⁶⁷

¹⁶⁵ Wright, *Book of the Acts of God*, p.94.

¹⁶⁶ *Theology of the OT*, p.283.

¹⁶⁷ «Message of the Bible», pp.76-77.

Il peccato non era necessario neanche per la crescita morale dell'uomo perché, l'essere creati all'immagine di Dio, significava avere la capacità di scelta e di direzione autonoma. Tale libertà di scelta era essenziale per lo sviluppo morale del carattere, sia buono che cattivo. La capacità di amare Dio implica la capacità di resistere o rifiutare l'amore. Il peccato non è in alcun modo necessario per il carattere morale, ma lo è la scelta; e la scelta implica sempre la possibilità del peccato.¹⁶⁸ Jacob scrive: Nel giardino dell'Eden, l'uomo poteva ascoltare normalmente ed avrebbe dovuto ascoltare la voce di Jahveh, la cui proibizione contro il cibarsi dell'albero della vita era ben piccola cosa in rapporto alle gioie che l'ubbidienza avrebbe garantito. La tentazione del serpente, nonostante la sua forza seducente, non era inevitabile. Il peccato è considerato come ribellione: non potendo sopportare di doversi accontentare del molto quando, egli pensava, avrebbe potuto avere tutto, l'uomo si ribellò contro il partner divino per poter afferrare, come suo bottino, il dono che gli era stato negato».¹⁶⁹

II. La caduta

Due elementi appaiono nel primo peccato:

A. Una legge obiettiva.

Il primo è la fissazione e la conoscenza di una legge obiettiva comprendente un comandamento specifico. La forma del comandamento era negativa. Tuttavia, più che essere un limite, essa aveva funzione di provocare l'azione e l'iniziativa in ogni area, esclusa quella proibita. Il porre l'albero «oltre i limiti» rese il rimanente degli alberi del Giardino, oggetti legittimi dell'azione umana.

«Mangia pure liberamente del frutto d'ogni albero del Giardino ma del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare; perché nel giorno che tu ne mangerai, per certo morrai» (Gen. 2:16-17).

L'ubbidienza al comandamento fu sia ragionevole che possibile. L'Antico Testamento non conosce niente del peccato inteso come incapacità dell'uomo a conformarsi al livello perfetto di giustizia oltre la sua capacità. Atti peccaminosi sorgono dalla libertà della volontà umana. «Dio proibisce il peccato, quindi esso non può essere addebitato alla Sua volontà. Dio lo punisce, quindi, non si può affermare che Egli l'abbia decretato».¹⁷⁰ H.H. Rowley scrive: «Quando l'uomo ascolta le

¹⁶⁸ Cf. Schultz, *OT Theology*, 2:303; Rowley, *Faith of Israel*, pp.88-89.

¹⁶⁹ *Theology of the OT*, pp. 282-283.

¹⁷⁰ Schultz, *ibid.*

voci seducenti che lo allontanano da Dio, il suo agire è essenzialmente libero. Ma il carattere fondamentale del peccato lo si intravede nel fatto che si frappone tra Dio e l'uomo e lo isola dal suo Creatore. Nella storia, penetrante e profonda, del giardino dell'Eden, tutto ciò è ben evidenziato. Dopo il suo atto di disubbidienza, Adamo si nascose dallo sguardo di Dio. Prima che Dio lo portasse fuori dal Giardino, egli si era allontanato da Dio ed era cosciente di una barriera eretta non dalla Creazione, ma da lui stesso.

B. La natura della tentazione.

Il secondo elemento nel primo peccato dell'uomo fu la presenza, nel Giardino, del serpente (*nahash*), che non era un semplice animale, ma l'incarnazione di Satana. L'apostolo Paolo scrive: «Ma temo che, come il serpente sedusse Eva con la sua astuzia, così le vostre menti siano corrotte e sviolate dalla semplicità e dalla purità rispetto a Cristo... E non c'è da meravigliarsene, perché anche Satana si traveste da angelo di luce» (2 Cor. 11: 3, 14). Vi è un chiaro riferimento all'inganno di Adamo ed Eva nel Giardino in Apoc. 12:9: «E il dragone, il serpente antico che è chiamato Diavolo e Satana, il seduttore di tutto il mondo» (cf. anche 8:44). La Bibbia tace quando parla dell'origine di Satana (l'Avversario) e del male morale nell'universo ma il peccato nel Giardino non fu il primo atto di ribellione contro Dio da parte di una creatura finita.

Il metodo dell'avversario con Eva fu quello di insinuare il dubbio nella sua mente. Quando Eva riportò le parole dell'Eterno «del frutto dell'albero ch'è in mezzo al giardino Iddio ha detto: 'Non ne mangiate' e non lo toccate, che non abbiate a morire! E il serpente disse alla donna: No, non morrete affatto (Gen. 3:2-4). Vi fu anche un appello alla curiosità ch'è una parte legittima della natura umana, la sete di conoscenza. Infine, alla donna fu detto che se avesse mangiato, lei ed il marito sarebbero diventati simili a divinità, o, come l'ebraico più propriamente afferma, «come Dio» (Gen. 3:5), uguali e, quindi, indipendenti da Dio. L'episodio della caduta chiarisce che un cuore senza peccato può essere tentato e può cadere nella tentazione. La possibilità della purità di cuore nella vita cristiana è qualche volta rifiutata con la motivazione che, se non ci fosse stato il peccato nel cuore, la tentazione non avrebbe avuto alcun effetto su Adamo ed Eva. Poiché tutti sono esposti alla tentazione e capaci di trasgressione, alcuni affermano che nessuna persona, in questa vita, può essere liberata dal peccato interiore a dispetto delle affermazioni del Nuovo Testamento riguardanti la possibilità di una tale purificazione redentrice (Mat. 5:8; At 15:8-9; 1 Gv. 1:7).

Adamo ed Eva, però, non avevano il peccato interiore prima della trasgressione. La tentazione venne mediante la presentazione di un oggetto che era « buono a mangiarsi... bello a vedere e... desiderabile per diventare intelligente» (Gen. 3:6). Eva e, più tardi, Adamo,

acconsentirono volontariamente ad un desiderio non in sé stesso peccaminoso ma la cui soddisfazione comportava disubbidienza ad un ordine specifico. Il peccato ha origine dall'assenso della volontà a soddisfare un desiderio naturale in un modo o in certe condizioni contrarie al comandamento di Dio (Giac. 1:14-16).

III. Il peccato come azione

I riferimenti biblici al peccato sono, generalmente, di due tipi. Il peccato è considerato un'azione, è ciò che si fa. Anche se l'Antico Testamento definisce in modo formale, il peccato come azione, la sua varia terminologia e le sue descrizioni di male morale, chiariscono la natura di tale peccato. Gli atti peccaminosi sono, in essenza, violazioni alla legge di Dio!¹⁷¹ «La radice principale del peccato è l'incredulità che vede, nel dono dell'amore di Dio, un limite sfavorevole»¹⁷²e, quindi, il peccatore agisce contro la volontà conosciuta di Dio. Il peccato pone al centro della vita una volontà egoista al volontà altruista di Dio. Come nota Ryder Smith, «la definizione finale di "peccato" nell'Antico Testamento, è etica, e... questa definizione prevale in tutto il Nuovo. Questa definizione di peccato tuttavia, è il risultato della definizione di "giustizia." Se la "giustizia" è interamente etica, allora, *ipso facto*, lo è il peccato. Le due definizioni stanno, inevitabilmente, insieme come il concavo ed il convesso di ciò che è curvo.»¹⁷³ Riprenderemo questo argomento più estesamente nel cap. 7, dal titolo «Considerazioni ulteriori sul peccato».

I riferimenti ai peccati d'ignoranza in Lv. 4:2; 5:14-17; 22:14 e Nm. 15:27-29 non svuotano di significato la conclusione generale che il peccato, per l'Antico Testamento tanto quanto per il Nuovo, contiene un elemento etico di conoscenza e volontarietà. Il contesto della frase «peccato di ignoranza» interessa principalmente la legge rituale. Dove ciò non avviene, come sottolinea Eichrodt, tali offese, quali il negare un prestito, lo spergiuro e l'estorsione, «possono essere difficilmente considerati peccati non intenzionali o peccati di disattenzione».¹⁷⁴ Per questo motivo Eichrodt afferma: «Può darsi che il significato solitamente ascritto al termine *bisgaga* debba essere abbandonato per il senso più generale di 'debolezza umana' lasciando la frase opposta *beyad rama*, - mano alzata – non tanto per le offese deliberate quanto per la piena apostasia e l'impenitente disprezzo per la Legge. La differenza tra questi due tipi di condizione può essere

¹⁷¹ Cf. Schultz, *OT Theology*, 2:292-304.

¹⁷² *Ibid.*, p.305.

¹⁷³ Smith, *Bible Doctrine of Sin*, p.2.

¹⁷⁴ *Theology of the OT*, 1:161.

definita come diversa disponibilità della persona a confessare il proprio peccato e ad impegnarsi a ripararlo.¹⁷⁵

IV. La peccaminosità della specie umana

La peccaminosità, intesa come stato o condizione, ed il peccato, considerato come atto, come azione, trovano espressione nei primi capitoli della Genesi. «La peccaminosità della specie umana», «il peccato originale intrinseco» e la «depravazione» sono tutti nomi dati alla stessa realtà nella esperienza umana. È ricollegato a ciò che è sottilmente ma efficacemente descritto come il caso per cui, mentre Adamo fu creato all'immagine di Dio (5:1), lo stesso Adamo generò un figliolo a sua somiglianza, conforme alla sua immagine (5:3). L'immagine in cui Adamo generò i suoi figlioli era ancora (l'immagine di Dio «privata» della sua armonia con il divino e, quindi, depravata, guastata, sfigurata, distrutta, macchiata, lordata o rovinata. «Il peccato consiste nel tentativo di essere Dio a se stesso, e, simultaneamente, è un problema familiare; a motivo del peccato, tutta la vita è maledetta».¹⁷⁶

Pur rimanendo una questione dibattuta fra i teologi dell'Antico Testamento, A.B. Davidson espone il caso chiaramente: «Le conclusioni più ampie, a cui ci conducono i passi dell'Antico Testamento, sono le seguenti: primo, ciò che è specificatamente chiamato peccato originale è «quella corruzione dell'intera natura dell'uomo che è comunemente chiamata peccato originale», ed inoltre viene anche insegnato che questo peccato è ereditato; in secondo luogo, nessuna spiegazione è data nell'Antico Testamento della base logica di questa corruzione ereditata oltre l'assunto che la specie umana è un'unità, ed ogni membro della specie umana è un peccatore perché la specie umana è nel peccato».¹⁷⁷

L'effetto di questo peccato della specie umana è descritto vivacemente in due passi chiave: «E l'Eterno vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra, e che tutti i disegni dei pensieri del loro cuore non erano altro che male in ogni tempo» (Gen. 6:5); e i disegni del cuore dell'uomo sono malvagi sin dalla sua fanciullezza» (Gen. 8:21). Il termine tradotto «fanciullezza» è *nourah-da na'ar*, usato per bambini dall'infanzia all'adolescenza e variamente tradotto con

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Rhodes, «Message of the Bible», p. 77.

¹⁷⁷ *Theology of the OT*, p. 225. La netta contraddizione tra Smith e Vriezen da un lato e Davidson dall'altro, può essere in qualche modo spiegata. Smith e Vriezen cercano una dottrina del peccato originale nell'Antico Testamento e non la trovano. Davidson cerca un'evidenza su cui basare tale dottrina in modo legittimo e la trova in misura abbondante. La soluzione più probabile è che la dottrina del peccato originale è presupposta dagli scrittori veterotestamentari senza un'esplicita formulazione

«bambino, ragazzo, fanciullo, fanciulla, servo, giovane ». È adoperato in Esodo 2:6 per il fanciullo Mosè e per Samuele prima che questi fosse presentato a Eli nel Tabernacolo (1 Sam. 1:22).

Gli uomini non sono solamente peccatori a livello individuale ma anche in senso collettivo alla luce della loro partecipazione corporativa alla specie umana. Di Genesi 6:5, Vriezen dice «Notiamo come il peccato avveleni il cuore umano... Una dichiarazione più enfatica della malvagità del cuore dell'uomo è difficilmente pensabile. Tutto ciò è sottolineato ancora di più poiché in 8:21, lo stesso giudizio è pronunciato sull'umanità dopo il diluvio».¹⁷⁸ Il termine «immaginazione » come è qui usato, significa molto più che «fantasia, sogno, idea» o persino «pensiero». Il vocabolo ebraico *yetser* deriva dal verbo che significa «comprimere, schiacciare, modellare, determinare». È usato nel senso di scopo, tendenza, direzione, movimento, motivazione (osserva l'uso in Dt. 31:21; 1; 1 Cron. 28:9; Is. 29:16; Sal. 103:14 o Ab. 2:18). *Ha ra-yetser* (la tendenza malvagia), divenne l'espressione rabbinica per «peccato originale».

V. Il peccato della specie umana in quanto colpa privata

Gilderstone afferma che persino quando non sono utilizzati termini specifici per il peccato originale o razziale, gli scrittori dell'Antico Testamento riconoscono «che la natura umana, nei suoi aspetti sociali e personali, è distorta e sulla via sbagliata; che la catena dell'amore che dovrebbe riunire la grande famiglia insieme, è stata distrutta in parti; che l'isolamento e la desolazione hanno preso il posto dell'unità e della felicità; che la relazione tra l'uomo ed il suo creatore è stata oscurata e che persino quando l'uomo conosce la volontà di Dio, vi è qualcosa nella sua natura che lo porta a ribellarsi... e che questo stato di cose non è quello originale, ma è l'opposto dei migliori istinti degli uomini, e rende inutile il disegno originale della creazione».¹⁷⁹

Pur se l'Antico Testamento non è per niente esplicito riguardo all'esatta natura di questa alterazione, l'evidenza ci guida nella direzione di categorie di privazione di relazione o di dinamismo. Il peccato originale è l'io corrotto, ammalato, sofferente o pervertito, una condizione determinata dall'allontanamento da Dio. La privazione, in rapporto alla condizione iniziale della natura umana in comunione ed ubbidienza a Dio, diviene depravazione per cui la *psyche* umana è condizionata e tende a svolgere un'azione egoista rinnegando Dio. Questa condizione è chiaramente affermata senza una spiegazione del perché o del come. La Bibbia, infatti, è meno interessata alla malattia e più al suo rimedio.

¹⁷⁸ *Outline of OT Theology*, p.210.

¹⁷⁹ *Synonyms of the OT*, p. 76.

Sembra che l'estraniarsi dell'umanità, dalla sua vita spirituale, sia la causa e la componente essenziale del disordine morale dell'uomo. Solo quando la grazia divina netterà la corruzione, la malattia guarirà, la febbre sarà ridotta e le storture saranno raddrizzate. La morte sarà sostituita dalla vita, il buio dalla luce, la povertà spirituale dalla ricchezza e, la malattia dell'anima, dalla salute morale. L'Antico Testamento considera la peccaminosità dell'uomo come un male attivo; un male che l'uomo subisce a motivo di ciò che egli ha perduto. Nella metafora della vite con i tralci, la corruzione e la morte del ramo tagliato è un male reale, concreto (Giov. 15:1-6) che proviene dall'essere troncati dalla vite e dalla sua vita.

La depravazione, il peccato originale, il peccato interiore o la carnalità – qualsiasi sia il nome usato – è meglio definito non come una cosa, un'entità o una quantità avente carattere ontologico, ma come una condizione di un essere personale. Essa è causata dall'allontanamento, dal distacco, dall'alienazione, dalla privazione, o dalla perdita. Si manifesta sotto forma di attitudini, disposizioni, tendenze o inclinazioni di natura psicologica; è uno stato di labilità o condizionamento. Come Paolo, parlando nella maniera degli uomini (Rom. 6:19; 1Co. 15:32; Gal. 3:15), si potrebbe affermare che il peccato originale sia più di una malattia, o povertà o cecità, buio o corruzione di un ramo troncato: è una radice malata, un cancro.

Non vi è traccia di speculazione, nell'Antico Testamento, riguardante il modo in cui l'infezione universale della peccaminosità si sia tramandata di generazione in generazione. Si osservava il dato di fatto senza alcun tentativo di spiegazione. Il commento che l'immagine passata da Adamo ai suoi discendenti fosse, in un certo senso, la sua immagine (Gen. 5:3) come quella di Dio (Gen. 9:6) suggerirebbe un'interpretazione genetica. In questa, come in tanta altra teologia biblica, i fatti sono molto più espliciti delle spiegazioni.

CAPITOLO 5 –

PATTO E CULTO

Nello stesso modo in cui le idee di Dio, dell'uomo e del peccato appaiono presto nelle Sacre Scritture, così l'idea della salvezza è rivelata molto presto. L'episodio della caduta, di per se stesso, contiene un qualcosa che parla di redenzione. In ciò che è stato chiamato il proto-evangelo, vi è un barlume di redenzione ed un accenno al suo prezzo. Il linguaggio è conciso e preciso: «E io porrò un'inimicizia fra te e la donna e fra la tua progenie e la progenie di lei; questa progenie ti schiaccerà (triterà, Rm. 16:20) il capo e tu le ferirai il calcagno» (Gen. 3:15).

La predizione non riguarda il seme di Adamo ma «il seme della donna», forse un'allusione alla nascita verginale di Gesù, un'idea ripresa in Galati 4:4. Egli schiaccerà il capo del serpente e lo farà al prezzo di un danno a se stesso (Is. 53:4). E.F. Kevan scrive: «Vi è una suggestività naturale nell'immagine qui usata. Il serpente uccide colpendo il calcagno dell'uomo, ma l'uomo distrugge il serpente schiacciandogli il capo... Degna di nota è la transizione dal «seme» del serpente al serpente stesso, ed anche il fatto che il «seme» della donna è al singolare. Solo in Cristo, «il seme della donna», questa vittoria può essere realizzata (vd. 1 Gv. 3:8) ed in Lui tutta l'umanità ne godrà i vantaggi (Rm. 16:20; 1 Cor. 15:57).¹⁸⁰ Come abbiamo già notato nella Bibbia, un tema unico è stato ricercato in diverse direzioni. Il patto, la dottrina di Dio, il Regno, la cristologia ed altri temi hanno avuto i loro sostenitori. Tutti questi temi sono fondamentali ed importanti; tuttavia, il concetto di salvezza è quello che sovrasta tutti gli altri. La Bibbia è il libro della salvezza e Dio è l'Iddio della salvezza. A Cristo fu dato il nome umano di «Gesù» da *Joshua* o *Jehoshuah*, «salvezza» o «il Signore nostra salvezza».

La storia della Bibbia è la storia della salvezza. L'altare sacrificale dell'Antico Testamento con la sua realizzazione nel Nuovo Testamento su una croce fuori le mura della città, è lo strumento di salvezza. Lo spirito di Dio, lo Spirito Santo, è l'Agente della salvezza. Il Paradiso è la meta finale della salvezza come l'inferno e il rifiuto della salvezza. Senza negare o adombrare la varietà dei temi e dell'enfasi nelle Scritture, dovremmo sempre tenere a mente l'idea dominante e penetrante della salvezza.

¹⁸⁰ «Genesis», The New Bible Commentary, ed. F. Davidson, A.M.Stibbs e E.F.Kevan (Grand Rapids, Mich.: William B.Eerdmans Publishing Cp., 1956), p.80.

I. Preparazione al Patto

La nota della redenzione o della salvezza diviene ancora più preminente nell'idea del patto. Tutti i patti di Dio sono patti di salvezza.

A. Il Patto con Noè.

Il termine «patto» (*berith*) lo troviamo per la prima volta nell'episodio del dialogo tra Dio e Noè alla vigilia del diluvio: «Ma io stabilirò il mio patto con te e tu entrerai nell'arca: tu e i tuoi figliuoli con te (Gen. 6:18). È ancora ripetuto quando le acque recedono dalla terra: «Quanto a me, ecco, stabilisco il mio patto con voi e con tutti gli esseri viventi che sono con voi: uccelli, bestiame, e tutti gli animali della terra con voi; da tutti quelli che sono usciti dall'arca, a tutti quanti gli animali della terra» (Gn. 9:9-10).

Questo sarà «il patto perpetuo fra Dio e ogni essere vivente, di qualunque carne che è sulla terra» (v. 16).

Il patto con Noè è qualche volta definito come «patto con la razza umana». I suoi termini furono semplici e comprensibili. All'uomo fu dato il compito di riempire nuovamente e governare la terra. Tutti gli animali potevano essere mangiati con l'eccezione del sangue che non doveva essere mangiato con la carne. L'omicidio era proibito sulla base «dell'immagine» di Dio nell'uomo (Gen. 9:2-7). Da parte Sua, Dio promise che non avrebbe mai più distrutto la terra con il diluvio. Come segno Egli diede l'arcobaleno nel cielo (cf. anche Gen. 8:22). «L'ultima parola non sta nelle acque del diluvio, ma nell'arcobaleno della promessa»¹⁸¹

B. Il Patto con Abramo

Una seconda pietra miliare nello sviluppo del concetto del patto, fu la chiamata ed il patto con Abramo di Ur. Qui il patto inizia a prendere una forma specifica e l'idea della elezione viene allo scoperto. Genesi 12 segna il passaggio da una cronaca di storia generale dell'umanità, alla storia di una singola tribù e nazione. I figli di Sem, conosciuti come popolo semitico, emigrarono verso le pianure di Babilonia e si stabilirono presso le foci dell'Eufrate a Ur. Ricerche archeologiche molto estese, hanno portato alla luce una civiltà molto antica ed avanzata. Un'altra migrazione è ancora descritta, ma la causa non è spiegata dalla Scrittura. La tradizione la pone in relazione al culto dell'unico vero Dio in opposizione al politeismo prevalente di Ur. Terah, il semita, il figlio Abramo, il nipote Lot e la moglie di Abramo Sara, viaggiarono dall'occidente ad Aram (in seguito Assiria) nel loro cammino verso il paese di Canaan (Gen. 11:31). Per qualche ragione inesplicabile, essi si stabilirono a Charan (dal nome di un figlio di Terah lì deceduto), dove Terah, in seguito,

¹⁸¹ Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 142. Cf. Lehman, *Biblical Theology*, 1:77-79.

morì. Qui l'Eterno disse ad Abramo: «Vattene dal tuo paese, dal tuo parentado e dalla casa di tuo padre, nel paese che io ti mostrerò» (Gen. 12:1). Il patto stabilito in quel tempo con Abramo era condizionato all'ubbidiente risposta al comando di «andare sotto le stelle del cielo». Includeva la promessa di una numerosa posterità, un nome grande, benedizione per coloro che avrebbero benedetto, e maledizione su quelli che l'avrebbero maledetto.

La promessa più importante era: «Io ti benedirò... e tu sarai fonte di benedizione... e in te saranno benedette tutte le famiglie della terra (Gen. 12:2-3). L.R. Ringerberg fa notare: « Il patto era così semplice ma tanto ampio quanto lo era il piano di redenzione di Dio per le nazioni. Comprende un ordine ed una promessa. L'ordine era duplice: Egli doveva lasciare la propria casa ed andare dove Dio l'avrebbe guidato. La promessa era triplice: Dio l'avrebbe reso una grande nazione, gli avrebbe dato un paese e l'avrebbe benedetto e reso una benedizione per tutte le famiglie della terra.¹⁸²

C. Melchisedec

Una scorreria di sceicchi predoni a Sodoma e Gomorra e nelle altre città del bassopiano del Giordano (Gen. 14) portò Abramo in contatto con un altrimenti sconosciuto re-sacerdote di nome Melchisedec. Egli viene descritto come «sacerdote de l' Iddio Altissimo » (v.18), una designazione del vero Dio usata molto frequentemente al di fuori del patto che iniziò con Abramo (cf. Nm 24.16; Dn. 3:26). Questa è la prima volta che il termine «sacerdotale» viene usato nelle Scritture e, come nota E.F. Kevan, «la concezione biblica del sacerdozio non può essere ben compresa se viene ignorato questo aspetto così singolare».¹⁸³

D. Elezione e Patto.

L'importanza del Patto con Abramo è ulteriormente espressa in Gn 15. G. Ernest Wright ha affermato che questo patto diviene il messaggio centrale della storia di Abramo e tutto quello che segue non è altro che la realizzazione di questa promessa.¹⁸⁴ Il concetto di elezione è incluso nel patto. Una linea di discendenza da Abramo diviene il popolo scelto e tale scelta non solamente comporta dei privilegi ma anche delle responsabilità. Si considera l'elezione in senso esclusivo, solamente nel tardo giudaismo; inizialmente lo scopo era inclusivo non esclusivo. Mediante i discendenti di Abramo, e particolarmente di uno, quella benedizione doveva estendersi a tutti gli

¹⁸² *The World of God in History* (Butler, Ind.: The Higley Press 1953), p. 48.

¹⁸³ *NBC*, p.89.

¹⁸⁴ *Book of the Acts of God*, p.72.

uomini. Per poter essere dimostrato a tutti, l'amor divino doveva prima rivelarsi a pochi, come un'idea che deve prima mettere radici in qualche luogo per poter poi, essere riprodotta dovunque. L'amore elettivo di Dio per Israele (Deut. 7:6-8) piuttosto che significare un Suo amore parziale che non includeva tutti, intendeva proprio l'opposto. Dio dimostrava il Suo amore ad Israele perché Israele a sua volta, potesse dimostrarlo a tutti gli uomini. Era nel piano di Dio che «tutte le famiglie della terra fossero benedette (Gn. 12:3)».¹⁸⁵

Wright continua dicendo che il patto con Abramo fu una promessa che si sarebbe realizzata nel futuro. Questa realizzazione avvenne, in parte, nella e per mezzo della nazione d'Israele. «Tuttavia alla fine dell'Antico Testamento, la nazione scelta guardava ancora al futuro per la realizzazione della promessa. La chiesa cristiana comprese che solo in Cristo il patto si poteva realizzare. Egli è la pienezza di Israele e la realizzazione delle promesse di Dio al suo popolo».¹⁸⁶

E. L'Angelo dell'Eterno

L'Angelo dell'Eterno appare dapprima nell'incontro tra Dio ed Abramo (questo è il nome nuovo dato ad Abramo — Gen. 17:5) e la sua famiglia (Gen. 16:7; Gen. 18). E.F. Kevan scrive: «Pur se in diversi casi Egli è apparentemente identificato con *Jahveh*, nondimeno sorge un certo numero di domande. È solamente uno degli angeli creati? Eppure l'angelo parla, in prima persona, vicendevolmente con *Jehovah*. È forse una teofania diretta? Ma ciò non giustificherebbe una forma di distinzione tra *Jehovah* e l'angelo. È un modo distinto di manifestarsi dello stesso *Jehovah*? Ciò significherebbe, forse, considerare la rivelazione, per mezzo dell'angelo, una distinzione reale della natura di Dio come quella che ritroviamo, nel Nuovo Testamento nel caso del «Logos» e del «Figlio». Pur evitando di leggere concetti neotestamentari nell'Antico Testamento, saremo giustificati, alla luce del Nuovo Testamento, se ritroveremo qualche accenno e qualche riconoscimento di una pluralità nell'unità della trinità. Con la rivelazione di Dio in Cristo davanti a noi, possiamo considerare l'Angelo come la seconda Persona della Santa Trinità».¹⁸⁷

F. Circoncisione.

Un richiamo, pur se breve, deve essere fatto alla circoncisione che fu introdotta, inizialmente, come un segno del patto tra Dio ed Abramo (Gen. 17:11). Il rito fu comandato per tutti i maschi della progenie di Abramo (vv. 12-14; Es. 4:24; Gs. 5:2). Anche nell'Antico

¹⁸⁵ Donald G. Miller, *The People of God* (Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1959), p.46.

¹⁸⁶ *Book of the Acts of God*, p.75.

¹⁸⁷ NBC, p.90; cf. anche Oehler, *Theology of the OT*, pp.129-134; ed. Everett F.Harrison, *A Short Life of Christ* (Grand Rapids, Mich. William B.Eerdmans Publishing Co., 1968), pp. 34-35.

Testamento, la circoncisione comincia ad assumere significati più profondi del semplice atto fisico. È il simbolo di un cambiamento interiore (Dt. 10:16; 30:6). Il suo significato più ampio è riassunto da Eric Sauer nel modo seguente:

« La circoncisione non è in alcun senso un mezzo di giustificazione (Rm. 4:9-12) o di santificazione (Gal. 5:2-12), ma, nondimeno, è un simbolo o, meglio, un tipo della santificazione, e un modo specifico per evidenziare il principio della resa della natura peccaminosa alla morte, ossia alla distruzione della vita estraneata da Dio e di tutti i suoi impulsi. La circoncisione, dunque, «Non fatta da mano d'uomo» è «lo spogliamento del corpo della carne», cioè, l'essere crocifissi e morire con Cristo (Col. 2:11; cf. Rm. 6:2-4).¹⁸⁸

G. I discendenti di Abrahamo

Pur se è nell'Esodo e nella donazione della Legge sul monte Sinai che il patto trova la sua espressione definitiva, certi aspetti dell'elezione sono manifestati in situazioni storiche concrete, nella vita di Isacco, Giacobbe e Giuseppe. La natura dell'elezione viene illustrata nella scelta di Isacco al posto di Ismaele e di alcuni fratelli di Abrahamo, e nella scelta di Giacobbe al posto di Esaù (Gen. 25). Un accenno alla dualità dell'esperienza umana di Dio nella conversione e quindi nell'intera santificazione nel Nuovo Testamento, è illustrata, dalla vita di Giacobbe (Gen. 28:10-22; cf. con 32:24-30) come dalla vita del nonno, prima di lui (Gen. 12:1-5 e 17:1-8). La natura e lo scopo della provvidenza divina sono illustrate negli eventi tumultuosi della vita di Giuseppe (Gen. 37:39-47). Il suo significato inizia a prendere forma negli atti potenti di Dio in Egitto, al Mare Rosso e sul Sinai.

II. L'Esodo

Genesi, libro delle origini, è seguito da ciò che può propriamente essere chiamato «il libro della redenzione». L'Esodo ci parla di come Dio non solo liberò il suo popolo dalla schiavitù d'Egitto, ma di come lo inserì in un patto speciale con se stesso, divenendone un Suo possesso, il Suo «popolo speciale», il suo tesoro particolare fra tutti i popoli (Es. 19:5).

A. L'importanza essenziale dell'Esodo.

L'Esodo (dal greco, uscita) dall'Egitto, fu più di un evento momentaneo nella storia perché divenne il centro vivente della fede d'Israele. Sempre più, l'Eterno è identificato come «l'Iddio tuo, che ti ha tratto dal paese d'Egitto, dalla casa di servitù» (Es. 20:2; 29:46; Lv. 11:45 ecc.). G. Ernest Wright afferma:

¹⁸⁸ *Dawn of World Redemption*, p.105.

« Al centro della fede d'Israele vi era l'atto supremo dell'amore e della grazia divina. L'esistenza della nazione era dovuta solamente a questo evento miracoloso. È una affermazione fondamentale in ogni confessione di fede (da notare le confessioni in Dt. 6:20-25; 26:5-10). Chi è Dio? Per Israele non era necessario elaborare termini e frasi astratte come facciamo noi nelle nostre confessioni. Bastava che egli fosse l'Iddio che lo aveva tratto fuori dal paese d'Egitto, dalla casa di servitù»(Es. 20:2). Cosa serviva ancora per identificare o descrivere Dio? Il suo controllo completo sulla natura e sull'uomo è implicitamente affermato nella dichiarazione di fede; la sua azione finalizzata, nella storia, a combattere l'ingiustizia del forte e a far sì che persino il suo peccato fosse utile e gli desse onore è anche, se pur indirettamente, affermata. Così pure il suo amore redentore che salva ed usa il debole del mondo per raggiungere il suo fine persino tra i forti.¹⁸⁹ A buona ragione H. H. Rowley vede nella storia dell'Esodo una prefigurazione veterotestamentaria della morte e della resurrezione di Cristo e la considera il punto centrale della Bibbia.¹⁹⁰

B. Il libro della Redenzione.

Il libro dell'Esodo è, quindi, il libro della redenzione (6:6; 15:13). «Redimere» (Ebr. *gaal*, tradotto «liberare», «riscattare», «redimere») letteralmente significa «agire da parente...» e si riferisce al caso in cui un parente avrebbe riscattato una proprietà o una persona che da sola non avrebbe potuto farlo. Include nel suo scopo l'idea basilare di redenzione sviluppata altrove nelle Scritture; libertà dalla schiavitù mediante l'intervento personale di un redentore con il quale, il redento, stabilisce un rapporto speciale. La prima idea, nella redenzione, raggiunge il suo culmine nella Pasqua (Es. 12). La seconda sottolinea l'inaugurazione del patto sinaitico (Es. 19).

Il Nuovo Testamento usa «un linguaggio caratteristico dell'Esodo» per descrivere l'opera salvifica di Cristo. In Luca 9:31, Gesù è descritto nel momento in cui parla con Mosè ed Elia della propria dipartita (greco: esodo) che doveva avvenire a Gerusalemme. Lo stesso Gesù e Paolo hanno descritto l'espiazione del Cristo come la Pasqua di Cristo (Luca 22:15, «pasqua» da *pascha*, «soffrire» da *paschò*; 1 Cor. 5:7). Giovanni 19:36 applica una regola pasquale alla morte del Cristo: «Non ne spezzate alcun osso» (Es. 12:46). La vita cristiana è compresa alla luce della liberazione presso il Mare Rosso (1 Cor. 10:1-13). Gesù fu il «profeta» come «Mose» (Dt. 18-15-19). Egli fu il «nuovo Mosè» che diede al Suo popolo una nuova legge da un nuovo monte, e che usò proprio il

¹⁸⁹ *Book of the Acts of God*, p.77.

¹⁹⁰ Rowley, *Faith of Israel*, p.89.

termine «riscatto» (Mc. 10:45; cf. Es. 6:6; 15:13) per descrivere la Sua missione. Gabriel Herbert ha scritto:

«Il secondo Esodo, come realizzato in Cristo, non fu, per niente, una liberazione politica, ma, piuttosto, la liberazione di un popolo redento dall'Eterno, dalle mani del vero nemico dell'uomo, il Malvagio e le sue schiere, alla libertà dei figliuoli di Dio: una libertà che deve essere gustata nella Chiesa del Nuovo Patto, ma che potrà essere perfezionata solo nel mondo a venire».¹⁹¹

III. Il significato del Patto Sinaitico

Lo scopo della redenzione avvenuta con l'Esodo, è dichiarato nel patto dato al Sinai. Il termine «patto» (*berith*) è di derivazione incerta. Proviene sia dalla radice assira «*baru*» che significa «legare» e che quindi sta per «un legame» o «obbligo»,¹⁹² sia dal verbo «tagliare», poiché la frase “tagliare un patto” era di uso comune. In ogni caso, si riferisce ad «un accordo solenne tra due parti che non erano prima in alcuna relazione tra di loro, in cui certe mutue obbligazioni sono assunte per raggiungere determinati benefici, di solito reciproci, che conseguono ad un tale accordo».¹⁹³ Era un patto stipulato con solenni cerimonie di sacrificio.

Studiosi dell'Antico Testamento hanno notato delle sorprendenti rassomiglianze tra il patto del Sinai e gli accordi del mondo antico tra un imperatore ed i re minori che a lui erano legati. La forma di questi trattati «*suzerain*» aveva la funzione di identificare il «grande re»; in essi si descriveva dettagliatamente il retroscena storico delle relazioni tra il grande re ed i suoi vassalli sottolineando la sua attitudine benevola; infine, si elencavano gli obblighi del vassallo che includevano, sempre, lealtà all'imperatore. Ci si accordava perché il documento fosse depositato nel santuario del vassallo e perché fosse letto pubblicamente ad intervalli regolari. Si elencavano le ricompense e le punizioni che avrebbero atteso l'osservante o il violatore del patto. Tutti questi elementi sono presenti nel patto che Dio fece con il Suo popolo (Cf. Es. 20:1-2; Gs. 24:2-13; Es. 34:13; Dt. 31:9-13; Gs. 24:26; Es. 23:20-33; Lv. 26; Dt. 27-28; Gs. 8:34 leggerli in ordine).¹⁹⁴

L'importanza del patto la si rileva dal fatto che esso è considerato il fondamento della salvezza, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Ryder Smith, ha scritto:

¹⁹¹ *When Israel came out of Egypt* (Naperville, Ill. SCM Book Club, 1961), pp.116-117.

¹⁹² Burney, *Outline of OT Theology*, p.49.

¹⁹³ Davidson, *Theology of the OT*, pp. 238-242.

¹⁹⁴ Cf. George Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*: citato da Wright, *Biblical Archaeology*, pp. 56-57 e *Book of the Acts of God*, pp. 89-91.

«L'idea dominante dell'Antico Testamento e l'idea del patto. Il termine lo si ritrova nei documenti di ogni periodo, ma persino dove il termine è assente, permane l'idea. Esclusi uno o due dei brevi libri come il Cantico dei Cantici, il patto è presupposto in ogni libro dell'Antico Testamento. Senza questa idea, nessuna storia ebraica avrebbe una valida motivazione, nessun salmista ebreo una preghiera».¹⁹⁵

Il patto, tuttavia, non era semplicemente un contratto legale o un affare commerciale finalizzato ad un profitto. Era più simile ad un matrimonio in due particolari importanti: Era il risultato della scelta di Dio, della Sua iniziativa; era basato sull'amore, sulla fiducia, sul servizio, sull'amicizia.¹⁹⁶ L'iniziativa del patto rimane in Dio. «L'unico responsabile di questo accordo è sempre, solo, Dio. Si dice sempre che Dio stipuli un patto con qualcuno e mai che Dio e qualcuno facciano un accordo».¹⁹⁷ Tuttavia la risposta della gente è una propria scelta. Ciò è apertamente dichiarato (Gs. 24:14; 21:22).¹⁹⁸ Vriezen nota:

«Il patto è, quindi, in origine, "unilaterale" non bilaterale; e un rapporto che viene iniziato da uno dei due partners, anche se ciò non significa che Israele non ne sia degno né che non debba essere interpellato. Ad Israele si richiede l'obbedienza delle regole del patto stabilite da Dio e da Lui soltanto».¹⁹⁹

IV. La Legge

La Legge data sul Sinai, fu un elemento essenziale della stipulazione del patto; fu il documento contrattuale del patto. Il rapporto tra i due elementi era così stretto che «patto» e «comandamento» divennero termini intercambiabili. Mosè disse al popolo d'Israele, «Ed Egli vi promulgò il suo patto che vi comandò d'osservare, cioè le dieci parole; e le scrisse su due tavole di pietra» (Dt. 4:13; cf. 5:1-2). Le tavole di pietra contenenti i dieci comandamenti, erano poste nella cassa sacra coperta dall'arca del Patto» (Nm. 10:33; Dt. 31:26; Gs. 4:7; Gdc. 20:27). In 1 Re 8:9 si parla di comandamenti come se fossero «il patto stipulato con i figlioli d'Israele, quando essi vennero fuori dal paese d'Egitto». Disubbidire al comandamento significava violare il patto. Obbedire ai comandamenti significava rispettare il patto.

¹⁹⁵ *Bible Doctrine of Salvation*, p.16.

¹⁹⁶ Smith, loc.cit.

¹⁹⁷ Kohler, *OT Theology*, p.62.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.68.

¹⁹⁹ *Outline of OT Theology*, p. 141.

A. La natura della «Legge».

L'instaurazione del patto e l'offerta della legge che lo sigillò, fu un atto della grazia amorevole di Dio manifestata al Suo popolo. La legge non fu mai un mezzo per conquistare il favore di Dio ma quello mediante cui gli uomini potevano dimostrare la loro gratitudine al favore divino. La parola Ebraica «legge» (*torah*) significa più che semplice legislazione; intende «istruzione, insegnamento, guida, consiglio, parola di rivelazione».²⁰⁰ La legge fu il modo divino di dimostrare al Suo popolo cosa significhi una vita basata sul patto con il Signore. Come espresso da Donald Miller, «I comandamenti non rappresentavano principalmente delle proibizioni ma, piuttosto, delle affermazioni di ciò che non si fa quando si è stipulato un patto. Essi danno un'idea del modo in cui un uomo dovrebbe vivere quando si trova in una giusta relazione con Dio».²⁰¹ La legge data sul Sinai, infatti, differisce in modo significativo da altri codici orientali, dei quali se ne sono ritrovati e decifrati molti. L'intera legge è riferita a Dio come suo autore in contrasto, per esempio, con il codice di Hammurabi in cui l'intero insieme di leggi, dall'inizio alla fine, è attribuito al re. Inoltre, in esso si dà più valore alla vita umana che ai beni materiali. Non vi è la pena di morte per crimini contro la proprietà mentre, nella legge babilonese, la pena capitale era frequentemente usata per crimini concernenti la proprietà. La palese brutalità era esclusa dalla legge ebraica. Persino la cosiddetta «*lex talionis* – occhio per occhio, dente per dente (cf. Es. 21:23-25) - era un limite nella punizione che doveva essere comminata per offese contro le persone degli altri. La punizione non poteva andare oltre il danno che era stato causato e ciò conferma come, nella legge del Sinai, si verifici un innalzamento del senso morale nelle relazioni tra i sessi.

B. Moralità e religione.

La differenza maggiore tra la legge d'Israele ed i codici delle nazioni vicine, è il rapporto diretto, presente nella legge biblica, tra moralità e religione. I precetti morali sono considerati comandamenti di Dio. Walther Eichrodt scrive: «La vera caratteristica importante del decalogo è la connessione ben definita dei precetti morali con le regole religiose fondamentali. Essa esprime la convinzione che l'azione morale sia inseparabilmente unita all'adorazione di Dio. Tutto ciò significa, tuttavia, che Dio, a cui l'uomo si rivolge, considera l'ubbidienza alle regole morali di

²⁰⁰ *Ibid.*, p.256.

²⁰¹ *People of God*, p.44.

uguale importanza al suo culto; conseguentemente, la sua completa volontà ed il suo fine è diretto a ciò che è moralmente buono».²⁰²

La legge è l'espressione del diritto di Dio alla signoria. Sostituì, in Israele, i molti modi in cui, solitamente, gli altri popoli pagani vicini determinavano la volontà degli dèi: astrologia, pronostici, ispezioni del fegato di animali sacrificati, per citare solamente le pratiche più comuni.²⁰³

La legge, tuttavia, non era di per se stessa, intesa o sufficiente a coprire tutti i dettagli della vita. Legalmente, pericò, i comandamenti biblici dovrebbero essere classificati più come leggi dettate dall'esperienza che come leggi codificate. Teologicamente, più che rigide specificazioni, erano, per la maggior parte, raggruppamenti di esempi comprendenti dei principi. Inoltre, la volontà di Dio, per il Suo popolo, poteva essere conosciuta persino quando non era espressa in parole. Il «cuore» è ritenuto, a volte, equivalente alla coscienza nel senso dell'intuizione morale; esso, infatti, condannerebbe un uomo o lo approverebbe in certe azioni specifiche (1 Sam. 24:5; 2 Sam. 24:10).²⁰⁴

V. La Legge cerimoniale

Strettamente unito al patto ed alla legge morale su cui era fondata, vi è ciò che, normalmente, chiamiamo «legge» cerimoniale. Nell'uso tecnico del termine è conosciuta come «il culto», un modo ben preciso di adorare. Lo schema di base del libro dell'Esodo illustra il rapporto tra patto, legge e culto. La redenzione, per prima, venne nella liberazione dalla schiavitù in Egitto (Es. 1-18). La legge seguì dopo (cc. 19-23) stabilendo il tipo di condotta ed il carattere conveniente ai redenti inseriti nel patto con Dio. «Il culto fu istituito non solo per ricordare loro la redenzione, ma anche per aiutarli a proteggere e mantenere quelle qualità morali degne dell'atto salvifico di Dio (Es. 24-40). Il culto significava l'offerta dell'anima redenta a Dio per il Suo servizio, e la consacrazione della propria vita ad un comportamento etico come il patto richiedeva».²⁰⁵

A. Rituale e simbolismo.

Il rituale ed il sacrificio non erano, in se stessi, di valore sacramentale. Essi non erano canali mediante cui la grazia poteva essere comunicata ad individui o alla nazione; non avevano lo scopo di guadagnare il favore divino. Erano un chiaro riconoscimento del fatto che Dio aveva già, di sua

²⁰² *Theology of the OT*, 1:76-77. Cf. l'intera trattazione di Eichrodt, pp. 74-82.

²⁰³ Vriezen, *Outline of OT Theology*, p.254.

²⁰⁴ Kohler, *OT Theology*, p. 202.

²⁰⁵ Miller, *People of God*, p.49.

iniziativa, esteso la sua misericordia e la sua grazia al popolo. I sacrifici e le offerte stesse non erano qualcosa che l'uomo dava a Dio. Erano, invece, la restituzione a Dio di ciò che Egli aveva già dato all'uomo. Essi erano, nello scopo e nell'intento, la risposta della fede obbediente alla grazia divina.²⁰⁶ Indubbiamente, in Israele, vi era chi considerava i sacrifici stessi come aventi una specie di efficacia magica, un concetto, al di fuori di Israele, virtualmente condiviso da tutti. Ma la legge stessa, come dopo confermarono i profeti, sfidava continuamente l'idea che atti formali di sacrificio avessero merito intrinseco. Insieme al sacrificio, la legge prescriveva la confessione del peccato ed un'umile penitenza di spirito. Dove il peccato era compiuto contro il simile e non poteva essere risolto con la restituzione, era richiesto il pagamento. Nel rituale del Giorno dell'Espiazione, doveva esserci tanto la confessione quanto il sacrificio (Lv. 16:21). In un'affermazione riassuntiva, Ryder Smith dichiara: «Il giudeo intelligente, quindi, pensava che, in ogni sacrificio (cf. Lv. 1:4), il sangue offerto simboleggiasse sia il patto sia la sua rottura e la conseguente verità che, venendo a Dio con cuore penitente e nel Suo modo prestabilito, il patto fosse rinnovato e valido per lui».²⁰⁷

B. Lo scopo del sacrificio.

Schultz indica una triplice motivazione di base per il rituale ed i sacrifici stabiliti in concomitanza al patto. A questi se ne potrebbe aggiungere un quarto.²⁰⁸

1. Il primo motivo era quello di insegnare la santità di Dio. Il sacerdozio e la legge del sacrificio erano un ricordo perpetuo che il servizio a Dio richiede santità nel senso di libertà da ogni tipo di corruzione.²⁰⁹ Similmente, W.H. Griffith Thomas scrive: «Scopo principale del libro (il Levitico) è la santità nel suo significato primario di separazione che include quella dal male per essere proprietà di Dio».²¹⁰ Questo valore spirituale positivo è stato sottolineato dal Vriezen.

« In Israele il culto esiste per mantenere e purificare la comunione tra Dio e l'uomo (perché, fondamentalmente, la relazione tra Dio e l'uomo è buona); il culto è un mezzo per meglio sviluppare l'unione tra i due partners, legame che Dio ha istituito nel suo Patto; detto altrimenti, il culto esiste a motivo della espiazione (nel senso generale di «riconciliazione») ...L'Iddio di Israele

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 84-85.

²⁰⁷ *Bible Doctrine of Salvation*, pp. 78-79; cf. Rowley, *Faith of Israel*, p.95.

²⁰⁸ *OT Theology*, 2: 65-68.

²⁰⁹ Cf. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 306-311.

²¹⁰ *Through the Pentateuch Chapter by Chapter* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co. 1957), p.108.

non richiede un culto da cui egli potrebbe trarne dei sacrifici, ma, al contrario, Egli dà al Suo popolo un culto che li renda capaci di mantenere la comunione con Lui mediante l'espiazione (Lv. 17:11). In Israele, il culto preserva la comunione con Dio, aiuta a stabilire un rapporto tra Dio e l'uomo; assicura, come doveva, che questo rapporto continui. Il culto è, come deve essere, una strada a doppio senso: nel culto, Dio si avvicina all'uomo, ma l'uomo va anche a Dio. Così Dio viene all'uomo come Colui che perdona e gli dà un'opportunità di purificarsi regolarmente dai suoi peccati; nel culto l'uomo viene a Dio con la sua confessione di colpevolezza e con i suoi impegni di ringraziamento ed adorazione.²¹¹

2. Un secondo scopo del rito è quello di rafforzare dei principi utili per il benessere fisico. Questa era la ragione primaria a fondamento dei vari tabù legati al rito, che erano parte della legge cerimoniale.²¹²

3. Una terza ragione era quella di preservare la separazione tra Israele ed il paganesimo. A tal riguardo, Knight sottolinea che «le leggi sacrificali mantenevano Israele in contatto con *Jahveh* in quegli aspetti di vita dove essa era tentata a seguire i vicini cananei nel loro culto delle divinità della fertilità».²¹³

4. La preminenza dei sacrifici cruenti indica una quarta motivazione per il culto veterotestamentario. Era uno sguardo rivolto al futuro, «all'Agnello di Dio, che toglie i peccati dal mondo» (Gv. 1: 29). Questo aspetto viene dimostrato ampiamente nel Nuovo Testamento con le affermazioni riguardanti la crocifissione di Gesù.

L'Antico Testamento non contiene alcuna spiegazione razionale del significato del sangue versato nel sacrificio rituale, ma ne afferma chiaramente la necessità: «Poiché la vita della carne è nel sangue. Per questo vi ho ordinato di porlo sull'altare per fare l'espiazione per le vostre persone, perché il sangue è quello che fa l'espiazione, mediante la vita» (Lv. 17:11). Seguendo l'Antico Testamento, si è creduto che la preminenza del sangue nel rito sacrificale servisse ad affermare che esso era il legame che unisce membri del clan o della famiglia. Riti di sangue erano usati per introdurre individui nella famiglia o nel clan. Lo spargimento del sangue indicava che ogni inimicizia o barriera che impediva la comunione era stata rimossa e l'individuo aveva tutti i privilegi e le responsabilità del resto del gruppo. Quando un animale consacrato a Dio era ucciso, il

²¹¹ *Outline of OT Theology*, pp. 380-381.

²¹² S.I. McMill, *None of These Diseases*

²¹³ *Christian Theology of the OT*, p. 231.

suo sangue poteva essere considerato come se fosse il sangue di Dio (At. 20:28 KJV). Lo spargimento del sangue rimuoveva le barriere e purificava i peccati, e mediante il sangue gli uomini diventavano uno con Dio. J.N. Schofield scrive: «Deuteronomio 12:23 afferma che il sangue è la vita; dare il sangue significava dare la vita; nel pensiero ebraico non vi era finzione o simbolismo al suo riguardo, perché si credeva che ciò avvenisse realmente. Questa idea fu adoperata nel Nuovo Testamento per esprimere certi significati della morte di Gesù». ²¹⁴ Molte delle leggi contenute nel libro del Levitico sono solamente cultuali o cerimoniali. Tuttavia, persino leggi cerimoniali hanno un significato simbolico. Oswald T. Allis scrisse:

«Questo è l'evangelo del Nuovo Testamento per i peccatori presentato in termini veterotestamentari e scolpito nel rituale del sacrificio; esso trova la sua più ampia espressione nel rituale del Giorno dell'Espiazione. Cercare qualcosa di simile al Giorno dell'Espiazione, in altre culture, è uno sforzo vano. Se ogni sacrificio guardava a Cristo, quanto avveniva in questo giorno ne era l'espressione più luminosa. Ciò che Isaia 53 è per la profezia messianica, possiamo certamente affermare, il capitolo 16 del Levitico è per l'intero sistema di tipo mosaico, il fiore all'occhiello del simbolismo messianico (S.H. Kellog). Per capire il Calvario e considerarlo nella sua gloria tragica, dobbiamo esaminarlo alla luce della storia sacra, su di esso centrata». ²¹⁵

C. I sacrifici e l'espiazione

È Dio stesso che espia o copre il peccato dell'uomo. «Poiché la vita della carne è nel sangue. Per questo vi ho ordinato di porlo sull'altare per fare l'espiazione per le vostre persone» (Lv. 17:11). L'animale appartiene a Dio; il suo sangue è il Suo dono, sparso al Suo comando. A.B. Davidson nota due linee di pensiero nella concezione dell'espiazione nell'Antico Testamento:

1. Per i peccati al di fuori del patto — i cosiddetti «peccati con mano alzata» — volontari e pienamente colpevoli, Dio stesso provvede la «copertura». In questo caso, espiazione significa annullare la punizione per il peccato così coperto. È sempre usato in relazione al peccato, non in relazione a Dio ed ha l'effetto di purificare o allontanare l'iniquità.

2. Anche per peccati dovuti alla debolezza umana ed infermità, pur sempre entro i confini del patto, il sangue del sacrificio era richiesto. L'espiazione (nel senso letterale di riconciliazione) è, per le persone o anime dei fedeli più che per i peccati come tali.

²¹⁴ *Introduction to OT Theology*, p.13. Da notare che, nel caso di un uomo molto povero, l'offerta di cibi poteva sostituire quella cruenta (Lv. 5.11).

²¹⁵ «Leviticus», NBC, p.135. Cf. McKenzie, *Theology of the OT*, pp. 37-57.

Davidson ancora suggerisce che nel Nuovo Testamento, ogni peccato è considerato volontario, colpevole, meritevole del giudizio di Dio, e richiede un sacrificio cruento.²¹⁶

VI. Il sacerdozio

La legge fondamentale che governa il sacerdozio è data in Levitico 8-10. La cronaca della sua inaugurazione la ritroviamo nel libro dei Numeri. La natura di questo ufficio non può essere compresa nella sua pienezza finché non viene messa a confronto con l'ordine profetico. È sufficiente notare che il sacerdote, che esemplificava l'aspetto «istituzionale» della religione d'Israele, svolgeva una funzione vitale.

Era il sacerdote che rappresentava il popolo davanti all'altare del Santo Dio. Era il sacerdote che interpretava il significato della cerimonia e del sacrificio alla gente. L'istruzione nelle leggi morali e religiose era anche un aspetto importante della funzione sacerdotale. I sacerdoti erano i custodi dei Sacri Scritti che venivano alla luce. Essi applicavano la legge alla vita quotidiana del popolo. Poiché il sacerdozio era un ordine ereditario, si corrompe facilmente, ma, nel suo scopo iniziale ed in molta della sua pratica, fu essenziale per la stabilità della vita religiosa d'Israele.²¹⁷

VII. Il Patto nella storia d'Israele

A. In Numeri e Deuteronomio

La storia d'Israele, sottomesso al patto, inizia con il libro dei Numeri. La storia è quella di alterne vittorie e sconfitte, ma proprio qui trova espressione la verità che le cause formatrici della storia non sono geografiche, economiche, sociali o militari: esse sono spirituali e morali. Il libro del Deuteronomio (letteralmente «seconda legge») è un'applicazione profonda dei principi del patto sia nel passato che nel futuro del popolo d'Israele. Il patto è anche presupposto nei libri di Giosuè, Giudici, Samuele e Re e fa da sfondo all'opera dei futuri profeti della storia della nazione.

Deuteronomio è composto principalmente da tre discorsi di Mosè: Essi riguardano il passato in forma di retrospezione (1:1-4: 40), obblighi presenti ed esortazioni (4: 44-26:19) e un programma futuro, uno sguardo in avanti, che è, in realtà, lo scopo principale del tutto (27:1-30:20). Il passato è rivisto ed il presente è considerato come parte preparatoria per l'invasione e la conquista della Terra Promessa. L'enfasi posta sul patto si nota in 27 riferimenti del libro a questo tema così importante.

B. Il periodo dei giudici.

²¹⁶ *Theology of the OT*, pp. 324-327.

²¹⁷ Cf. Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 265-266; Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:435-436.

Ciò che viene insegnato nei Numeri ed ampliato in Deuteronomio, è affermato, con sempre maggior vigore, in tutto il periodo della storia d'Israele che era una libera confederazione di tribù. Ciò è descritto in Giosuè, Giudici, Ruth e nei primi capitoli di 1 Samuele. Questa è storia nel senso della «Sua storia». E un resoconto altamente selettivo che illustra il risultato delle conseguenze del patto.

Un esempio della natura ben strutturata della storia biblica la si intravede nella forma ciclica di Giudici. In sei differenti cicli, viene ripetutamente applicato il modello di lealtà a Dio, di disobbedienza, schiavitù a potenze straniere, di pentimento, di preghiera, e di liberazione. I «Giudici» (Ebraico, *shophetim* - governatori adibiti al governo del popolo e ad eseguire giudizi divini a favore della gente) potrebbero essere considerati dei «campioni».²¹⁸

G. Ernest Wright afferma che per l'autore del libro dei Giudici «la sicurezza di Israele risiedeva solamente nel patto e nella completa lealtà all'Eterno».²¹⁹ L'attrazione del paganesimo era «sottile» ed «ammaliatrice». Le divinità cananee richiedevano poco, erano seguite da molti e promettevano tanto. Tuttavia, quando Israele si volse ai vari *Baalim* (così erano conosciute le divinità locali), non perse soltanto il favore di Dio, ma ruppe anche il legame che teneva unite le tribù. In tali circostanze, il popolo divenne facile preda di ogni predone.²²⁰

Il libro di Ruth è un breve scritto a carattere pastorale rivelante un aspetto nascosto e turbolento dei Giudici. E considerato facente parte della terza divisione del canone giudaico, gli Scritti, ed è usato in concomitanza all'osservanza della festa della Pentecoste a motivo della scena del raccolto che ha così tanta importanza nella storia. Poiché Ruth è una moabita (come Giobbe e Giona), l'insegnamento che riceviamo è che l'esclusivismo nazionale che si sviluppò nel tardo giudaismo non fu parte essenziale del messaggio dell'Antico Testamento.

C. Il regno.

Gli eventi del periodo iniziale del regno illustrano chiaramente la verità che la sicurezza d'Israele dipendeva dalla lealtà al patto. Il successo iniziale di Saul e la carriera di Davide erano ascritte all'obbedienza a Dio ed al patto. Il disastro che segnò la fine della vita di Saul e le sconfitte occasionali nella vita di David furono ricollegate alla ribellione o alla disubbidienza. Come ha scritto F.F. Bruce: «Gli storici, da Giosuè a 2 Re, sono frequentemente accusati di esporre la

²¹⁸ Kohler, *OT Theology*, p.164.

²¹⁹ *Book of the Acts of God*, p. 110.

²²⁰ *Ibid.*

filosofia della storia deuteronomistica, così chiamata perché trova la sua espressione più chiara nel Deuteronomio. La causa della prosperità è legata all'ubbidienza alla volontà di Dio e, specialmente, al rifiuto di accettare il *baalismo* nativo di Canaan, con i suoi culti amorali della fertilità; l'avversità è il risultato normale dell'allontanamento dalla retta via». ²²¹

In anni di successo e fallimento, di vittoria e di sconfitta, di dominio e di asservimento, divenne sempre più chiaro che l'elezione di Israele non era incondizionata né indistruttibile e che l'opposto dell'elezione è il rifiuto. L'elezione era più per il servizio che per privilegi particolari; anziché essere servita da altre nazioni, doveva servire loro (cf. Mc. 10:45); era stata redenta dall'Egitto e resa *Laos Hagios Kurio* (Dt. 7:6) per poter servire Dio (7:11) ed il suo piano per le nazioni (Is. 45:4-6)». ²²²

D. Interpretazione profetica e sacerdotale della storia.

Il Deuteronomio, Giosuè, Giudici, 1 e 2 Samuele, e 1 e 2 Re, formano una storia continua del popolo del patto, dal Sinai all'Esilio. Essi rappresentano ciò che si può propriamente definire una visione profetica della storia. 1 e 2 Cronache, Esdra e Nehemia presentano, similmente, una storia continua del popolo del patto da Davide (con una introduzione composta da lunghe genealogie che si ricollegano ad Adamo, cf. 1 Cr. 1-9) al ritorno dall'esilio, rappresentando l'interpretazione sacerdotale. I libri compresi tra 1 Cronache e Neemia, sono più interessati a ciò che Dio aveva ordinato, a ciò che era l'ideale. L'enfasi è su due istituzioni divine, il Tempio ed il trono di Davide con una descrizione della vita d'Israele quale comunità religiosa. In Cronache, invece, pur non minimizzando gli sbagli del re e della gente, l'enfasi prevalente è sull'aspetto religioso della vita nazionale in contrasto con gli aspetti civili della storia.

E. Guerre di sterminio

La coscienza cristiana, sensibilizzata dall'attenta preoccupazione nel Nuovo Testamento per la vita umana individuale, è, a volte, turbata dai racconti dell'Antico Testamento di guerre di sterminio e dagli anatemi o dalle imprecazioni contro popolazioni intere a motivo di ciò che, a suo tempo, era considerato l'immediato volere di Dio. Chi studia l'Antico Testamento, in una prospettiva conservatrice, non può sfuggire a questo dilemma, sul quale pongono enfasi molti pensatori liberali: gli Ebrei, nelle loro conquiste, attribuivano a Dio ciò che, in realtà, era il loro desiderio di sicurezza e di un tranquillo posto al sole.

²²¹ «Judges», NBC, p.237.

²²² Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (New York: Harper and Brothers, 1959), p.272.

Il problema non è semplice e non vi possono essere delle pronte soluzioni. Hugh J. Blair, propone due suggerimenti degni di nota:

1. La distruzione dei cananei era il giudizio divino sull'abbandono morale ed il vizio quasi indescrivibile della società pagana. Gli israeliti erano lo strumento con cui Dio esercitava il Suo giudizio sulla malvagità del popolo del paese. Come Egli aveva distrutto Sodoma e Gomorra, per lo stesso motivo di inenarrabile corruzione, senza lo strumento delle mani umane, così Egli usava gli israeliti per punire e sradicare la depravazione cancerogena dei cananei. Se vi è realmente, un governo morale del mondo, non si può escludere tale terribile possibilità di giudizio e di estirpazione, eseguito in un qualsiasi modo.²²³

A tal riguardo, si dovrebbe notare che «l'anatema» (*cherem*, solitamente tradotto «maledizione») era considerato un modo per imporre un dovere religioso sui conquistatori, limitando così il saccheggio e gli aspetti più terribili nella guerra di quei tempi. «Non era bramosia per il bottino o per il sangue; era un dovere divino da adempiere».²²⁴

2. L'anatema intendeva prevenire e proteggere la religione degli israeliti dall'infezione causata dalle abominazioni dei pagani. Per il bene dell'alta missione di Israele come strumento della vera rivelazione al mondo, era necessaria un'azione drastica. Era simile all'incisione di un'escrecenza cancerogena affinché il corpo possa vivere.²²⁵

Non dovrebbe essere necessario aggiungere che, ordini ben definiti di Dio per impegnarsi in tali guerre, non possono essere usati per giustificare guerre di aggressione di qualsiasi tipo. A tal proposito il Nuovo Testamento deve essere la nostra guida, e non generalizzazioni basate su casi specifici dell'Antico Testamento.

²²³ «Joshua», *NBC*, p.224.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.* Cf. Lehman, *Biblical Theology*, 1:176.

Seconda Sezione
Culto e Dovero
Il lato umano della salvezza

CAPITOLO 6 –

ETICA DELL'ANTICO TESTAMENTO

Gli scritti dell'Antico Testamento costituiscono un corpus di materiale conosciuto come letteratura poetica o sapienziale: Giobbe, Salmi, Proverbi, Cantico dei Cantici ed Ecclesiaste. Vi sono delle differenze significative tra questi libri, ma tutti rappresentano ciò che potrebbe essere chiamato l'aspetto personale della fede d'Israele quando viene raffrontata ai suoi aspetti storico-istituzionali. L'enfasi è etica e devozionale; tuttavia essi trattano alcuni dei principi più duraturi della religione biblica ed alcuni dei problemi perenni della mente umana esponendo l'aspetto umano della salvezza.

I. La natura della Sapienza

La letteratura sapienziale dell'Antico Testamento è costituita dai libri di Giobbe, Proverbi ed Ecclesiaste. A questi deve essere aggiunto un certo numero di Salmi generalmente classificati come «salmi sapienziali» (1; 19; 37; 49; 73; 112; 119; 127-128; 133). La sapienza ebraica è riconosciuta nella Bibbia come parte di una più grande raccolta: «La sapienza di Salomone superò la sapienza di tutti gli orientali e tutta la sapienza degli egiziani. Era più savio di ogni altro uomo, più di Ethan l'ezzahita, più di Heman, di Calcol e di Daida, figlioli di Mahol» (1 Re 4:30; cf. Ger. 49:7). J.C. Rylaarsdam riassume i punti di essenziale concordia tra gli insegnamenti sapienziali del vicino Antico Oriente e quelli dell'Antico Testamento:

(1) La convinzione che l'esistenza è, fundamentalmente, razionale e morale; (2) la profonda consapevolezza che l'uomo è una creatura in un mondo morale e razionale; (3) come risultato, a volte notiamo un'eccessiva preoccupazione o pessimismo; (4) ma non prevale mai né la disperazione né l'irresponsabilità morale.²²⁶

Particolarmente in Israele, tuttavia, la sapienza era fondata sull'unico Dio vivente e vero, ed era considerata proveniente da Lui e, quindi, la Sua diretta rivelazione.²²⁷

A. « Il Sapiente ».

L'Antico Testamento riconosceva una classe distinta o una corporazione di insegnanti chiamati «I Sapienti» (*Chakhamim*), che trasmettevano la loro sapienza di generazione in

²²⁶ *Revelation in Jewish Wisdom Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1946), pp. 14-15.

²²⁷ F.F. Bruce and Francis Davidson, «The Wisdom Literature of the Old Testament», *NBC*, p. 43.

generazione (Prov. 1:6; 22:17; 24:23; Ec. 9:17; 12:11; Is. 29:14; Ger. 8:8; 18:18; Ez. 27:8-9). Così, insieme alle funzioni di sacerdote e profeta, l'Antico Testamento proponeva l'opera del saggio o dell'insegnante. Tutti questi tre gruppi esistevano fianco a fianco e con enfasi diverse comunicavano la volontà ed il piano di Dio al Suo popolo.²²⁸ I sapienti o saggi dell'Antico Testamento, erano fondamentalmente d'accordo con i sacerdoti ed i profeti! «Essi potevano sedere insieme alla gente comune e per questo motivo rendevano più assimilabile e nobile il messaggio dei profeti, affinché la verità potesse entrare per umili accessi. Erano uomini religiosi della classe media e comunicavano la parola profetica all'uomo della strada».²²⁹ Nello stesso modo, pur se i saggi parlavano poco del rituale, la loro sapienza assunse la validità del culto divino essendo divulgata nel Tempio e nella Sinagoga.

Il tema della letteratura sapienziale è enunciato nei Proverbi, il libro di tale genere più tipico: « Il principio della sapienza è il timor dell'Eterno » (Prv. 9:10; cf. 1:7; 15:33). Il principio (*reshith*) qui significa «fondamento» o «elemento» di base. Lo scopo dei saggi era quello di dimostrare che la religione investiva l'intera vita dell'uomo e che richiedeva un coinvolgimento totale... Tutta la vita doveva essere integrata nel Suo servizio e tutti gli aspetti di vita non redenta dovevano essere inclusi nella sfera religiosa».²³⁰

B. Peculiarità della sapienza ebraica.

Principalmente nei libri sapienziali, troviamo quanto di filosofia ci sia nella Bibbia. Non è la filosofia analitica del razionalismo greco ma il pensiero sintetico che viene dall'intuito e dalla riflessione seria sul significato della vita. La filosofia ebraica era intuitiva e speculativa. Essendo tale, era più interessata a trasmettere detti tradizionali e le massime popolari che solidificavano l'erudizione dei tempi antichi. Era una riflessione sui «misteri dell'esperienza umana», affrontata da uomini «che erano molto sensibili all'impatto delle ultime realtà del peccato, della sofferenza e della morte».²³¹

Altra caratteristica della sapienza ebraica è la convinzione che l'uomo non possa scoprire la sapienza perché questa gli viene donata da Dio. La fonte principale della sapienza è divina. Della sapienza si parla in tali modi da sembrare che sia un essere indipendente, un intermediario tra Dio

²²⁸ Cf. Edgar Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*, «Torch Bible Commentary» (New York: The Macmillan Co. 1961), p.31.

²²⁹ John Paterson, *The Wisdom of Israel: Job and Proverbs* (Nashville:Abingdon Press, 1961), pp.57-578.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 56-57.

²³¹ Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*, p.28.

e la Sua creazione, preesistente e partecipante con Dio nell'opera della creazione (Prv. 8-9; cf. 8:27-31). Edgar Jones va così oltre da suggerire che la sapienza di Proverbi giochi lo stesso ruolo del *Logos* in Giov. 1:1-18, e contiene il germe dello sviluppo dei concetti trinitari entro i confini del monoteismo giudaico.²³²

II. L'ideale etico

L'Antico Testamento mantiene, in un attento equilibrio, le contrastanti verità che l'uomo vive in comunità e che è individualmente responsabile per le sue scelte ed i suoi atti. Alle due posizioni deve essere data la giusta importanza se si vuole ben comprendere l'etica dell'Antico Testamento. Anche se, nel periodo tribale e dell'inizio del regno, vi era la tendenza a sopravvalutare la «personalità corporativa del popolo, l'idea della responsabilità personale non era andata completamente perduta. Neanche i profeti posteriori — particolarmente Geremia ed Ezechiele, con le loro forti enfasi sull'individuo — dimenticarono che ogni uomo è coinvolto nella vita della comunità in modo, per lui, inestricabile. Per il pensiero moderno, il problema è quello di capire come tanti individui creino una vera comunità. Per l'uomo biblico, la situazione era proprio l'opposto. Il suo problema non era quello di creare una comunità poiché la comunità era il «dato» con cui egli iniziava. Il problema era «l'emergere, entro la comunità, di individui con valori e responsabilità personali».²³³ La stessa legge era indirizzata tanto agli individui quanto alla nazione (es. i dieci comandamenti).²³⁴ Nondimeno la pietà individuale e la responsabilità etica divengono basilari nei libri sapienziali e profetici.²³⁵

L'etica biblica trova la sua più chiara espressione nel contenuto morale della Legge. Nella Bibbia, la teoria etica non è mai vista in termini umanistici poiché la fonte del bene dell'uomo risiede sempre nella natura di Dio e non, in definitiva, nella natura dell'uomo. La rettitudine, la giustizia, la misericordia e la bontà non sono astrazioni dalla volontà di Dio e non sono neanche il risultato degli impulsi che provengono dal cuore. Essi sono risposte a comandi dall'alto. Ciò è espresso nel detto già citato, considerato il fondamento sapienziale di ogni vita: «Il principio della sapienza è il timor dell'Eterno» (Prv. 1:7; cf. Gb. 28:28; Prv. 9:10). Edmund Jacob, a tal proposito, scrive:

²³² *Ibid.*, p.44.

²³³ Kohler, *OT Theology*, p.161.

²³⁴ *Vd.* c.6, III, A, «individualismo e collettività».

²³⁵ Cf. Vriezen, *Outline of OT Theology*, p.324; Baab, *Theology of the OT*, p.72.

«Se si potesse definire la natura dell'uomo mediante il tema dell'immagine di Dio, la sua funzione potrebbe essere considerata come un'imitazione di Dio. Ciò include un obbligo doppio per l'uomo, potremmo dire una doppia prospettiva: un occhio rivolto a Dio e l'altro al mondo ».²³⁶

L'Antico Testamento riecheggia sia la spiritualità in cui la comunione con Dio raggiunge la più alta intensità (Salmo 73) sia il realismo che sottolinea molta legislazione sociale. «Questa fusione tra religione ed etica, nella Bibbia, è qualcosa di unico nei tempi antichi. La sapienza di Amenope, un autore vissuto presumibilmente in Egitto all'incirca nel 1500 o 1300 a.C., contiene molti insegnamenti etici simili a quelli presenti nel libro dei Proverbi e nella letteratura sapienziale dell'Antico Testamento. Tuttavia, le motivazioni di base sono completamente diverse: quasi un mondo a parte. Non si può affermare che le massime di Amenope manchino completamente di sentimento religioso; tuttavia, le sanzioni a cui si appellano sono limitate al pragmatico ed al prudenziale e sono di carattere umanistico più che teistico. Una delle ingiunzioni all'onestà da parte di Amenope è: «Non ti appoggiare alle bilance e non falsificare i pesi, e non danneggiare le frazioni di una misura» (cap. 16). Il passo parallelo in Proverbi afferma: «Doppio peso e doppia misura sono ambedue in abominio all'Eterno» (20:10). W.A. Rees Jones ed Andrew F. Walis commenta « ... ciò segna la più grande differenza».²³⁷

A. Condotta personale.

Giobbe ed il libro dei Proverbi riassumono l'insegnamento dell'Antico Testamento riguardante le norme di etica personale.

1. Il capitolo 31 di Giobbe è stato giudicato «l'espressione più alta dell'etica dell'Antico Testamento».²³⁸ È nella forma di un «giuramento di liberazione» in cui un uomo accusato si rivolge a Dio, riconoscendosi meritevole delle punizioni più tremende nel caso in cui sia trovato colpevole, per rivendicare la propria innocenza. H. Wheeler Robinson afferma che questo capitolo «dovrebbe essere attentamente studiato da chi desidera conoscere quali fossero gli ideali etici degli ebrei... ». È stato anche detto, giustamente, che «se volessimo un sommario degli obblighi morali dell'Antico Testamento, dovremmo guardare più al soliloquio di Giobbe quando si distacca dagli amici e riflette sulla propria vita passata, che ai Dieci Comandamenti».²³⁹ Il passo è stato chiamato «il

²³⁶ Jacob, *Theology of the OT*, p. 150.

²³⁷ NBC, p. 516.

²³⁸ *Ibid.*, p.403.

²³⁹ *The Cross in the Old Testament* (Philadelphia: The Westminster Press, 1955), p. 30.

sermone sul monte dell'Antico Testamento», poiché ci ricorda gli insegnamenti di Gesù. In nessun altro luogo nell'Antico Testamento abbiamo un'affermazione di più alto valore etico».²⁴⁰

Gli ideali espressi in Giobbe 31, includono la purezza sessuale (vv. 1-4, 9-12), la sincerità (vv. 5-6), l'integrità (vv. 7-8), la gentilezza nei confronti di persone subordinate (13-15), la compassione e la carità verso il povero e l'indifeso (vv. 16-23, 31-32), la libertà di mente dalla schiavitù delle possessioni materiali (vv. 24-25), la magnanimità nei confronti dei nemici personali (vv. 29-30), il candore nella confessione dei propri errori (vv. 33-34), e l'onestà negli affari (vv. 38-40).

2. Il libro dei Proverbi ha anche molto da dire nei riguardi della condotta personale. Pur se vi sono insegnamenti etico-sociali e comunitari, nei Proverbi, come vedremo nella prossima sezione, l'enfasi è posta sull'individuo più che sulla comunità. L'evidenza di tale affermazione la ritroviamo nel fatto che il termine «Israele» non appare per niente, mentre «umanità» (*adam*) è usato 33 volte.

Il soggetto principale dei Proverbi è la condotta personale e non l'esperienza religiosa. «La sapienza e la conoscenza di cui i saggi dovevano parlare, non si occupava di ciò che noi definiamo la "vita inferiore;" essi si interessavano principalmente della condotta». Il sapiente affermava d'insegnare la lezione più difficile, cioè come padroneggiare i segreti, assolvere i doveri, e superare le tentazioni che tutti gli uomini incontrano in questa vita».²⁴¹

Le caratteristiche dell'uomo giusto sono molto simili a quelle elencate in Giobbe 31:

a. Onestà: «La bilancia falsa è un abominio per l'Eterno, ma il peso giusto gli è grato» (11:1); «Doppio peso e doppia misura sono ambedue in abominio all'Eterno» (20:10; cf. anche 1:10-19; 15:27; 16:11; 20:14,23).

b. Integrità: «L'integrità degli uomini retti li guida, ma la perversità dei perfidi è la loro rovina» (11:3). «Meglio un povero che cammina nella sua integrità, di colui che è perverso di labbra ed anche stolto» (19:1; cf. anche 11:3; 20:7). Integrità è il termine usato per tradurre la radice ebraica *tam*, che significa «intero, perfetto, completo».

c. Sincerità: questo è uno dei temi maggiori dei Proverbi – «Rimuovi da te la perversità della bocca e allontana da te la falsità delle labbra» (4:24); «Chi dice la verità proclama ciò che è giusto, ma il falso testimonio parla con inganno. C'è chi, parlando inconsultamente, trafigge come

²⁴⁰ William B. Ward, *Out of the Whirlwind* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1958), p.76.

²⁴¹ W.T. Davison, *The Wisdom Literature of the Old Testament* (London: Charles H. Kelly, 1894), p. 133.

spada, ma la lingua dei savi reca guarigione. Il labbro veridico è stabile in perpetuo, ma la lingua bugiarda non dura che un istante» (12:17-19; cf. 6:19; 10:13, 18-21; 31-32; 11:9,13; 12:6, 13-14; 13:5; 14:5,25; 15:2,4,28).

d. Umiltà: «Il timore dell'Eteno è odiare il male; io odio la superbia, l'arroganza, la via del male e la bocca perversa» (8:13); «Il timore dell'Eterno è scuola di sapienza; e l'umiltà precede la gloria» (15:33); e, naturalmente, il familiare «La superbia precede la rovina, e l'alterezza dello spirito precede la caduta» (16:18; cf. anche 11:2; 13:10; 15:25; 16:5,19; 18:12; 21:4,24; 26:12).

e. Sobrietà: «Il vino è schernitore, la bevanda alcolica è turbolenta e chiunque se ne lascia sopraffare non è savio» (20:1).

«Per chi sono gli “ahi”? Per chi gli “ahimè”? Per chi le liti? Per chi i lamenti? Per chi le ferite senza ragione? Per chi gli occhi rossi? Per chi s'indugia a lungo presso il vino, per quei che vanno a gustare il vin drogato. Non guardare il vino quando rosseggia quando scintilla nel calice e va giù così facilmente! Alla fine, esso morde come un serpente e punge come un basilisco». (23:29-32. Cf. anche 23:20-21, 33-35)

f. Prudenza: La virtù della sagacia, del senso comune e del giusto giudizio è altamente apprezzata nei Proverbi. «L'uomo accorto nasconde quello che sa, ma il cuore degli stolti proclama la loro follia» (12:23); «La sapienza dell'uomo accorto sta nel discernere la propria strada; ma la follia degli stolti non è che inganno» (14:8; cf. anche 6:1-5; 11-15; 13:16; 15:5; 16:20; 18:13,15; 20:16; 21:20; 22:3).

g. La purezza sessuale è lodata, nei Proverbi, in alcuni passi molto eloquenti:

« Poiché le labbra dell'adultera stillano miele e la sua bocca è più morbida dell'olio; ma la fine cui mena è amara come l'assenzio, è acuta come una spada a due tagli (5:3-4).

« Tale è la condotta della donna adultera; essa mangia, si pulisce la bocca e dice "non ho fatto nulla di male" » (30:20; cf. 2:16-19; 5:5-20; 6:23-35; 7:4-27; 9:13-18; 12:4; 23:27-28).

h. Generosità: «C'è chi sponde liberalmente e diventa più ricco, e c'è chi risparmia più del dovere e non fa che impoverire. L'anima benefica sarà nell'abbondanza e chi annaffia sarà egli pure annaffiato » (11:24-25; cf. 21:26; 22:9).

i. Auto-controllo. In modo particolare, il controllo del parlare e dello spirito: «Chi custodisce la sua bocca preserva la propria vita»; chi apre troppo le labbra va incontro alla rovina» (13:3); «Chi è lento all'ira val più del prode guerriero; chi padroneggia se stesso val più di chi espugna città» (16:32; cf. 14:17,29; 17:28; 19:19; 21:17,23; 25:28; 29:11).

1. L'industriosità, come la sincerità, è uno dei temi maggiori. «L'anima del pigro desidera e non ha nulla, ma l'anima dei diligenti sarà soddisfatta appieno» (13:4); «Passai presso il campo del

pigro e presso la vigna dell'uomo privo di senno; ed ecco le spine vi crescean da per tutto, i rovi ne coprivano il suolo, e il muro di cinta era in rovina. Considerai la cosa e mi posi a riflettere; e da quel che vidi trassi una lezione: Dormire un po', sonnacchiare un po', incrociare un po' le mani per riposare... e la tua povertà verrà come un ladro, e la tua indigenza, come un uomo armato» (24:30-34; cf. 6:6-11; 10:4-5; 26; 12:11,24,27; 14:23; 15:19; 16:26; 18:9; 19:15,24; 20:4,13; 21:5,25; 26:13-15).

m. Compassione per quelli nel bisogno e persino per i propri nemici: «Non rifiutare un beneficio a chi vi ha diritto, quand'è in tuo potere di farlo» (3:27). «Chi ha pietà del povero presta all'Eterno che gli contraccambierà l'opera buona» (19:17); «Se il tuo nemico ha fame dagli del pane da mangiare; se ha sete, dagli dell'acqua da bere, che così, radunerai dei carboni accesi sul suo capo, e l'Eterno ti ricompenserà» (25:21-22; cf. 3:31; 11:17; 12:10; 14:31; 16:6; 17:5; 21:7).

n. Giustizia, onestà: «Praticare la giustizia e l'equità è cosa che l'Eterno preferisce ai sacrifici» (21:3; cf. 3:29; 17:26; 18:5; 21:7).

o. Amore per la pace — vivere in armonia con il prossimo — è un'altra virtù principale dell'uomo savio nel libro dei Proverbi. «Non intentar causa ad alcuno senza motivo, allorché non t'ha fatto alcun torto» (3:30); «Come il carbone dà la brace, e le legna danno la fiamma, così l'uomo rissoso accende le liti» (26:21; cf. 11:29; 12:16; 15:1; 18; 16:14,24,28; 17:1,14,19; 18:19; 20:3; 21:14).

Pur se i profeti proponevano dettagliatamente gli obblighi pratici, fu uno dei profeti a dare il grande sommario dell'etica individuale religiosa dell'Antico Testamento: «O uomo, Egli t'ha fatto conoscere ciò che è bene; e che altro richiede da te l'Eterno, se non che tu pratichi ciò che è giusto, che tu ami la misericordia e cammini umilmente col tuo Dio?» (Mic. 6:8).

Parleremo anche in seguito della libertà della scelta etica dell'uomo. Qui è sufficiente osservare che l'Antico Testamento ritiene con certezza che un uomo possa vivere in modo tale da ottemperare ai doveri della legge di Dio sia a livello personale con la sua condotta, sia a livello comunitario. «Il fatto che i capi etici d'Israele — i profeti, i sapienti ed i legislatori — richiamino il popolo alla buona condotta, prova la loro fiducia in questa possibilità».²⁴²

B. Etica Sociale.

L'enfasi dell'Antico Testamento sulla comunità o l'etica sociale, ruota attorno a due fuochi: l'istituzione della famiglia e del focolare domestico e la giustizia nell'esercizio dell'autorità civile.

²⁴² Baab, *Theology of the OT*, p.69.

1. I sapienti, in modo particolare nei Proverbi, esaltano il matrimonio e la vita domestica. «Chi ha trovato moglie ha trovato un bene ed ha ottenuto un favore dall'Eterno» (18:22). La vita domestica può talvolta essere non proprio l'ideale: «Un figliolo stolto è una grande sciagura per suo padre, e le risse d'una moglie sono il gocciolare continuo di un tetto; casa e ricchezza sono un'eredità dei padri, ma una moglie giudiziosa è un dono dell'Eterno» (19:13-14; cf. 21:9,19). Non c'è più grande tributo alla donna casalinga del poema acrostico che forma la sezione finale dei Proverbi (31:10-31).

Fondamentale per la vita domestica è l'educazione dei figli. Questo era stato scritto proprio nel patto e nella relativa sua legge: «E questi comandamenti che oggi ti dò staranno nel cuore; li inculcherai ai tuoi figliuoli, ne parlerai quando te ne starai seduto in casa tua, quando sarai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai». (Deut. 6:6-7; cf. 4:9-10; 11:18-21; 32:46-47)

L'educazione dei figli è quindi, nei Proverbi, uno dei temi più importanti: «Inculca al fanciullo la condotta che deve tenere; anche quando sarà vecchio non se ne dipartirà» (22:6). «La verga e la riprensione danno sapienza; ma il fanciullo lasciato a se stesso, fa vergogna a sua madre». (29:15; cf. 13:24; 19:18; 23:13-14, 24-25)

I figli, da parte loro, devono rispettare i propri genitori: «Chi maledice suo padre e sua madre, la sua lucerna si spegnerà nelle tenebre più fitte» (20:20); «Da retta a tuo padre che t'ha generato, e non disprezzar tua madre quando sarà vecchia» (23:22; cf. 19:26). Nella «seconda legge», in certi casi, era concesso il divorzio (Deut. 24:1-4). Tuttavia, l'Antico Testamento afferma, come Gesù confermerà dopo, (Matt. 19:3-9), che tale concessione era una deviazione del piano di Dio riguardante il matrimonio! «L'Eterno è testimonia fra te e la moglie della tua giovinezza, verso la quale ti conduci perfidamente, bench'ella sia la tua compagna, la moglie alla quale sei legato da un patto. Ma, direte voi, non ve n'è uno che fece così? E nondimeno lo spirito rimase in lui. Ma perché quell'uno lo fece? Perché cercava la progenie promessagli da Dio. Badate dunque allo spirito vostro e niuno agisca perfidamente verso la moglie della sua giovinezza. Poiché io odio il ripudio, dice l'Eterno, l'Iddio d'Israele; e chi ripudia copre di violenza la sua veste, dice l'Eterno degli eserciti. Badate dunque allo spirito vostro e non agite perfidamente» (Mt. 2:14-16).

2. Giustizia per il povero e l'oppresso. Era la maggiore richiesta fatta ai governanti, principi, giudici e ricchi. Amos, tra i profeti, era incessante nel denunciare coloro i quali schiavizzavano il povero e sfruttavano l'indifeso (2: 6-7; 4:1; 5:11-12; 8:5). Quelli che dovevano aiutare i bisognosi erano corrotti (Mic. 3:11).

Otto Baab commenta: «In tutte queste taglienti denunce profetiche, vi è il barlume di una magnifica visione sociale. In esse percepiamo l'anelito per l'avvento della giustizia per l'innocente

ed il povero indifeso, della dignità sociale e della responsabilità sociale per il benestante, dell'onore e della buona fede fra i giudici, dell'onestà tra i mercanti e di un senso di integrità tra i sensali. Quando verrà la giustizia, gli uomini che hanno autorità per la loro ricchezza e posizione, la useranno con un grande senso di responsabilità per il bene comune. Capi religiosi, siano essi profeti o sacerdoti o insegnanti, eserciteranno il loro ufficio ecclesiastico con un desiderio altruista di ingrandire l'opera di Dio nel mondo ed eviteranno manovre tese al guadagno e al vantaggio personale. E i laici non useranno le formule e le osservanze formali religiose come sostituti per l'ubbidienza etica alla legge morale».²⁴³

III. Sovranità divina e libertà umana

L'Antico Testamento presume che la giusta condotta rientri nelle capacità dell'uomo. Egli può pentirsi, lavare le sue mani da ogni sangue di violenza, aiutare la vedova e l'orfano, sostituire la giustizia al sangue versato e modellare la propria vita in modo tale da soddisfare il suo divino Signore. Nello stesso modo in cui la Bibbia pone in equilibrio gli aspetti collettivi ed individuali della vita umana, essa dà lo stesso peso alla sovranità di Dio ed alla libertà dell'uomo. La volontà sovrana di Dio stabilisce i limiti e le conseguenze della scelta umana, ma entro questi limiti ed alla luce delle sue conseguenze, quella stessa sovranità garantisce la responsabilità della scelta umana.²⁴⁴ La sovranità di Dio non è arbitraria. Dio non vuole ciò che Gli piace, ma ciò che Gli piace è giusto e moralmente buono.²⁴⁵ Sia la sovranità di Dio che la responsabilità dell'uomo, sono chiaramente riconosciute dagli scrittori dell'Antico Testamento. Schulz scrive:

«L'aspetto più difficile, in questo caso, è capire il rapporto esistente tra l'attività divina e quella degli esseri personali coscienti del proprio agire. Il senso religioso richiede una così profonda enfasi sull'azione di Dio da cancellare ogni forma di libertà umana. La coscienza morale, d'altronde, considerata per se stessa, escluderebbe ogni cooperazione divina ed ogni ordine. Potrebbe essere impossibile, per la filosofia, risolvere questa contraddizione, fondata, com'è, sull'incapacità del pensiero finito di comprendere un'attività divina che opera in un modo diverso

²⁴³ *Ibid.*, pp. 71-72.

²⁴⁴ Cf. E.L. Cherbonnier: L'argomento comunemente usato per sostenere la predestinazione è il seguente: «Se l'uomo fosse libero vi sarebbe una detrazione della maestà di Dio. Ogni difesa della libertà automaticamente provoca un presuntuoso tentativo di usurpare le prerogative divine». Tuttavia, perché non credere che Dio abbia creato individui indipendenti da Lui e capaci di risponderGli liberamente? Entro i termini dell'argomento in considerazione, avrebbe dovuto chiedere il permesso ai teologi e, probabilmente, la richiesta sarebbe stata rifiutata! Cf. *Hardness of Heart. A Contemporary Interpretation of the Doctrine of Sin*, Christian Faith Series, Reinhold Niebuhr, consulting ed. (Garden City, N.Y. Doubleday and Co. Inc. 1955), p. 37.

²⁴⁵ Davidson, *Theology of the OT*, pp. 130-132.

da qualsiasi altra cosa in questo mondo. L'Antico Testamento non conosce niente di questo abisso divisorio — o meglio, di tutta questa apparente contraddizione — come avviene invariabilmente nel caso della semplice fede. Essa si aggrappa all'aspetto morale; infatti, l'enfasi posta sull'obbligo morale, e la preminenza che viene data alla responsabilità che ognuno ha per il suo proprio destino, ne sono chiare prove.²⁴⁶

Ciò che non è affermato, in quanto precedentemente detto, viene presupposto in tutto l'Antico Testamento. Gli uomini devono scegliere perché ritenuti moralmente responsabili. Pur se la loro libertà ha dei limiti imposti dalla volontà divina, la libertà entro quei limiti è reale. Come ha scritto Albert C. Knudson: «Se l'ebreo avesse ritenuto necessario scegliere tra la libertà umana, da un lato, e la sovranità divina, dall'altro, è possibile che egli avrebbe scelto l'ultimo caso. Egli, però, non considerò mai una tale necessità».²⁴⁷

A. Il simbolismo del sovrano e dei sudditi.

Pur se non vi era alcun tentativo di riconciliare i termini del paradosso, è molto utile il concetto ebraico di Dio inteso come re. Che Dio sia re, persino quando il Suo regno non è riconosciuto, (2 Cr. 20:6; Sal. 22:28) è un dato di fatto affermato circa 50 volte nell'Antico Testamento e, più frequentemente nei Salmi (5:2; 44:4; 68:24; 74:12; 84:3; 98:6; 145:1; cf. I Sam. 12:12; Is. 33:22; 43:15; Ezch. 20:33). Sebbene Dio sia il re, in modo particolare di Israele, in realtà il Suo regno è mondiale: «A te, o Eterno, la grandezza, la potenza, la gloria, lo splendore, la maestà, poiché tutto quello che sta in cielo e sulla terra è tuo! A te, o Eterno, il regno; a te, che ti innalzi come sovrano al di sopra di tutte le cose! Da te vengono la ricchezza e la gloria; tu signoreggi su tutto; in tua mano sono la forza e la potenza, e sta in tuo potere il far grande e il rendere forte ogni cosa» (1 Cron. 29:11-12; cf. Dan. 2:44; 4:31,34).²⁴⁸

Il monarca orientale era un sovrano assoluto, tuttavia, spesso, egli aveva a che fare con sudditi ribelli. La sovranità non era concepita nei termini di un burattinaio con i suoi burattini o di un meccanico con un robot, ma nei termini di un re con il suo popolo. Il governatore capace di sedare ogni ribellione e di meritarsi l'amore e la lealtà del suo popolo, rivestiva l'ideale del sovrano molto più del semplice manovratore di pupazzi.²⁴⁹

²⁴⁶ *OT Theology*, 2:196.

²⁴⁷ *The Religious Teaching of the Old Testament* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1918), pp. 237-238.

²⁴⁸ Cf. Kohler, *OT Theology*, p. 31; e Eichrodt, *Theology of the OT*, p.1:199.

²⁴⁹ Cf. Smith, *Bible Doctrine of Man*, pp. 25-27.

B. Libertà e responsabilità.

La sovranità di Dio è tale che Egli usa le scelte responsabili e libere degli uomini per realizzare i suoi piani nella vita umana. Uno tra i primi esempi è quello della storia di Giuseppe. Quando Giuseppe si fece riconoscere dai suoi fratelli, riferendosi al loro tradimento, disse loro: «Voi avete pensato del male contro a me; ma Dio ha pensato di convertirlo in bene, per compiere quello che oggi avviene: per conservare in vita un popolo numeroso» (Gen. 50:20).

Il faraone, nel suo confronto con Mosè, agì liberamente indurendo il proprio cuore (Es. 8:15, 32; 9:34). Come risultato, si afferma che il cuore del Faraone «è ostinato» (7:14,22; 8:19; 9:7,35) e «Dio indurì il cuore di Faraone» (7:3; 9:12; 10:1,20,27; 14:4,8). Questi sono tre modi diversi di descrivere lo stesso episodio. Dio disse che avrebbe usato la decisione di Faraone per «mostrarti la mia potenza, e perché il mio nome sia divulgato per tutta la terra» (Es. 9:16).

Gli Assiri furono spinti dalla loro stessa bramosia per il saccheggio e la supremazia, e le loro scelte erano libere decisioni (Is. 10:7). Tuttavia, essi furono la verga dell'ira di Dio, la scure e la sega nelle Sue mani, realizzando i Suoi disegni morali nella storia di Israele (vv. 5-6, 12, 15).

«L'ira dell'uomo» è l'ira dell'uomo stesso, e per i suoi risultati egli è pienamente responsabile. Tuttavia, l'Iddio sovrano trasforma quell'ira in Sua lode (deriva da una radice ebraica che significa «confessare» o «servire»).

Tali passi biblici sono stati interpretati come se esprimessero una sovranità arbitraria di Dio esercitata senza rispetto per la libertà umana. Questi, insieme ad altre espressioni nel Nuovo Testamento, descrivono piuttosto «la legge della abitudine — la legge che afferma che un uomo buono diviene migliore mentre un uomo cattivo diviene peggiore mediante le proprie scelte buone o cattive — e questa è una legge imposta da Dio all'uomo».²⁵⁰ Nello stesso modo, la parabola del vasaio e dell'argilla (Ger. 18:1-6) dimostra semplicemente che Dio può ricostruire un popolo disubbidiente, altrimenti il vasaio non avrebbe conservato il vaso danneggiato.²⁵¹

C. Dio è il Signore.

Che Dio sia il Signore regnante «è l'affermazione fondamentale nella teologia dell'Antico Testamento... ogni altra cosa è una sua conseguenza».²⁵² È per questo motivo che il rapporto tra

²⁵⁰ *Ibid.*, p.27.

²⁵¹ *Ibid.*, p.26.

²⁵² Kohler, *OT Theology*, p.30.

Dio e l'uomo nella Bibbia equivale al «rapporto tra due volontà: la sottomissione del suddito e la volontà del sovrano».

Leon Roth ha notato che è diventato di moda parlare del rapporto tra Dio e l'uomo come se si trattasse di un dialogo. Si dovrebbe, almeno, riconoscere che un tale «dialogo» non è una conversazione oziosa ed occasionale. È, piuttosto, un invito, un invito a rendere conto».²⁵³ Nell'esercizio della Sua sovranità, è da notare che Dio permette ciò che, non necessariamente, si propone. Egli permette ciò che non intende, tuttavia, persino il male che permette non è senza restrizioni ma è sempre sotto controllo. La convinzione espressa da Paolo in Rom. 8:20, è condivisa dagli scrittori dell'Antico Testamento: «Or noi sappiamo che tutte le cose cooperano al bene di quelli che amano Dio, i quali sono chiamati secondo il suo proponimento.

²⁵³ *God and Man in the Old Testament* (New York: The Macmillan Co., 1955), p.19.

CAPITOLO 7 –

IL PECCATO E LA SOFFERENZA UMANA

Dopo la caduta, la lunga ombra del peccato, oscurò la vita umana. Tutto ciò viene spesso notato nei primi libri dell'Antico Testamento. Il concetto del peccato, tuttavia, è molto più approfondito negli scritti posteriori. I primi riferimenti indicano atti specifici e le loro conseguenze.

Molti termini biblici si riferiscono al male morale. Tutti, però, fanno capo ad un unico concetto: «Disubbidire a Dio significa peccare».²⁵⁴ Ryder Smith scrive: «In ebraico, vi sono numerosi termini col significato di peccato, ancor più di quelli che denotano 'il bene,' poiché, mentre vi è un solo modo per fare il bene, vi sono molti modi per fare del male».²⁵⁵ Bisogna ricordare che bene e male sono termini personali; qualità ed atti personali e non astrazioni aventi una loro esistenza indipendente. H.H. Rowley scrive: «Solo la bontà è eterna, poiché Dio è buono, e solo Lui esiste dall'eternità».

Il suo logico corrispondente, il male, venne in esistenza nel primo essere malvagio che si oppose alla volontà di Dio, e persiste nelle persone malvage e fino a quando queste esisteranno. Non vi è niente, qui, che possa minacciare il monoteismo, o il nostro desiderio filosofico di una unità fondamentale».²⁵⁶

I. Il peccato nella condotta di vita

Ryder Smith da un'utile classificazione dei termini dell'Antico Testamento riguardanti il peccato. Egli li divide in tre categorie: termini generici, metafore e termini di contrasto morale.²⁵⁷

A. Termini generici

Vi sono tre termini generici maggiori indicanti il male morale nell'Antico Testamento:

1. Il primo *ra* con i suoi derivati, usato circa 800 volte. *Ra* ha un ampio significato come il termine «cattivo». La KJV usa un totale di 33 differenti parole inglesi per tradurre *ra*. Tra queste:

²⁵⁴ C.Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin*, p.1.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 15, cf.Von Rad, *OT Theology*, 1:263.

²⁵⁶ *The Relevance of Apocalyptic*, seconda edizione (London: Letterworth Press, 1947), pp. 159-160.

²⁵⁷ *Bible Doctrine of Sin*. È seguita la classificazione dello Smith, ma non necessariamente la sua analisi.

avversità, afflizione, cattivo, calamità, male (444 volte), dolore, danno, offesa (20 volte): malizia (22 volte), guaio, malvagio (31 volte), malvagità (54 volte) ed errore.

Ra può essere usato per ogni cosa che danneggia, sia in senso morale che non. In senso non morale, le Scritture parlano di una «bestia cattiva» (Gen. 37: 20), «erbe cattive» (2 Re 4.41); e «fichi cattivi» (Ger 24:8). In senso morale, è usato per la prima volta di Er che era perverso agli occhi dell'Eterno» (Gen. 38:7) ed è particolarmente preminente nella letteratura poetica e sapienziale (Gb. 1.1, 42-11- Sal. 23: 4; 34:13-14; 51:4; Prv. 8:13).

2. *Rasha* è un altro termine il cui significato generico è «cattivo». Con i suoi derivati, *rasha* è usato per circa 350 volte. È tradotto in modi diversi: «malvagio» o «malvagità» circa 300 volte. Pur se *Ra* è adoperato frequentemente in senso non morale, *Rasha* ha sempre un significato di male morale. Quando usato di una persona il suo significato letterale intende «una persona trovata colpevole di una accusa».²⁵⁸ *Rasha* è usato sia per coloro che fanno del male all'uomo, sia per quelli che agiscono male contro Dio (Es. 2.13, Sal. 9:16). È usato sia per atti individuali, sia in senso collettivo per persone di carattere peccaminoso. I nemici di Dio sono i *Rasha*, i malvagi mentre l'uomo malvagio è l'opposto del giusto (Salmo 1), essendo colui che rifiuta di vivere secondo la legge del Signore.²⁵⁹

3. Un terzo termine generico, *asham*, è usato 100 volte. Di questi casi, 35 si riferiscono a qualche tipo di sacrificio e sono tradotti «offerte per il peccato» o «offerta per la colpa», testi che sono generalmente trovati in riferimento al rituale nel Levitico, Numeri ed Ezechiele.

Asham stesso significa, normalmente, «colpa», «colpevole» ed è anche tradotto «trasgressione», «mancanza», «desolato» e «offesa». L'idea fondamentale è teologica: colui che è colpevole dinanzi a Dio (Sal. 68:21; 34:22).

B. Metafore.

Una seconda classe di termini indicanti il male nell'Antico Testamento, include parole usate come metafore. Per nostra convenienza, le metafore possono essere anche divise in tre gruppi:

1. Il primo gruppo di metafore racchiude parole il cui significato letterale è «errare», «deviare, sbagliare strada o bersaglio». Esse possono essere usate negativamente nel senso di errore o, positivamente, nel senso di un atto colpevole e volontario.

²⁵⁸ Kohler, *OT Theology*, p.171.

²⁵⁹ Cf. Schultz, *OT Theology*, 2: 281-291.

a. La più comune delle metafore per «sbagliare strada» è *chata*. E quasi l'esatto equivalente della parola del Nuovo Testamento *hamartano* (sbagliare bersaglio). Significa «sbagliare la giusta via, seguire l'opposto di una giusta direzione».²⁶⁰

Chata è usato occasionalmente in senso letterale, come in Gdc. 20:16, dove leggiamo di frombolieri che «potevano scagliare una pietra ad un capello senza sbagliare»; e Prv. 19:2 «chi cammina in fretta sbaglia strada».

Chata è usato solo 30 volte, nell'Antico Testamento, in riferimento al peccato contro l'uomo e più di 500 volte nel caso di peccato contro Dio. Molto numerosi sono i riferimenti a *chata* in Giobbe, Salmi e Proverbi. Mentre *chata* può essere usato occasionalmente per «peccati inconsapevoli» nel codice rituale, l'uso più tipico del termine si riferisce, chiaramente, ai peccati coscienti e volontari. Così Ryder Smith è pienamente giustificato nell'osservare che «centinaia di esempi dell'uso della parola “morale,” richiedono che il malvagio “smarrisca la giusta via” perché deliberatamente ne segue una sbagliata».²⁶¹ Ciò significa che in *chata* non vi è idea di errore innocente o il pensiero negativo di un errore involontario.

b. *Avon* è un'altra metafora per «male» derivata dall'idea di “deviazione dalla norma.” Proviene dalla radice che significa «curvare essere piegato, piegare o deformare». È tradotto «iniquità » per 220 volte nella KJV e meno frequentemente «colpa», «danno» e «peccato». Lo Schultz vede nel termine *avon* la descrizione del peccato come condizione, uno stato contrario alla giustizia divina o dirittura.²⁶² Questo è il termine usato dal serafino nella visione del Tempio di Isaia ed è tradotto più accuratamente nella KJV che nella RSV «la tua iniquità ti è tolta, ed il tuo peccato purificato» (Is. 6:7 KJV).

c. *Avlah* è utilizzato 29 volte nell'Antico Testamento. Proviene dalla radice che significa «allontanarsi » e contiene il senso di «allontanarsi dalla retta via». La KJV traduce *avlah* «iniquità» 18 volte, «malvagità» 6 volte, e occasionalmente usa «perversità» e «ingiustizia». Baab suggerisce «ingiustizia» o «iniquità» come traduzione migliore, e cita Dt. 25:16; Gb. 36:23; Sal. 58:2-3; Is. 59:3 (menzogna, KJV) e Ml. 2:6 come usi tipici.²⁶³

²⁶⁰ *Ibid.*, p.281.

²⁶¹ *Bible Doctrine of Sin*, p.17.

²⁶² *OT Theology*, 2:306.

²⁶³ *Theology of the OT*, p.89.

d. *Abar* significa, letteralmente, «non osservare». Quando usato in senso morale è reso di solito con «trasgressione», una parola derivata da una fonte latina che significa anche «attraversare». È quasi sempre adoperato in riferimento alla legge, al patto o ai comandamenti di Dio (Is. 24:5; Os. 8:1).

e. *Shagah, shagag* significano «smarrimento», «vagabondare». Questi termini, ed i loro derivati, possono essere usati per trasgressione inconsapevole e sono solitamente tradotti «errare». Nel senso di errore inconsapevole, i termini sono più frequentemente presenti nella letteratura rituale. Ma Ryder Smith cita numerosi casi dove essi sono usati per un'azione morale o per un peccato cosciente (1 Sam. 1 26:21; Gb. 6:24; 19:4; Sal. 119:21,118; Prv. 5:23; 19:2).

f. *Taah*, «vagare», conclude questo sguardo generale sulle metafore impiegate sul significato «sbagliare bersaglio o via». E tradotto «sviarsi», «errare», «vagare», «essere sulla via sbagliata». Ryder Smith afferma che quando usato per le azioni dell'uomo, *taah* indica sempre un vagare che è deliberato e non accidentale - peccato cosciente e volontario. Mentre si può vagare senza motivo, si può anche scegliere di vagare. L'idea completa è che l'uomo pecca perché fa qualcosa per cui, sia per scelta che per negligenza colpevole, egli è responsabile. «Non vi è peccato nel caso di un errore innocente».²⁶⁴

2. Un secondo gruppo di metafore per il male morale, è formato da parole che denotano inimicizia, ribellione o tradimento in una forma o un'altra. Il pensiero soggiacente è che il cittadino che disubbidisce al re diventa suo nemico.

a. Il termine più comune e quindi più importante di questo genere è *pasha* (un nome usato 130 volte) e *pasha* (un verbo usato 41 volte). Il nome è normalmente tradotto «trasgressione», ma il significato basilare è «ribellione». Il termine è usato poche volte unitamente a ribellione contro un re umano e, solitamente, indica ribellione contro Dio.

Ludwig Kohler ritiene *pasha* «la parola dell'Antico Testamento, più profonda, per peccato». Egli afferma che tutto ciò dimostra come, nella rivelazione dell'Antico Testamento, il peccato nella sua essenza e significato più profondo non è la violazione dei comandamenti e delle proibizioni e neanche l'iniquità di uomini che così dimostrano la loro debolezza e follia (1 Cron. 21:8) e perversità. Il peccato è la rivolta della volontà umana contro la volontà divina; gli uomini sono

²⁶⁴ *Ibid.*, p.20.

theostugeis (abominevoli a Dio), Rom. 1:30.²⁶⁵ Similmente Oehler afferma che «nell'uso di *pasha* e sempre implicita l'intenzionalità ed il proposito».²⁶⁶

b. Altri termini in questa classe sono *marah* e *marad* (ribellione, ma più esattamente «ostinazione») derivati da verbi con il significato di «essere contenzioso e refrattario» (Gb. 24:13; Sal. 5:10; 78:8; 105:28); *sarar* (ribelle, refrattario, rinnegatore, apostata, deviato, defezione, apostasia) (Sal. 78:8; Is. 1:4-5; 31:6-7); *maal* (tradimento, di solito contro Dio) e *bagad* (tradimento, di solito contro l'uomo ma con l'implicazione che tradire gli uomini significhi essere colpevoli di tradimento anche contro Dio); e *chamas* («rompere una condotta onorevole da parte dei cittadini»,²⁶⁷ tradotto vanamente con «violenza», «errore», «ingiustizia» o «crudele», «falso», ingiusto).

3. Un terzo gruppo minore di metafore per il male include:

a. *Aven*, letteralmente «disturbo», ma usato quasi sempre in un senso morale e più frequentemente tradotto «iniquità». L'idea che ad esso soggiace è che il peccato danneggia inevitabilmente l'uomo che lo commette (Sal. 5:5; 6:8; tipico dei molti usi della frase).

b. *Beli-ya'al*, un nome composto che significa «meschinità» o «disordine». Fu, in seguito, usato come nome proprio, translitterato in Belial (cf. «figli di *heli-ya'al*, Gdc. 19:22).

c. *Shiqqutz* e *to'ehah*, sinonimi che significano «ciò che nausea» e, quindi, «abominazione». Questi termini sono adoperati, generalmente, per descrivere l'idolatria e le pratiche che ad essa erano associate come «abominazione» a Dio.

C. Opposti Morali.

Vi è un gruppo di parole dell'Antico Testamento che esprimono gli opposti morali di ciò che l'uomo dovrebbe essere.²⁶⁸

1. *Chalel*, dalla radice «liberare, slegare», l'opposto della santità. È meglio tradotto con «profano», sebbene la KJV usi spesso «corrompere» o «contaminare». *Chalet*, specialmente

²⁶⁵ *OT Theology*, p. 170.

²⁶⁶ *Theology of the OT*, p. 160. Cf. Davidson: Questa è l'idea veterotestamentaria generale: il peccato si riferisce a Dio come persona, non alla Sua volontà o alla Sua legge oggettiva. In questo caso, il termine *pasha* è una definizione più accurata di *chata*, anche se quest'ultimo termine è molto comunemente usato per peccato contro una persona (*Theology of the OT*, p. 213).

²⁶⁷ Schultz, *OT Theology*, 2: 281.

²⁶⁸ Smith, *Bible Doctrine of Sin*, p.22.

frequente nella letteratura sacerdotale, sta sulla linea di confine tra il rituale e l'etico. «Il nome di Dio può essere profanato sia dalla corruzione culturale che etica».²⁶⁹

2. *Tame*, «oscenità», è l'opposto di purezza ed è anche comune in passi rituali. La traduzione usuale nella KJV è «impuro». Ancora vi è un facile passaggio dalle offese rituali a quelle etiche. Un idolo può essere impuro perché i suoi adoratori sono, sia moralmente che ritualmente, impuri (Lv. 16:16). Dio purificherà Israele dalle sue impurità ed idoli (Ez. 36:25-29).

3. I termini ebraici tradotti con «follia», «folle», includono *kesil*, *evil*, *nahai*, e *sakal*. Tutti insieme sono l'opposto della saggezza. Insieme a *pethi*, e tutti tradotti «folle » e «follia», essi sono usati per più di 100 volte soltanto nei Proverbi. Il *pethi* è il folle che si può educare. Il termine significa «semplice» e deriva da «aperto». *Pethi* è colui che non ha ancora chiuso la sua mente alla saggezza.²⁷⁰ *Kesil* e *evil* vengono dalle radici aventi un simile significato di «essere grosso o grasso», nel senso negativo di zuccone o insensibile. È il *nabal* che dice nel suo cuore: «Non c'è Dio» (Sal. 14:1).²⁷¹ Per l'ebreo, «la saggezza e la follia non sono semplicemente conoscenza ed ignoranza. Esse descrivono due modi di scegliere la vita».²⁷² La stessa verità viene trasportata nel Nuovo Testamento come, per esempio, in Matt. 25:1-13.

4. Un altro gruppo di sinonimi è riassunto dal termine *bosheth*, «vergogna», l'opposto di gloria. La vergogna è il sentimento che un uomo dovrebbe provare quando pecca, ma che può anche non sentire (Ger. 6:15). *Bosheth* può essere usato per il disprezzo che una sana opinione pubblica dimostra nei confronti di chi pecca senza vergogna. Così, «fa che il malvagio sia svergognato» o «siano ripieni di vergogna» sono frasi usate frequentemente (Sal. 6:10; 25:3; 31:17; 35:26; 44:7; 53:5; 119:21; Prv. 25:10).

Ryder Smith, tracciando un breve sommario generale, afferma: «Da questa lunga discussione si possono trarre tre conclusioni generali: 1. Fondamentalmente peccare significa disubbidire a Dio; 2. Pur se "disubbidienza" comprende sia idee positive che negative, l'enfasi è posta sul rifiuto positivo e non sull'omissione negativa; 3. Tale rifiuto può prendere molte forme diverse»²⁷³

²⁶⁹ Baab, *Theology of the OT*, p.90.

²⁷⁰ Paterson, *Wisdom of Israel*, p.64.

²⁷¹ *Ibid.*, 65; cf. anche Knight, *Christian Theology of the OT*, p.260.

²⁷² Smith, *Bible Doctrine of Sin*, p.25.

²⁷³ *Ibid.*, p.28.

II. Il peccato caratteriale

In modo caratteristico al pensiero ebraico, l'Antico Testamento parla spesso di peccato in termini di azioni o atti, usando verbi attivi. Come risultato di questa analisi, possiamo riconoscere che il problema dell'estraneazione dell'uomo da Dio è più di un semplice modo di agire. È anche legato alla sua natura, alla peccaminosità del suo carattere. Fin dalla caduta, la peccaminosità o depravazione della razza è chiaramente riconosciuta. Schultz, giustamente, afferma che il termine «peccato» non è solo limitato ad atti individuali, ma è ritenuto una tendenza ereditata, come facente parte della natura umana decaduta.²⁷⁴

A. Nei Salmi

L'interiorità del peccato è descritta nei Salmi (particolarmente 32; 51; 130 e 143), «con una tale profondità che sono stati giustamente definiti “paolini”».²⁷⁵

Nel salmo 51, in modo particolare, notiamo l'invocazione per una trasformazione del cuore. In questo salmo l'Antico Testamento ci dice, finalmente, tutta la verità riguardante il peccato.²⁷⁶ La preghiera per il perdono è unita all'invocazione per una purificazione più profonda. «Lavami del tutto della mia iniquità e nettami del mio peccato!... Ecco, io sono stato formato nella iniquità, e la madre mia mi ha concepito nel peccato. Ecco, tu ami la sincerità nell'interiore; insegnami dunque sapienza nel segreto del cuore. Purificami con l'issopo, e sarò netto; lavami e sarò più bianco che neve... O Dio, crea in me un cuore puro e rinnova dentro di me uno spirito ben saldo. Non rigettarmi dalla tua presenza e non togliermi lo spirito tuo santo» (vv. 2,5-7,10-11).

La sede della peccaminosità dell'uomo non è il corpo fisico. Non è la debolezza della carne che viene posta in contrasto con lo spirito. Non è la riproduzione sessuale, sebbene il Salmo 51:5 la tenga presente fin dal momento del concepimento. E, invece, come Otto Baab ha notato, nella «mente e nella volontà dell'uomo, che è corrotto dall'orgoglio umano e dall'arroganza. Questa volontà è lo spirito di apostasia e di aperta provocazione aborrite dai profeti; è la ribellione non rassegnata degli uomini che hanno avuto un briciolo di potenza, e per i quali, il riconoscimento di una più alta potenza è assolutamente ripugnante».²⁷⁷

B. Termini specifici

²⁷⁴ *OT Theology*, 2:292.

²⁷⁵ Gelin, *Key Concepts of the OT*, p.85.

²⁷⁶ Ryder Smith, *Bible Doctrine of Salvation*, p.62.

²⁷⁷ *Theology of the OT*, p.110.

Nell'Antico Testamento, la preoccupazione maggiore, in relazione al problema del peccato, è quella riguardante gli atti esteriori. Tuttavia, vi sono diversi punti in cui si tratta specificatamente della natura basilare che governa o, almeno, condiziona la condotta dell'uomo. Le prime indicazioni del «peccato originale», o della peccaminosità del carattere umano, furono date in termini molto semplici e l'immagine di Dio fu modificata in modo tale da divenire, in un certo senso, anche l'immagine di Adamo (Gen. 5:1-3).

Ha rayetser, la tendenza malvagia presente fin dai primi anni della vita dell'uomo, è sottolineata in Gen. 6:5 e 8:21.²⁷⁸ Ampliandosi il vocabolario necessario a descrivere gli atti peccaminosi, furono introdotti termini più significativi per meglio definire la peccaminosità intesa come disposizione permanente nella condizione umana. I più importanti di questi termini sono:

1. *Avah*, «perversità», cioè la deformità o distorsione della natura lamentata nei passi tipo 1 Sam. 20:30; 2 Sam. 19:19; Is. 19:14; Lam. 3:9. «L'uomo è lodato in proporzione del suo senno, ma chi ha il cuore perverso sarà sprezzato» (Prv. 12:8). «Una voce s'è fatta udire sulle alture; sono i pianti, le supplicazioni dei figlioli d'Israele, perché hanno pervertito la loro via, hanno dimenticato l'Eterno, il loro Dio» (Gen. 3:21). Pur se la fonte di tale perversione non è identificata, G. Von Rad nota che essa «ha radici in una tendenza malvagia».²⁷⁹

2. *Sheriruth*, «ostinazione» (KJV: «immaginazione»), è una particolare preoccupazione dei profeti. Geremia, in modo particolare, la considera come la fonte della delinquenza della nazione: «Allora Gerusalemme sarà chiamata "il trono dell'Eterno;" tutte le nazioni si raduneranno a Gerusalemme nel nome dell'Eterno, e non cammineranno più secondo la caparbia del loro cuore malvagio» (3:17). «Ma essi non ascoltarono, non prestarono orecchio, ma camminarono seguendo i consigli e la caparbia del loro cuore malvagio ed invece di andare avanti si sono volti indietro» (7:24; cf. anche 9:14; 11:8; 13:10; 16:12. *Sarar*, un termine dal significato molto simile, è usato in Dt. 21:18,20; Sal. 78:8; Prv. 7:11).

3. *Machasheheth*, nel senso di «scopo malvagio» implica una condizione peccaminosa del cuore. Una delle sei cose che Dio odia è «il cuore che medita disegni iniqui» (Prv. 6:18); «Tu vedi tutto il loro rancore, tutte le loro macchinazioni contro di me» (Lam. 3:60). Lo stesso termine è tradotto «pensiero» (Gen. 6:5; Gb. 21:27; Sal. 56:5; 94:11; Prv. 15:26) e «macchinazione» (Esther

²⁷⁸ Cf. George Allen Turner, *The Vision Which Transforms* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1964), pp.29-31.

²⁷⁹ *OT Theology*, 1:263.

9:25; Sal. 33:10 - disegni; Ger. 18:12,18) nella KJV - di solito con la chiara indicazione di tendenza malvagia.

4. *Iqqesh*, «perverso», «contorto» o «curvato», è di solito tradotto «perverso» nella KJV. Ha il significato di «abituamente disposto all'opposizione o alla disubbidienza». «Il cuore perverso s'allontanerà da me; il malvagio non lo conoscerò» (Sal. 101:4). «I perversi di cuore sono un abominio per l'Eterno, ma gli integri nella loro condotta gli sono graditi» (Prv. 11:20; cf. anche Dt. 32:5; Sal. 18:25; Prv. 8:8; 17:20; 19:1; 22:5). Come ha riassunto George Allen Turner: «I molti sinonimi usati per esprimere una tendenza peccaminosa, attestano una preoccupazione tanto per la fonte quanto per gli atti di peccato. Queste idee sono la base della dottrina cristiana del "peccato originale" o "depravazione innata"».²⁸⁰

C. Il problema della sofferenza.

Nella letteratura sapienziale dell'Antico Testamento, viene messo a fuoco il problema di ciò che noi chiamiamo «male naturale». L'Antico Testamento, come i filosofi dell'età posteriore, distingue tra il male che gli uomini fanno (male morale) ed il male che essi subiscono (male naturale). L'argomento della sofferenza individuale diviene critico nella tensione provata tra la dottrina della remunerazione nel Deuteronomio, nei Proverbi ed in molti Salmi ed il fatto innegabile che uomini buoni soffrono (come nel caso del libro di Giobbe ed in altri Salmi sapienziali).

L'Antico Testamento riconosce che il male naturale esiste a motivo del male morale. Questo è, per altro, una conseguenza della maledizione sulla natura come espressa in Gen. 3:17-19 e Rm. 8:19-23. L'Antico Testamento riconosce pure che il male naturale, proprio dell'uomo (ciò che egli soffre), può essere causato da un male morale dovuto ad un altro uomo (ciò che egli fa). Ciò è espresso nei Salmi di persecuzione e di guerra come nel caso delle conquiste sanguinarie dell'Assiria che furono motivo di sofferenza e di giudizio per Israele (Is. 10:5-7).²⁸¹

1. La sofferenza del giusto. La posizione generale di molti Salmi, Proverbi e del rimanente dell'Antico Testamento, è stata chiamata «dottrina della remunerazione». Esprime la convinzione che il risultato normale del bene e della pietà religiosa sia il benessere, la felicità e la prosperità. Il peccatore ribelle, d'altro canto, trova malattia e sofferenza come proprio destino. I «salmi di contrasto morale» quali il Salmo 1; 15; 34; 37; 52 ecc. affermano, senza spiegazione, che l'uomo, il

²⁸⁰ *Vision Which Transforms*, p.31.

²⁸¹ Cf. Baab, *Theology of the OT*, p.246.

cui piacere è nella legge dell'Eterno, «è come un albero piantato presso i rivi d'acqua che da il suo frutto nella sua stagione, e la cui fronda non appassisce, e tutto quello che fa, prospererà». (1:2-3) L'uomo pio «non sarà mai smosso» (15:5); «beni e benignità... l'accompagneranno tutti i giorni della sua vita» (23:6). «L'Angelo dell'Eterno s'accampa intorno a quelli che lo temono, e li libera... nulla manca a quelli che lo temono. I leoncelli soffrono penuria e fame, ma quelli che cercano l'Eterno non mancano d'alcun bene» (34:7-10). «Mille te ne cadranno al fianco, e diecimila alla destra; ma tu non ne sarai colpito» (91:7).

Allo stesso modo, i principi di valore, pieni di prudenza dei Proverbi, sono rafforzati sempre più da promesse di prosperità, ricchezza e tutto ciò che è considerata la felicità umana (3:13-18; 4:18; 10:2 - 22:16). Di contro, i malvagi sono come la pula che il vento porta via. «La via degli empi mena alla rovina» (Sal. 1:4-6). Dio manderà insidie, fuoco e zolfo, ed un'orribile tempesta sopra il malvagio: sarà la parte del loro calice» (Sal. 11:6). «La via degli empi è come il buio; essi non scorgono ciò che li farà cadere» (Prv. 4:19). La forma caratteristica dei 374 proverbi intitolati «I proverbi di Salomone» (10:1 - 22:16) tende ad affermare la felicità e la prosperità del giusto e la miseria e la sofferenza del malvagio. «Il procedere dei perfidi è duro» (13:15), è un sommario che caratterizza il tutto.

E contro l'applicazione, poco meditata e di breve prospettiva, di questa ortodossia che furono composti il Libro di Giobbe ed i Salmi 37, 49, 73 e 94. Ciò che può rivelarsi vero in «tempi lunghi» ed in termini generali, può fallire tragicamente quando applicato a casi individuali. Il libro dell'Ecclesiaste è pure un esame della «dottrina della remunerazione» ma da un opposto punto di vista. Giobbe ed i Salmi su elencati, comprovano la dottrina della remunerazione nella prospettiva dell'uomo giusto che soffre mentre altri uomini malvagi attorno a lui prosperano. L'Ecclesiaste, almeno in parte, esamina la dottrina dal punto di vista dell'uomo che durante i suoi primi anni era cinico ed abbandonato al piacere e nelle vie del mondo e tuttavia, era ricco e capace di vivere a modo suo.

2. Tentativi di soluzione. Se si afferma che l'Antico Testamento in definitiva, non risolve il problema della sofferenza, si deve anche aggiungere che offre, praticamente, una soluzione migliore di quelle proposte, in seguito, dalla mente umana.

a. Nei Salmi. Il Salmo 37 fa notare come la prosperità del malvagio sia tale che il giusto è tentato di invidiarlo. Tuttavia, tale prosperità è temporanea e, ben presto, cederà il posto alla miseria. Il giusto, dall'altro lato, alla fine, riceverà la giusta ricompensa.

Il Salmo 49 ruota attorno al problema della disparità tra le circostanze esterne ed il carattere interiore, facendo notare che la morte conclude il sogno del malvagio. Il saggio, il pazzo e

la persona brutale, muoiono allo stesso modo, «e lasciano le loro ricchezze agli altri» (v. 10). Il giusto al contrario, spera che Dio redima la sua anima dalla potenza dello *Sheol*, il soggiorno dei morti: «perché egli mi prenderà con sé» (v. 15).

I Salmi 73 e 94 riassumono la risposta di Giobbe. Nel Salmo 73, il poeta confessa la sua perplessità di fronte alla prosperità, alla salute, all'apparente felicità del malvagio (vv. 2-13). La sua sofferenza e privazione sono in netto contrasto (vv. 14-15). «Egli capì quando entrò nel santuario di Dio». Il peccatore sarà desolato, ma il giusto avrà l'assicurazione della presenza di Dio, la guida e la gloria futura (vv. 16-28). Una nota simile risuona nel Salmo 94.

b. Nel libro di Giobbe. Il libro di Giobbe è il classico dell'Antico Testamento che tratta il problema della sofferenza del giusto. Tre volte Giobbe viene chiamato «integro e retto» (1:1,8; 2:3), uomo che teme Dio e che evita il male. Il retroscena religioso del libro di Giobbe, è quello dell'età patriarcale prima del dono della Legge e della formazione del sacerdozio. Giobbe, da capo del suo clan, offriva sacrifici ed agiva da sacerdote in un tipo di culto semplice ma che era accolto da Dio.

Il confronto tra l'Eterno e Satana (o « il satana », l'avversario) era imperniato sul tema della lealtà a Dio senza prosperità come sua ricompensa. Giobbe era stato fedele nel suo culto, ma egli era molto ricco e, dal punto di vista umano, molto felice. Il dilemma era il seguente: «Avrebbe egli servito il Signore anche se non fosse stata ricompensata la sua devozione?» Successivamente, privato della sua proprietà (1:13-17), dei suoi figlioli (1:18-19), della sua salute (2:7-8) e dell'affetto e dell'aiuto della propria moglie (2:9), Giobbe mantenne ancora la sua integrità e «non peccò con le sue labbra» (2:10).

La forza drammatica del libro di Giobbe, è acuita dalla natura della malattia di Giobbe. Si pensa fosse una forma di lebbra, forse l'elefantiasi, certamente umanamente incurabile e mortale. La prova di Giobbe fu accresciuta dalla visita dei suoi tre amici con la loro insistente difesa della dottrina classica della remunerazione che Giobbe stesso aveva sostenuto.

Né Giobbe, né i suoi amici conoscevano le cause della sua sofferenza. Gli amici traevano conclusioni a loro congeniali ma non a Giobbe: e cioè che le sofferenze di Giobbe erano certamente dovute a qualche peccato nascosto nella sua vita. Elifaz era il rappresentante della mistica giudaica migliore (4:12-21), Bildad il difensore della tradizione (8:8-10), mentre Tsofar parlava con il dogmatismo del «senso comune» (11:1-20). Elihu, descritto come «un giovane adirato», parlò quando i suoi anziani ebbero concluso. Egli suggerì l'idea che la sofferenza ha valore disciplinare e quando ha raggiunto il suo scopo, la sofferenza cessa (32:6 - 37:24). Nessuno dei suoi «consolatori» gli fu d'aiuto ed il loro mediocre compiacimento irritava più che consolare

(16:1-5). La teofania (apparizione di Dio) nei capp. 38-41, non rispose, precisamente, alle domande che Giobbe poneva. Essa, più che altro, rassicurò il sofferente della supremazia della saggezza che tutto abbraccia e della sovranità del Signore Dio, in confronto all'ignoranza ed alla debolezza del migliore degli uomini. La reazione di Giobbe fu quella di riaffermare la propria fede e sottomissione a Dio; si dichiarò soddisfatto perché mentre prima, solo le sue orecchie l'avevano ascoltato, ora i suoi occhi avevano visto l'Eterno (42:1-6). Giobbe non trovò una soddisfacente spiegazione, ma imparò a confidare sempre più pienamente in Colui che ha tutte le risposte. T.H. Robinson scrive: «Ma qual è il problema di Giobbe? Dio non ha detto niente a tal riguardo, e Giobbe stesso è soddisfatto di lasciare perdere l'argomento senza una spiegazione supplementare. Ancora una volta, l'esperienza trascinate del contatto diretto con Dio, non ha lasciato posto al problema. Essendo Dio quell'essere che Giobbe ha veduto, vi deve per forza essere una soluzione, e ciò basta. Non importa che Giobbe abbia o no una risposta alla sua domanda; non importa sapere se Giobbe avesse potuto comprendere la risposta. Egli era stato alla presenza di Dio e quella esperienza non lascia spazio a niente altro. Il problema permane nel senso di un mero esercizio intellettuale, ma non può assolutamente toccare il cuore di colui che soffre né ripetere le torture che Giobbe visse. Egli aveva visto Dio e l'anima sua non necessitava di altro.»²⁸²

Nell'epilogo (42:7-16), Giobbe pregò per i suoi amici. Egli aveva ricevuto il doppio della prosperità che godeva nella sua vita prima della malattia. Ebbe altri figli in egual numero a quelli che aveva perso. Alcuni hanno messo in dubbio questo epilogo, eppure esso serve a premiare la giustizia di Giobbe, descrivendola nell'unico modo che sarebbe stato comprensibile ai suoi contemporanei. Per Giobbe stesso, come afferma Walther Eichrodt, l'integrità interiore e l'esperienza della speranza in una ricompensa divina finale (19:23-27), erano di valore molto più grande della prosperità esteriore e della felicità.²⁸³

²⁸² *Job and His Friends* (London: SCM Press, LTD, 1954), pp. 123-124.

²⁸³ Cf. ampia discussione in *Man in the OT*, pp. 40-63.

CAPITOLO 8 –

GLI ANGELI, SATANA E LA VITA DOPO LA MORTE

Il dramma di Giobbe, considerato nel capitolo precedente, serve a portare alla luce l'insegnamento dell'Antico Testamento su due altri temi: 1) la natura degli angeli e 2) la vita dopo la morte.

I. Gli angeli

Gli esseri angelici sono presenti, nelle Scritture dell'Antico Testamento, dal giardino dell'Eden (Gen. 3:24) in poi. Alcuni studiosi affermano che l'idea degli angeli come intermediari tra Dio e gli uomini fosse stata introdotta nel periodo postesilico. Knight ha certamente ragione quando afferma che non vi è alcuna prova, nell'Antico Testamento, che l'idea degli angeli sia così tardiva. La letteratura apocrifa certamente moltiplicò il numero ed i gradi gerarchici degli angeli ma «l'idea che Dio potesse essere rappresentato sulla terra da un angelo è vecchia quanto alcune delle più antiche porzioni di letteratura dell'Antico Testamento in nostro possesso».²⁸⁴

A. Significato del termine.

Il termine ebraico per «angelo» è *malak*. La parola significa «messaggero» come il greco *angelos* (tradotto «angelo») nel Nuovo Testamento. Nell'Antico Testamento, *malak* è usato 209 volte. Nella KJV è tradotto «angelo» 111 volte e «messaggero» 98 volte. Non si è sicuri se l'autore avesse in mente un essere sovranaturale o un messaggero umano. Indubbiamente, gli ospiti alla tenda di Abramo (Gen. 18:2; 19:1), le figure sulla scala di Giacobbe (Gen. 28:12), «l'uomo», che incontrò Giosuè sulla pianura fuori Gerico (Gs. 5:13) e «l'uomo» che apparve a Gedeone (Gd. 6:11-12) ed ai genitori di Sansone (13:3) furono veramente degli angeli. Kohler scrive: «Essi sembrano semplici uomini (non vi sono angeli di sesso femminile nell'Antico Testamento) e non hanno ali, altrimenti non avrebbero avuto bisogno della scala».²⁸⁵

Gli angeli sono esseri creati e dotati di personalità (Es. 20:11; Sal. 148:2-5) venuti all'esistenza prima della creazione della terra (Gb. 38:7). Sono una grande schiera (1 Re 22:9; Sal. 68:17; 148:2; Dan. 7:9-10). Sono conosciuti come *elohim* (dii, «potenti», «esseri sovranaturali») e *bene elohim* («figli di Dio»). Potenti e forti (Sal. 103:19-21), essi sono, di solito, invisibili agli uomini

²⁸⁴ *Christian Theology of the OT*, pp. 74-75.

²⁸⁵ *OT Theology*, p. 158.

(2 Re 6:17). In generale, gli angeli rappresentano, in modo personale, la cura che Dio ha per il Suo popolo. Dovunque essi appaiano, lo scopo è quello di eseguire un compito. Sono anche agenti divini di giudizio e di distruzione (Gen. 19:1-22; 2 Re 19:35 e il parallelo Is. 37:36; Sal. 78:49). Manifestazioni speciali del divino e comunicazioni di Dio sono espresse mediante angeli.

Vi è un'enfasi particolare nell'Antico Testamento, su «l'angelo dell'Eterno» in contrasto con «un angelo dell'Eterno». Per la prima volta, appare nell'episodio dell'incontro tra Dio ed Abramo (vedi cap.5). Molti studiosi dell'Antico Testamento, inclusi Davidson, Schultz, Oehler e Payne, considerano «l'angelo dell'Eterno» come un'apparizione preincarnata della seconda persona della Trinità, il Logos di Giov. 1:1-14. Davidson parla «dell'Angelo dell'Eterno» come di «*Jehovah* pienamente manifestato».²⁸⁶ Schultz afferma che l'angelo dell'Eterno è così intimamente identificato con la Sua rivelazione da essere considerato, giustamente, come la Parola preincarnata».²⁸⁷ In Mt. 3:1, «l'angelo del patto» (KJV) è chiaramente il Messia che doveva venire. L'Angelo dell'Eterno è distinto da Dio, eppure parla come Dio (cf. Gen. 18:1-33; Es. 3:2-6; Gd. 6:12-16).

B. Cherubini e Serafini.

I Cherubini (plurale di *cheruh*), sono agenti della manifestazione personale di Dio nell'ambito della vita terrena. Non sono angeli ma figure simboliche comprendenti «le qualità più nobili del mondo creato: un uomo simbolo di intelligenza, un leone simbolo di sovranità, un bue simbolo di forza ed un'aquila simbolo di rapidità».²⁸⁸ I Serafini (plurale di *seraph*) di Isaia 6:2,6 sembrano essere una variazione dei cherubini. Le ali sono una parte essenziale del simbolismo dei Cherubini e dei Serafini (Es. 25:18-20; 37:7-9; 1 Re 6:23-27 ecc.).

II. Satana

Satana è una figura sovranaturale che appare occasionalmente nell'Antico Testamento e con minore chiarezza di indicazioni sulla sua origine e natura di quanto avviene nel Nuovo Testamento. Il nome «satana» deriva dalla radice che «esprime l'atto di porre qualcuno in croce».²⁸⁹ È usato in forma verbale, per sei volte nell'Antico Testamento ed è tradotto «essere avversario di» o «resistere». «Anche quelli che mi rendono male per bene sono miei avversari (lett.

²⁸⁶ *Theology of the OT*, pp. 291-300.

²⁸⁷ *OT Theology*, 2:214-237.

²⁸⁸ *Ibid*, p.236; cf. Es. 25:20; Ez. 10:1-22.

²⁸⁹ Jacob, *Theology of the OT*, p.70.

satan), perché seguo il bene (Sal. 38:20)». «E mi fece vedere il sommo sacerdote Giosuè, che stava in pie davanti all'angelo dell'Eterno, e Satana che gli stava alla destra per accusarlo» (Zc. 3:1 lett. *satan* usato come verbo).

A. *Uso veterotestamentario.*

La forma nominale *s-t-n* appare, nell'Antico Testamento ebraico, 26 volte. Sette volte nella KJV e RSV è tradotto «avversario». Esseri umani sono chiamati «satana». «Ma ora, l'Eterno, il mio Dio, m'ha dato riposo d'ogni intorno; io non ho più avversari (ebr. *satan*), né mi grava alcuna calamità» (1 Re 5:4); «Sian confusi, siano consumati gli avversari dell'anima mia, sian coperti d'onta e di vituperio quelli che cercano il mio male» (Sal. 71:13). In un caso, « l'angelo dell'Eterno», è accusato di essere un «satana» per l'errante Balaam: «Ma l'ira di Dio si accese perché egli se n'era andato; e l'angelo dell'Eterno si pose sulla strada per fargli ostacolo (*satan*). «Or egli cavalcava la sua asina ed aveva seco due servitori... e l'angelo dell'Eterno gli disse: “Perché hai percosso la tua asina già tre volte? Ecco, io sono uscito per farti ostacolo (let. *satan*, usato in forma verbale), perché la via che batti è contraria al voler mio”» (Num. 22:22,32).

B. *Nome proprio*

L'ebraico *s-t-n* è tradotto «Satana» come nome proprio 19 volte nella KJV. Il primo caso si trova in 1 Cron. 21:1, dove «Satana si levò contro Israele e incitò Davide a fare il censimento di Israele ». Satana appare «anche» tra «i figli di Dio» in Gb. 1:6-12 e 2:1-7.

Poiché l'ebraico *s-t-n* appare in modo caratteristico, nell'originale, con l'articolo determinativo «il Satana» e poiché «il Satana» era nel cielo insieme ai «figli di Dio» e 1 Cron. 21:1 attribuisce un'azione a «il Satana» che in 2 Sam. 24:1 è attribuita all'Eterno, alcuni studiosi dell'ala conservatrice hanno concluso che «il Satana» dell'Antico Testamento è ancora «un angelo di Dio, un ministro di Dio, un essere che ha la potenza che Dio gli da ».²⁹⁰ Tuttavia, sarebbe, meglio, accettare l'evidenza del Nuovo Testamento per chiarire l'ambiguità dell'Antico sostenendo che Satana, in tutte le Scritture, è il nemico cosmico di Dio e del Suo popolo sebbene, originariamente, fosse uno degli angeli creati. Vi è poco da dire, tuttavia, riguardo ad ogni possibile identificazione letterale di Satana con Lucifero in Is. 14:4-23, dove, chiaramente, il contesto mostra che il riferimento è a Nebucadnetsar, o al re di Tiro, come descritto in Ez. 28:11-19. Il Nuovo Testamento ci offre la possibilità di identificare il serpente di Gen. 3:1, con Satana (Gv. 8:44; 2 Cor. 11:3,14; Ap. 12:9; 20:2). Il greco, *diabolos*, dalla cui contrazione viene il termine diavolo, è usato nella Septuaginta e nel Nuovo Testamento, come l'equivalente dell'ebraico *s-t-n* dell'Antico

²⁹⁰ H.L.Ellison, «I and II Chronicles», NBC, p.349.

Testamento. «*Belial*», nell'Antico Testamento, è «*Abaddon*», «*Apollyon*» e «*Belzebù*» nel Nuovo, sono altri nomi usati per identificare questa personificazione maligna del peccato nel cosmo.

La Bibbia dice poco sulle origini di Satana, ma non lascia alcun dubbio sulla sua fine. Egli, con coloro che lo seguono, «sarà gettato nello stagno di fuoco e di zolfo» (Ap. 20:10; cf. Mt. 25:41).

III. La vita dopo la morte

L'attitudine dell'Antico Testamento, nei confronti della morte, rivela due elementi. Il primo è il riconoscimento che la morte è naturale e cade su tutti gli uomini. Il secondo, è la convinzione che la morte umana esiste come conseguenza del peccato. La morte è naturale e viene su tutti gli uomini. La Bibbia è un libro di vita ma è anche un libro di morte per cui la presenza del «sinistro mietitore» è notata dovunque dal giardino dell'Eden in poi.

Vi è qualche accenno alla possibilità che l'uomo non avrebbe sofferto la morte se il virus del peccato non fosse entrato nella vita morale della razza. La fine dell'esistenza umana sulla terra sarebbe stata simile, forse, a quella di Enoch (Gen. 5:24), o una vita senza fine sarebbe stata possibile in un ambiente simile a quello del giardino dell'Eden con il suo accesso all'«albero della vita» (Gen. 2:9; 3:22). Ma, stando così le cose, il corpo umano è destinato a ritornare alla polvere da cui è venuto; ogni vita umana si conclude con la morte. Otto Baab sottolinea l'indifferenza generale alla morte caratteristica degli scrittori dell'Antico Testamento. Se ne parla quasi casualmente e non vi è, quasi mai, una riflessione sul suo significato almeno negli scritti più antichi. L'opposizione alla morte assume la forma di un'azione tesa ad evitare la morte di determinate persone e di proibizioni legali contro l'omicidio. Non vi è mai alcuna tendenza a condonare il suicidio e raramente esso accade nell'Antico testamento. In generale, l'uomo biblico aveva un'idea generica nei confronti della fine dell'esistenza terrena. Nelle parole di Jacob «insieme alle genti semitiche, in generale, Israele condivideva il carattere fatale ed inevitabile della morte». Vi è una morte giusta quando si è «vecchi e carichi di anni» e «morire la morte del giusto» e ciò che si desidera (Num. 23:10) mentre la morte prematura è da temere.²⁹¹

A. La morte in relazione al peccato.

Oltre a riconoscere che l'uomo è mortale perché è terreno vi è la convinzione che la morte sia «qualcosa in disaccordo con l'essenza più profonda della personalità umana, una condanna;

²⁹¹ Vriezen, *Outline of OT Theology*, p.203.

quando questa personalità ha raggiunto il suo ideale puro e perfetto, nello stesso momento deve essere considerata come se si fosse innalzata al di sopra della morte».²⁹²

La morte umana è la conseguenza del peccato. «Nel giorno che tu ne mangerai, per certo morrai », fu l'avvertimento di Dio ad Adamo ed Eva nel giardino (Gen. 2:17). La morte ha posato la sua pesante mano sull'intera razza, in conseguenza del primo peccato. Vriezen scrive: «L'uomo non voleva vivere con Dio, come un Suo figliolo, ma voleva porsi allo stesso livello di Dio, e, questo peccato originale, causò la morte. L'uomo stesso, tuttavia, creato dalla polvere della terra, è già mortale; il fatto che egli debba morire, è dovuto alla punizione sul peccato inflitta da Dio, per questo motivo egli dovette lasciare il giardino dell'Eden dove vi era l'albero della vita. Quindi, San Paolo è nel giusto quando afferma che il «salario del peccato è la morte».²⁹³

Qualcosa di questo aspetto della morte, intesa come sentenza, la si intravede nel fatto che l'Antico Testamento non presenta mai la morte come una liberazione dalla schiavitù del corpo. Non è mai considerata come l'ingresso in un'esistenza migliore. Entrambe le idee, tuttavia, erano di moda tra i greci ed altri popoli antichi.²⁹⁴

Il rapporto tra peccato e morte lo si intravede nel fatto che la corruzione rituale risultava dal contatto con tutto ciò che era morto (Num. 5: 2; 6: 6, 9). In tutto l'Antico Testamento, la devozione è eguagliata alla vita: «il sentiero della vita, la pienezza della vita. Il peccato e la follia, invece, portano alla morte».

B. Indizi di vita dopo la morte

Pur se vi è poca riflessione cosciente sul significato della morte, nell'Antico Testamento vi sono chiari indizi di vita oltre la tomba. Da notare che non vi fu alcun mattino di Pasqua nell'Antico Testamento, come non vi è niente di simile a 1 Cor. 15. Cristo «ha prodotto in luce la vita e l'immortalità mediante l'Evangelo» (2 Tim. 1:10).

1. *Rivelazione parziale.* In Israele, non vi era un «culto dei morti » come, invece, fioriva in Egitto dove si praticava l'imbalsamazione del corpo per preservarlo dalla distruzione, e dove si costruivano, anche piramidi come tombe per i re. Vi era, tuttavia, la convinzione universale che la morte non significa «la fine di ogni esistenza». A.B. Davidson scrive: «La vita e l'immortalità esposte nel vangelo, sono raggiungibili da molti lati, in frammenti ed in tempi diversi, soltanto

²⁹² Schultz, *OT Theology*, 2:313.

²⁹³ *Outline of OT Theology*, p.204.

²⁹⁴ Jacob, *Theology of the OT*, p.299.

mediante il braccio della fede teso ed impegnato ad afferrarle, come cristalli di arcobaleno brillante. Nell'Antico Testamento, la verità non ha ancora raggiunto la sua unità. Ma, dovunque, il terreno della speranza o della certezza, è la comunione spirituale già provata con Dio. L'espressione del nostro Signore «Dio non è l'Iddio dei morti, ma dei viventi», è l'espressione dell'intero spirito dell'Antico Testamento su questo grande soggetto. Il tempio della verità non è stato ancora eretto, forse la sua idea non è stata ancora concepita nella sua piena proporzione. Tuttavia, dovunque operai sono impiegati preparandosi a tale fine, e tutti intorno giace lo squisito prodotto del loro lavoro, intravediamo qui qualcuno che pone le fondamenta, lì qualcuno che scolpisce un capitello, ed ancora, qualcun altro che adorna un pilastro o lucida delle pietre, lavorandole una per una, capace soltanto di comprendere l'idea che soggiace ad un pezzo singolo in cui è impegnato, fino a quando non viene il capomastro, che ha in mente tutto il progetto del tempio, ed al cui comando e direttiva, ogni singolo pezzo s'incastra con l'altro, nel posto e nella forma giusta, dando corpo a quanto ideato».²⁹⁵

Tali raggi di luce non provengono da una filosofia che intravede nell'uomo, un essere troppo grande per poter morire, o una vita troppo ricca da poter finire i suoi giorni nella tomba. Ciò che abbiamo è la convinzione che una vita giusta è imperniata su Dio. In qualche modo, non chiaramente compreso, ma proposto dalla fede, si crede che Dio darà all'uomo la capacità, all'uomo che cammina con Lui, di trascendere o superare lo *Sheol* sfuggendo così alla sua tristezza ed oscurità. «È Dio che offre una vita degna di essere vissuta, sia qui che nell'aldilà, ed è Lui che dà la vita, perché offre se stesso. Poiché l'Iddio fedele è la fonte di quella vita, essa è, quindi, eterna. Tale pensiero è molto simile a quello che troviamo in alcuni passi del Nuovo Testamento».²⁹⁶ Uomini devoti al tempo dell'Antico Testamento, «avevano una vita in comunione con Dio e sentivano che un senso d'immortalità era coinvolto in questa relazione con Lui».²⁹⁷

2. *Concetti in sviluppo.* La fede nella vita oltre la morte si rafforza quanto più si illumina la luce crescente della rivelazione. Antiche idee sull'immortalità, erano legate all'esistenza continua della comunità o della famiglia. Questo è il motivo per cui morire senza progenie era considerato una calamità. Nell'Antico Testamento, la vita del singolo individuo era concepita come intimamente connessa alla vita del clan o della nazione. Sviluppandosi il senso della responsabilità

²⁹⁵ *Theology of the OT*, p.532.

²⁹⁶ Rowley, *Faith of Israel*, p.175.

²⁹⁷ Davidson, *Theology of the OT*, p.417.

individuale in modo sempre più palese, la speranza di una sopravvivenza individuale oltre la morte, divenne sempre più chiara ed importante.²⁹⁸

Non tutti gli studiosi sono d'accordo su quanto detto.²⁹⁹ Tuttavia, pur con tutte le esitazioni e le incertezze del caso, troviamo delle chiare evidenze di una fede nella sopravvivenza individuale come è particolarmente visibile nei Salmi ed in Giobbe.

La condotta di Davide, alla morte del figliolo, dimostra la consapevolezza, che la comunità possedeva, di una vita oltre la morte. Fino a quando il bambino era in vita, il padre pregava e digiunava. Quando il bambino morì, Davide riprese vigore. Interrogato da suoi servi, egli rispose: «Quando il bambino era vivo, ancora digiunavo e piangevo, perché dicevo: Chi sa che l'Eterno non abbia pietà di me e il bambino non resti in vita? Ma ora ch'egli è morto, perché digiunerei? Posso io farlo ritornare? Io me ne andrò a lui, ma egli non ritornerà a me!» (2 Sam. 12:22-23).

3. *Nei Salmi*. Il versetto 15 del Salmo 17 intitolato «Preghiere di Davide » dice: « Quanto a me, per la tua giustizia, contemplerò la tua faccia, mi sazierò, al mio risveglio, della tua sembianza». Rispondendo all'affermazione che il salmista avesse in mente semplicemente il risveglio da una notte di riposo, W.O.E. Oesterley scrive: «E' difficile interpretare queste parole nel senso di un risveglio dal sonno naturale; il salmista dimostra che egli è in continua comunione con Dio, e realizza la incessante vicinanza di Dio; egli non considera mai alcuna separazione da Dio; perché, allora, dovrebbe essere soddisfatto per l'apparizione divina solo al risveglio dal sonno naturale?... Si può difficilmente dubitare, quindi, che il salmista stia qui pensando al risveglio dal sonno della morte, esprimendo, così, la propria fede nella vita dopo la morte».³⁰⁰ Nel Salmo 49, il poeta tocca ciò che è stato sempre considerato il motivo maggiore per credere nella vita d'oltretomba. Questi, è uno dei tanti salmi sapienziali, che affronta il problema della disparità tra giustizia e remunerazione: «Son cacciati come pecore nel soggiorno dei morti; la morte è il loro pastore; ed al mattino gli uomini retti li calpestando» (v.14). Al lato opposto, vi è la speranza del giusto: «Ma Iddio riscatterà l'anima mia dal potere del soggiorno dei morti, perché mi prenderà con se» (v.15). La giustizia di Dio ripagherà dopo la morte. Fu proprio questo modo di pensare che condusse Emmanuel Kant, nella *Critica della Ragion Pratica* a postulare l'esistenza di Dio, la libertà dell'uomo e l'immortalità dell'anima. H.H. Rowley scrive: «Il malvagio può godere buona fortuna,

²⁹⁸ *Ibid.*, p.244.

²⁹⁹ Cf. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, pp. 9 e 112-113. Si nega che la fede dell'Antico Testamento comprendesse una vita dopo la morte.

³⁰⁰ *The Psalms* (London: S.P.C.K. , 1935), p.90.

ma per quanto riguarda il futuro, egli può solamente aspettarsi le miserie dello *Sheol*, mentre il giusto può forse soffrire qui, ma, nell'aldilà, egli sarà felice, poiché Dio lo porterà a Sé». ³⁰¹ Rowley aggiunge: «C.F. Burney dice: “Più esamino questo Salmo e più mi si rafforza la convinzione che lo scrittore ha in mente qualcosa di molto più grande della semplice ricompensa temporanea del giusto in questa terra.” Con questa prospettiva, io sono pienamente d'accordo». ³⁰²

Il Salmo 73 è citato da Jacob come una delle due «espressioni più progredite della fede oltre la vita nell'Antico Testamento». ³⁰³ La sua speranza è fondata sulla realtà della comunione presente con Dio vissuta dal salmista: «Tu mi conduci col tuo consiglio e poi mi riceverai in gloria. Chi ho io in cielo fuori di te? E sulla terra non desidero che te. La mia carne e il mio cuore possono venir meno, ma Dio è la rocca del mio cuore e la mia parte in eterno» (vv. 24-26). Ciò significa, afferma Oesterley, che «l'unione con l'Eterno, immutabile Dio, non può essere interrotta dalla morte. Come nella vita su questa terra, Dio è vicino al Suo servitore, così nel mondo a venire, Dio sarà con lui. Alla presenza di Dio vi è vita». ³⁰⁴

4. In *Giobbe*. Come nei Salmi 49 e 73, la differenza tra remunerazioni e giustizia in questa vita, portò Giobbe ad espressioni di fede nella speranza di una giustizia oltre la morte. Pur se la poesia è difficile da tradurre e vi sono problemi testuali in *Giobbe* 19:25-27, Edmond Jacob ha certamente ragione nell'indicare questo passo come una delle due espressioni «più progredite» di fede nella vita oltre la morte. ³⁰⁵ «Ma io so che il mio Vindice vive, e che alla fine si leverà sulla polvere! E, quando, dopo la mia pelle, sarà distrutto questo corpo, senza la mia carne, vedrò Iddio. Io lo vedrò a me favorevole; lo contempleranno gli occhi miei, non quelli di un altro... il cuore, dalla brama, mi si distrugge in seno!». «Non quelli d'un altro» è tradotto, in modo molto espressivo, in margine nella RV «e non come uno straniero».

Questa è la più grande affermazione di fede da parte di Giobbe; in essa, egli raggiunge un'alta vetta. Come T.H. Robinson ha scritto: «Non vi può essere alcun dubbio riguardo al significato del v.27. L'ultima proposizione contiene la parola più conclusiva e finale nella lingua ebraica. «Distrutto» implica che una cosa ha cessato di esistere in modo irrevocabile ed assoluto.

³⁰¹ *Faith of Israel*, p.171.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Theology of the OT*, p.308.

³⁰⁴ *Psalms*, p.91.

³⁰⁵ *Theology of the OT*, p.308.

Vi può essere soltanto un'interpretazione che soddisfa questo termine. Giobbe contempla qualche tipo di esperienza che verrà dopo che questa cornice fisica si sarà completamente disintegrata.

L'esperienza di Giobbe è quasi un'epitome dell'esperienza dell'uomo dell'Antico Testamento. Robert Dentan scrive: «Israele dovette, prima di tutto, imparare l'intero significato della vita con Dio nel mondo presente. Quindi, quando i tempi furono maturi, si sviluppò l'idea della vita eterna come una conseguenza quasi naturale ed inevitabile. Ma, anche allora, il contenuto essenziale della vita eterna non divenne mai semplicemente la sopravvivenza dell'identità personale; per l'uomo della Bibbia, la vita eterna significa una vita vissuta in tale ferma comunione con Dio che non può essere distrutta persino dalla morte».³⁰⁶

C. La natura dello Sheol.

Il termine ebraico caratteristico per il luogo dei morti, sia giusti che peccatori, è *Sheol*. Probabilmente deriva da *shaal* «essere scavato» (come il tedesco *Hohle* - caverna è, probabilmente l'origine dell'inglese *hell* - inferno); o da *shui* «burrone o abisso».

1. L'uso nell'Antico Testamento.

Sheol è utilizzato 65 volte nell'Antico Testamento. La KJV traduce *sheol* «tomba» 31 volte, «inferno» 31 volte, e «fossa» 3 volte. La tendenza delle più moderne traduzioni (ASV, Goodspeed, RSV Berk. e NEB) è quella di traslitterare il termine stampandolo come «Sheol». Moffatt usa «morte» o «regno dei morti». E ragionevolmente chiaro che *sheol* non significhi «tomba» nel suo senso più immediato. La frase «riunito ai padri» è frequentemente usata in modo tale da indicare una comunità, che esiste oltre la morte, e che alcuna tomba individuale non potrebbe mai contenere.³⁰⁷

Il concetto di *sheol* (Nm. 16:30; Dt. 32:22; Sal. 63:9; Is. 14:15; Ez. 31:14; 32:18): è un luogo di tenebre e di dimenticanza (Gb. 10:21-22; Sal. 88:12); è il regno del silenzio (Sal. 94:17), pur se, in certe occasioni, vi può essere comunicazione tra la gente (Is. 14:4-12); è come uno spaventoso, insaziabile mostro (Prv. 30:15-16; Is. 5:14); è il «paese da cui non si ritorna» (Gb. 7:9-10), una prigione con delle porte (Gb. 17:16; 38:16-17; Sal. 107:18) da essere temuta e allontanata il più possibile (Sal. 28:1; 88:11; Ec. 9:10) — sebbene, in certe circostanze, potrebbe essere preferita all'estrema miseria della vita (Gb. 3:17-19).³⁰⁸

³⁰⁶ *Design of the Scriptures*, p.174.

³⁰⁷ Cf. Schultz, *OT Theology*, 2:322-332.

³⁰⁸ Cf. Gelin, *Key Concepts of the OT*, pp.71-72.

2. Distinzioni morali nello Sheol

Nella maggior parte dell'Antico Testamento, non si notano nette distinzioni morali nello *Sheol*. L'apparizione di Samuele serve per dire al re, sull'orlo del suicidio, «domani tu ed i tuoi figliuoli sarete meco, nello *sheol* (1 Sam. 28:19). Lo *sheol* non è né un luogo di benedizione né di misera punizione. È uno stato di desolata esistenza.³⁰⁹ E la condizione di morte in contrasto a ciò che essi conoscevano nel regno della luce e della vita (Prv. 15:24; Ez. 26:20). Tuttavia, al punto più basso, nello *sheol*, si trova una fossa (Gb. 33:18; Sal. 28:1; 30:9; 40:2; Is. 14:15) che potrebbe suggerire un primitivo concetto di stadi differenti, analogo alla distinzione tra *Ades* e «seno di Abramo» nel Nuovo Testamento (Luca 16:19-31). Il concetto di *Geenna* — inferno di punizione finale per l'impenitente — è una verità del Nuovo Testamento più che una dottrina tratta dall'Antico Testamento. A.B. Davidson sostiene che il contenuto dell'Antico Testamento è coerente con l'idea presente nel Nuovo Testamento, che lo stato eterno è un'estensione della dicotomia morale del presente. Pur ammettendolo, tuttavia, l'interesse fondamentale dell'Antico Testamento è per il giusto più che per il peccatore. Vi sono poche indicazioni per poter affermare che, i perduti, avranno un aggravamento della miseria oltre a quello di trovarsi nello *sheol*.³¹⁰ Nell'Antico Testamento, la punizione per il peccato è, per lo più, in questa vita. La punizione per il peccato nella vita futura, è più per privazione che per giudizio esplicito, pur se un'eccezione a questa posizione generale potrebbe essere indicata dalla frase «disprezzo eterno» (ebr. «un oggetto di avversione, orripilante») a cui alcuni si sveglieranno. (Dan. 12:2).

D. La risurrezione nell'Antico Testamento.

Mentre il corpo ritorna alla polvere da dove era venuto (Gen. 3:19; Ec. 12:7), tale dissoluzione non è il suo destino finale. «Rivivano i tuoi morti! Risorgano i cadaveri! Svegliatevi e giubilate, o voi che abitate nella polvere! Poiché la tua rugiada è come la rugiada dell'aurora e la terra ridarà alla vita le ombre» (Is. 26:19; cf. 25:8).

La parola di Dio al suo popolo è: «Io li riscatterei dal potere del soggiorno dei morti li redimerei dalla morte; sarei la tua peste, o morte, sarei la tua distruzione, o soggiorno dei morti; ma il loro pentimento è nascosto agli occhi miei» (Os. 13:14). L'apostolo Paolo comprese come questa esaltazione della potenza di Dio sulla morte dovesse essere legata alla risurrezione (1 Cor.

³⁰⁹ Cf. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 425-432.

³¹⁰ *Theology of the OT*, pp. 530-531.

15:51-57). Vi è una componente indubbia di espressione poetica e metaforica in questi passi. Tuttavia, vi sono anche degli accenni alla risurrezione in senso letterale.

La risurrezione nella «valle delle ossa secche» di Ezechiele (Ez. 37:1-14) è certamente una risurrezione nazionale e spirituale. Il passo, tuttavia, si svalorizzerebbe se non vi fosse alcuna speranza di resurrezione corporea. Daniele 12:2-3 anticipa l'insegnamento del Nuovo Testamento: «E molti di coloro che dormono nella povere della terra si risveglieranno: gli uni per la vita eterna, gli altri per l'obbrobrio, per una eterna infamia. E i savi risplenderanno come lo splendore della distesa e quelli che ne avranno condotti molti alla giustizia, risplenderanno come le stelle, in sempiterno».

Terza Sezione

La Visione Profetica

CAPITOLO 9 –

L'IDDIO DEI PROFETI

Seguendo la classificazione delle Bibbie in lingua moderna, la terza divisione maggiore dell'Antico Testamento, include i profeti. Questi sono i «profeti posteriori» del canone giudaico, con l'aggiunta di Lamentazioni e Daniele. L'ordine nella Bibbia giudaica pone i profeti «anteriori» e «posteriori», vicino alla *Torah* mentre relega gli “scritti” — i libri poetici e sapienziali con l'aggiunta di Ruth, Lamentazioni, Ester, Daniele, Esdra, Neemia e 1 e 2 Cronache — all'ultimo posto. Tuttavia, guardando alla Bibbia nella sua intierezza, vi è motivo per considerare i profeti come importante chiave di volta, nell'arco dei secoli che legano l'Antico Testamento al Nuovo.

1. Natura dell'ufficio profetico.

Ur rischiando un'esagerata semplificazione, si può affermare che tre grandi stadi della storia dell'Antico Testamento, siano caratterizzati dalla preminenza rispettivamente di patriarchi, sacerdoti e profeti. I patriarchi non erano solamente capi tribali ma, nella linea di elezione che si estende da Set a Giacobbe, essi erano anche capi religiosi del loro clan. Officiavano le funzioni del sacrificio che, in seguito, fu compito dei sacerdoti. Rappresentavano le loro famiglie di fronte a Dio e trasmettevano la «benedizione» che solitamente apparteneva al primogenito maschio, sebbene in molti casi, questa regola della «primogenitura» poteva essere evitata (Gen. 25:23; 48:13-20).

Le rivelazioni di Dio, nel periodo pre-mosaico, erano quasi sempre date ai patriarchi. Con il dono della Legge sul Sinai, la funzione sacerdotale del patriarcha passò alla tribù di Levi — ed in particolare alla famiglia di Aaronne, alla stirpe di *Kehath*. La successione sacerdotale, come quella patriarchale, era ereditaria. Pur se i sacerdoti mantennero la loro funzione istituzionale e conservatrice fino ai tempi del Nuovo Testamento, la guida morale e spirituale della nazione, nel periodo della monarchia, in realtà, passò ai profeti.

A. L'importanza dei profeti.

L'importanza dei profeti, nella storia biblica, è chiaramente comprensibile. I profeti dell'Antico Testamento, si possono paragonare agli apostoli del Nuovo Testamento. Essi erano responsabili della creazione e custodia di molti libri dell'Antico Testamento. Pur se Abrahamo fu il primo ad essere chiamato «profeta» (Gen. 20:7), Mosè, il legislatore, è stato considerato come il prototipo di tutti i profeti venuti dopo e l'antitipo del Profeta-Messia che doveva venire (Dt. 18:15-18; 34:10). Samuele, l'ultimo dei giudici, è anche il primo di un ordine profetico riconosciuto come un elemento distintivo nella vita religiosa ebraica.

L'importanza dei profeti come cronisti della storia sacra, è sottolineata dal fatto che, nel canone giudaico, libri tipicamente storici sono comunemente definiti «I Profeti Anteriori» (Giosuè, Giudici, 1 e 2 Samuele, e 1 e 2 Rè). Eric Sauer riassume lo scopo dell'opera profetica in questo schema:

La profezia realizza, in dettaglio, lo scopo della sua chiamata, in tre ambiti principali:

1. chiarificazione del passato, specialmente della storia scritta;
2. giudizio sul presente, specialmente in termini di ammonizione ed invito al pentimento;
3. predizione del futuro, specialmente in termini di avvertimenti e speranza quali
 - a) giudizio su Israele
 - b) giudizio sulle nazioni del mondo
 - e) la conversione d'Israele
 - d) la conversione delle nazioni del mondo
 - e) il Messia ed il Suo Regno.³¹¹

B. Termini descrittivi.

Due concetti fondamentali ebraici sono usati, di norma, per descrivere la natura dell'ufficio profetico. Il primo, espresso nei sinonimi *roeh* e *chozeh*, era descrittivo della visione profetica. Sia *roeh* che *chozeh*, sono derivati da termini che significano «vedere, guardare, volgere lo sguardo, percepire, contemplare, avere visioni di... ». L'affermazione «colui che oggi si chiama profeta, anticamente si chiamava veggente» (1 Sam. 9:9), indica che il termine *roeh* era un termine antico che dopo cadde in disuso e necessitava, quindi, di una spiegazione. Il profeta era uno che «vedeva» ed il messaggio del profeta era spesso chiamato «visione» (1 Sam. 3:1; Prv. 29:18; Is. 1:1; Lam. 2:9; Abdia 1; Neh. 1:1; Hab. 2:2-3).

Il secondo concetto è quello più comune. La parola più moderna, e normalmente usata per il profeta, era *nabi*. Il *roeh* o *chozeh*, era uno che aveva visioni. Il *nabi* era colui che annunciava qualcosa. Il *nabi* è «uno che annuncia», o, più esattamente, «che parla al posto di un altro». Poiché Mosè era «tardo nel parlare», Aronne, il fratello, «parlerà per te al popolo; e, così, ti servirà di bocca, e tu sarai per lui come Dio»... e l'Eterno disse a Mosè: «Vedi, io ti ho stabilito come Dio per Faraone, e Aronne, tuo fratello, sarà il tuo profeta (Es. 4:16; 7:1).

La distinzione tra il vero ed il falso profeta risiedeva nel fatto che il vero profeta diceva quanto Dio gli comunicava mentre il falso profeta parlava di cose frutto della sua immaginazione: «Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome, qualcosa ch'io non gli abbia

³¹¹ *Dawn of World Redemption*, p. 148.

comandato di dire o che parlerà in nome di altri dei, quel profeta sarà punito di morte. E se tu dici in cuor tuo "Come riconosceremo la parola che l'Eterno non ha detta?" Quando il profeta parlerà in nome dell'Eterno, e la cosa non succede e non si avvera, quella sarà una parola che l'Eterno non ha detta; il profeta l'ha detta presunzione: tu non lo temere » (Dt. 18:20-22; cf. I Rè 22:6-28; Is. 9:15; Ger. 6:13; 8:10; 28:15-17).

Annunciare la parola dell'Eterno, spesso intendeva predire, preannunciare il futuro. Molto più spesso, però, significava proclamare, «predicare» pubblicamente un messaggio di Dio. Geremia fu rassicurato che Dio avrebbe posto le Sue parole nella bocca del profeta (Ger. 1:9). Il profeta considerò un privilegio il poter assistere al «consiglio dell'Eterno» (Ger. 23:18,22; Am. 3:7). Il suo compito era di mediare la parola di Dio al popolo, di parlare loro nel nome del proprio Dio. L'introduzione tipica era «Così parla l'Eterno».

C. L'ispirazione profetica.

Il profeta riceveva la parola per ispirazione divina ma la comunicava mediante la propria persona. La comunicazione, quindi, portava tanto il marchio della personalità del profeta quanto le credenziali della sua divina autorità.³¹² I profeti erano «uomini che conoscevano l'intimità della comunione con Dio ed ai quali era stata data una parte del Suo Spirito, uomini che scrutavano il mondo alla luce di quanto loro avevano intravvisto nel cuore di Dio; uomini che parlavano perché dovevano e non perché volevano, e sui quali la costrizione di Dio era stata imposta; uomini che pronunciavano una parola rilevante non solo per i bisogni dell'ora ma di duratura importanza per gli uomini».³¹³

Eric Sauer scrive: «La profezia dell'Antico Testamento non è qualcosa di etereo che non ha alcun contatto con la terra. Piuttosto, in molti casi, allude ad eventi e persone presenti o di un prossimo futuro. Da una situazione ben definita i profeti parlavano a uomini in una ben definita situazione. Essi spesso traggono dalle cose intorno a loro la forma ed i colori utili per la presentazione del loro messaggio. Ogni cosa è condizionata, storicamente e, tuttavia, allo stesso tempo, ripiena di eternità. Tutto è sia umano che divino, temporale e sovra-temporale».³¹⁴

Kohler usa il termine «carismatico» per descrivere l'ufficio profetico. Il profeta, al contrario del sacerdote, non era tale per eredità di ruolo. Egli era chiamato ad esserlo e, epr realizzare tale

³¹² Cf. Rowley, *Faith of Israel*, pp. 38-39.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Dawn of World Redemption*, p.145.

funzione, era ripieno dello Spirito dell'Eterno. La sua esperienza del divino non era mai tesa alla propria soddisfazione mistica ma sempre nell'interesse del servizio di Dio per la salvezza del Suo popolo.³¹⁵ Come messaggero dell'Eterno, il profeta comunicava il messaggio nel modo in cui l'aveva ricevuto. Quando Dio parlava in prima persona, il profeta annunciava il messaggio in prima persona. Come ha notato il Vriezen, ciò non significa che il profeta si identificasse con Dio, come qualcuno sostiene. L'oracolo, il messaggio in prima persona pronunciato come se venisse da Dio, è così dato perché il profeta «è il servo e il messaggero fedele di Dio».³¹⁶ La missione dei profeti era quella di fornire una comprensione della volontà di Dio nel modo in cui si applica alla vita. Politica, commercio, giustizia e gli affari quotidiani dell'uomo in relazione agli altri, erano tutti posti sotto il giudizio di Dio. I profeti, solitamente, predicavano in opposizione al sentimento popolare. Quando tutto andava bene ed in tempo di ottimismo universale, i profeti erano gli araldi del giudizio e della condanna. Quando ciò avveniva e l'umore della nazione era di completa disperazione, essi annunciavano un futuro glorioso ed «il loro messaggio era di grande speranza evangelica e di incoraggiamento».³¹⁷

I profeti erano gli esponenti di una religiosità personale. Ciò che elevò il rapporto individuale, tra il divino e l'umano, ad un piano più alto, rendendolo realtà piena e vivente, fu il modo in cui essi portarono alla sua logica conclusione la convinzione religiosa che il rapporto dell'uomo con Dio è esplicitamente di carattere personale».³¹⁸

II. La visione profetica di Dio

I profeti non si consideravano assolutamente degli innovatori; erano uomini ispirati aventi una visione del Dio di Abrahamo, Isacco e Giacobbe. Ritenevano che il loro compito dovesse essere quello di richiamare il popolo ad una fede che troppo facilmente tralasciavano. Tuttavia, i profeti ampliarono grandemente l'autorivelazione di Dio che era stata già data. Edificando sulle fondamenta degli atti potenti di Dio nella storia d'Israele e sull'intuito di poeti e sapienti, i profeti arricchirono ed approfondirono la comprensione che l'uomo dell'Antico Testamento aveva del suo divino Signore. Essi non parlavano degli attributi di Dio come farebbe un teologo ed infatti nomi astratti sono quasi inesistenti nell'ebraico biblico. Piuttosto, l'Antico Testamento abbonda di verbi

³¹⁵ *OT Theology*, pp. 165-166.

³¹⁶ *Outline of OT Theology*, p.258.

³¹⁷ Dentan, *Design of Scripture*, p.47.

³¹⁸ Eichrodt, *Theology of the OT*, 1: 356-357.

e partecipi attivi quando parla di Dio. Nella lingua dell'Antico Testamento non mancano soltanto termini quali «onnipresenza», «onniscienza» e «immutabilità», ma persino le stesse idee sono largamente estranee al pensiero ebraico. Al loro posto, vi sono ricche descrizioni significative di Dio in azione.³¹⁹

A. «Nessun altro Dio»

Di fronte all'idolatria del loro popolo ed al paganesimo dei vicini, i profeti instancabilmente insistevano, come i loro predecessori, affermando che «l'Eterno... è l'unico Eterno» (Dt. 4:35; 6:4; 32:39; Sal. 86:10) e che, oltre all'Eterno «non c'è altro Dio» (2 Sam. 7:22; 2 Re 19:15).

«Così parla l'Eterno, re d'Israele e suo redentore, l'Eterno degli eserciti: “Io sono il primo e sono l'ultimo, e fuori di me non v'è Dio. Chi, come me, proclama l'avvenire fin da quando fondai questo popolo antico? Ch'ei lo dichiari a me, lo provi! Lo annunzino essi l'avvenire, e quel che avverrà! Non vi spaventate, non temete! Non te l'ho io annunziato e dichiarato da tempo? Voi me ne siete testimoni. C'è forse un Dio fuori di me? Non v'è altra rocca; io non ne conosco alcuna» (Is. 44:6-8; cf. 45:5, 21-22; Ger. 2:5, 11).

In questo caso, come in altri, i profeti non sono degli innovatori. Supporre che essi siano i fondatori del monoteismo d'Israele, significherebbe fraintendere totalmente l'Antico Testamento. Non introdussero mai l'idea dell'unico vero Dio come se fosse stato qualcosa di nuovo. Dovunque, essi richiesero semplicemente che «il popolo aderisse veramente a Jahveh, di cui essi ben conoscevano la volontà».³²⁰ L'affermazione che «non vi è altro Dio» oltre all'Iddio di Israele (Is. 45:21), contraddice il politeismo cioè la credenza in una molteplicità di dèi. Dissolve anche il dualismo del zoroastrianesimo persiano: cioè, la fede in due divinità antagoniste tra di loro, «l'Iddio della luce» e «l'Iddio delle tenebre». Nell'Antico Testamento, Satana, pur essendo uno spirito maligno personale di grande potenza, era ancora una creatura dell'unico Dio e soggetto ai limiti della Sua volontà. Non vi è alcuna traccia della disintegrazione della divinità in un principio

³¹⁹ Cf. Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 88, 101; Stephen Neill, ed. *Twentieth Century Christianity* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co. Inc. 1963) p. 273 ed il seguente articolo: “La lingua ebraica classica, e la mente che la produsse, operava quasi esclusivamente con nome e verbi, cioè con raffigurazioni delle cose e descrizioni delle azioni. Gli scrittori biblici hanno un occhio fotografico, ma ciò, tuttavia, non significa che abbiano una mente fotografica. I loro pensieri sono tanto profondi quanto i nostri; è solamente il modo di esprimerli che differisce dal nostro. Essi usano i dati dei sensi — suoni, luci ed odori del mondo — per comunicare il loro messaggio. Non si rifugiano nella desolazione di tutta la letteratura teologica, la vaga astrazione e la conveniente classificazione. Potremmo parlare di auto-esaltazione prematura nell'assenza delle capacità mentali e fisiche necessarie in situazioni concrete di esperienza di vita. L'ebreo evita questa confusione di aggettivi e tali astrazioni e preferisce dire: «Chi cinge l'armi non si glori come chi le depone» (1 Re 20:11) Lawrence Toombs, *The Old Testament in Christian Preaching* (Philadelphia: The Westminster Press; 1961) pp. 37-38.

³²⁰ Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 178-179.

maschile e femminile come avveniva in altre religioni semitiche. Il Signore Iddio non necessitava di alcun completamento, ed infatti, in lingua ebraica non v'è nessuna parola che significhi dea.³²¹

B. L'Eterno Iddio

L'Antico Testamento afferma, nel modo più comprensibile al nostro linguaggio, che Dio è l'Eterno, senza inizio o fine trascendente i limiti di tempo. L'evidenza di tutto ciò è indubbia. Non vi è alcun tipo di teogonia, cioè nessun racconto sulla nascita o l'origine delle divinità, come si riscontra, invece, in altre antiche religioni. Dio non ha inizio e non può avere fine. Egli è il Primo e l'Ultimo» (Is. 44:6), «Colui che è l'Alto, l'Eccelso, che abita l'eternità » (57:15).³²²

Che Dio sia eterno è un corollario necessario dell'idea della creazione. L'esistenza del mondo nel tempo è una prova della eternità di Dio. Come Henry Rakton ha suggerito, «Se oggi esiste qualcosa, qualcuno deve essere stato eterno».³²³

Ogni pensiero sull'origine deve necessariamente iniziare con un essere di per se esistente e non derivato perché è inconcepibile che qualcosa possa essere venuto dal nulla.

L'Antico Testamento combatte il materialismo semplicemente sulla base che la materia non può essere eterna. Il problema non è legato al «se vi sia qualcosa o qualcuno eterno» ma al quanto sia adeguato il concetto dell'eterno per spiegare il temporale. «Avanti che i monti fossero nati e che tu avessi formato la terra e il mondo, anzi, ab eterno in eterno, tu sei Dio» (Sal. 90.2; cf. 93:2; 102:24,27; 106: 48; Dt 33:27; Is. 26:4; 33:14; Ger 10:10). Egli è «l'Iddio eterno» (Is. 40:28).

C. Perfetto nella conoscenza e infinito nella sapienza.

1. La conoscenza di Dio.

Dio conosce ogni cosa, i recessi “profondi dell'animo umano come gli eventi sulla terra. «L'Eterno scruta tutti i cuori e penetra tutti i disegni e tutti i pensieri» (1 Cron. 28:9); «E lo Spirito dell'Eterno cadde su di me e mi disse: “Di, così parla l'Eterno; voi parlate a quel modo, o casa d'Israele, e io conosco le cose che vi passano per la mente” (Ez. 11:5; cf. anche Cron. 16:9; Gb. 34:21-22; Prv. 15:3,11; 24:11-12). Dio è perfetto in conoscenza» (Gb. 37:16). Tenebre e luce sono lo stesso per Lui (Sal. 139:1-6,12; Dan. 2:22). La Sua comprensione è infinita (Sal. 147:5). La conoscenza che Dio possiede dei pensieri dell'uomo e delle sue intenzioni sembra essere la cosa più importante per gli uomini della Bibbia. Sembra, infatti, meraviglioso che Dio possa conoscere

³²¹ Cf. Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:223.

³²² Cf. Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 181-182.

³²³ *Elements of Divinity* (Nashville: Publishing House of the M.E. Church, South, 1919), p.22.

tutti i segreti dell'universo; ma è ancora più bello che Egli riesca a guardare dentro il cuore dell'uomo e conoscere tutti i suoi pensieri ed impulsi più nascosti».³²⁴

Gli scrittori dell'Antico Testamento non speculano sulla preconnoscenza di eventi non determinati dal piano di Dio. Essi però affermano che l'Eterno conosce il futuro. «Ecco le cose di prima sono avvenute, e io ve ne annuncio delle nuove; prima che germoglino ve le rendo note» (Is. 42:9); «Ricordate il passato, le cose antiche: perché io sono Dio, e non ve n'è alcun altro; son Dio e niuno è simile a me; che annuncio la fine sin dal principio e molto tempo prima predico le cose non ancora avvenute; che dico: "Il mio piano sussisterà, e metterò ad effetto tutta la mia volontà"» (46:9-10).

2. La sapienza di Dio.

La sapienza di Dio viene anche esaltata. «Egli, con la sua potenza, ha fatto la terra; con la sua sapienza ha stabilito fermamente il mondo; con la sua intelligenza ha disteso i cieli (Ger. 10:12)». Daniele disse: «Sia benedetto il nome di Dio, d'eternità in eternità! Poiché a Lui appartengono la sapienza e la forza. Egli muta i tempi e le stagioni; depone i re e li stabilisce, dà la sapienza ai savi, e la scienza a quelli che hanno intelletto. Egli rivela le cose profonde e occulte; conosce ciò che è nelle tenebre, e la luce dimora con Lui » (Dan. 2:20-22).

La sapienza è definita come l'insieme della conoscenza e benevolenza. E la capacità di scegliere strumenti appropriati ai suoi fini. E la disposizione giusta per poter usare la conoscenza correttamente. La sapienza di Dio è manifestata nella Sua potenza per cui Egli usa le forze della natura per realizzare la Sua volontà senza, per questo, renderle meno naturali. Ciò lo si intravede nella Sua abilità di usare pensieri ed azioni degli uomini senza, per questo, renderli meno umani. L'Assiro serve come verga della Sua ira (Is. 10:5) sebbene non sia consapevole di esserlo (10:7) seguendo l'inclinazione malvagia della sua propria natura. «Nella Sua pazienza e sopportazione, Dio usa i desideri contrastanti e gli scopi degli uomini per realizzare la Sua volontà, senza distruggere la libertà dell'uomo o trasformare l'uomo in un semplice pupazzo nelle sue mani».³²⁵ Dio è la fonte di tutta la sapienza (Gb. 28) e l'uomo non può comprendere appieno le Sue vie (Is. 55:8-9).

D. Dio è l'Iddio Onnipotente.

³²⁴ Dentan, *Design of Scripture*, p.99.

³²⁵ Rowley, *Faith of Israel*, p.61.

L'irresistibile potenza di Dio è affermata in tutta la Scrittura. Ad Abramo, l'Eterno disse: «Io sono l'Iddio onnipotente (*El Shaddai*), cammina nella mia presenza e sii integro» (Gen. 17:1; 35:11). Egli può fare tutto ciò che vuole. «Io sono Iddio. Io sono da che fu il giorno, e nessuno può liberare dalla mia mano; io opererò; chi potrà impedire l'opera mia? (Is. 43:13)». Tutti gli abitanti della terra sono da Lui reputati un nulla; egli agisce come vuole con l'esercito del cielo e con gli abitanti della terra; e non vi è alcuno che possa fermare la sua mano o dirgli: Che fai? (Dan. 4:35; cf. Gb. 9:10; Ab. 3:3-6).

La stessa creazione è la prima evidenza della potenza di Dio. «Egli con la sua potenza ha fatto la terra; con la sua sapienza ha stabilito fermamente il mondo; con la sua intelligenza ha disteso i cieli. Quando fa udire la sua voce v'è un rumore d'acque nel cielo; ei fa salire i vapori dalle estremità della terra, fa guizzare i lampi per la pioggia e trae il vento dai suoi serbatoi» (Ger. 10:12-13).

«Ah, Signore, Eterno! Ecco, tu hai fatto il cielo e la terra con la sua potenza e col tuo braccio disteso: non v'è nulla di troppo difficile per te» (32:17; cf. Gb. 26:14). Correggendo il mito dell'uomo intimorito dalla grandezza della terra, Eric Sauer scrive: «Lontano dal considerare questa piccola terra come “il mondo” che costituisce il centro matematico ed il punto capitale dell'intero creato, per la Bibbia, le nazioni sono “una goccia della secchia” o “la polvere minuta delle bilance” (Is. 40:15); per essa le isole sono come la polvere e l'intera umanità come “locuste” (Is. 40:22)». Tuttavia, l'intero globo è, per la Bibbia, solo uno « sgabello» per il trono celeste (Matt. 5:35; Atti 7:49). «Il cielo è il mio trono, e la terra è lo sgabello dei miei piedi» (Is. 66:1)³²⁶

La potenza di Dio implica la Sua sovranità sopra uomini e nazioni. Tutte le manifestazioni della Sua potenza sono dirette a fini morali (Sal. 50:21-22).³²⁷ È la potenza sovrana di Dio che rende completamente normali la provvidenza ed i miracoli nel mondo biblico. Dio non può mai essere escluso dalla Sua creazione. «Nella fede di Israele egli era troppo reale e personale da poter essere ridotto ad impotenza nel suo proprio mondo o considerato come qualcuno che oziosamente guarda mentre gli uomini costruiscono il proprio destino, e questa fede è parte integrante di ogni fede degna in Dio».³²⁸

E. L'Eterno è dovunque

³²⁶ *Dawn of the World Redemption*, p. 25.

³²⁷ Cf. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 160-169.

³²⁸ Towley, *Faith of Israel*, p. 58; cf. Schultz, *OT Theology*, 2: 194-195.

Dio è presente dovunque non per semplice diffusione o perché è sparso nell'universo, ma a motivo della Sua natura essenziale. «Ecco, i cieli e i cieli de' cieli non ti possono contenere» (1 Re 2 Cron. 6:18). È impossibile sfuggire alla Sua presenza. Il salmista scrisse: «Dove me ne andrò lungi dal tuo spirito? e dove fuggirò dal tuo cospetto? Se salgo in cielo tu vi sei; se mi metto a giacere nel soggiorno dei morti, eccoti quivi. Se prendo le ali dell'alba e vo a dimorare all'estremità del mare, anche quivi mi condurrà la tua mano, e la tua destra mi afferrerà. Se dico: Certo le tenebre mi nasconderanno e la luce diventerà notte intorno a me, le tenebre stesse non possono nasconderti nulla, e la notte risplende come il giorno; le tenebre e la luce son tutt'uno per te» (Sal 139:7-12; cf. Am. 9:2-3).

Lo sguardo di Dio è ovunque (Prv. 15:3). «Il cielo è il mio trono, e la terra è lo sgabello dei miei piedi» (Is. 66:1). «Potrebbe uno nascondersi in luogo occulto si ch'io non lo vegga? dice l'eterno. Non riempio io il cielo e la terra? dice l'Eterno» (Ger. 23:24). Questo linguaggio non annulla ogni riferimento ad una «localizzazione»; non limita cioè la presenza di Dio nella Sua casa o in cielo. Ma Dio è dove agisce, e poiché ogni cosa è innalzata dalla parola della Sua potenza (Ebr. 1:3), Egli è dovunque.

Implicita nella presenza universale di Dio è la Sua «incorporeità» o «spiritualità». Dio non ha una forma fisica e non possiede un corpo. Mentre fu Gesù ad affermare senza alcun dubbio che «Dio è Spirito» (Gv. 4:24), l'Antico Testamento presenta delle evidenze che portano a questa conclusione. Queste includono: (1) la «dislocazione» del culto all'Eterno (Dt. 26:15; Gen. 7:12-14); (2) la proibizione di ogni tipo di rappresentazione dell'Eterno (Dt. 4:15-19); (3) il riconoscimento dell'antropomorfismo in senso simbolico, non letterale (Nm. 23:19); (4) la trascendenza (Salmo 99:5) e la pressimità (Salmo 69:13; 73:23) di Dio; (5) il contrasto tra carne e spirito (Is. 31:3); e (6) l'invisibilità di Dio (Gb. 9:11). Tutti questi dati ci portano a comprendere i vari riferimenti al volto divino, alla voce, alle mani, al Suo camminare e «all'immagine» per ciò che sono veramente: adattamenti ai limiti della nostra comprensione umana.³²⁹

F. L'Eterno è degno di fiducia

L'immutabilità di Dio (Gb. 23:13; Sal. 102:27; Mal. 3:6) significa che Egli è degno e merita tutta la nostra completa fiducia. In relazione alle Sue creature che vivono in un mondo legato ad uno spazio e ad un tempo, l'Eterno è l'Iddio vivente. La Sua azione nel mondo è condizionata da eventi storici. Ezechia fu inviato da Isaia per pregare a favore della liberazione di Giuda dagli Assiri: «Forse l'Eterno, il tuo Dio, ha udite le parole di Rabshake, il quale il re d'Assiria, suo seguace, ha

³²⁹ Cf. Gelin, *Key Concepts of the OT*, pp. 24-35.

mandato ad oltraggiare l'Iddio vivente; e forse l'Eterno, il tuo Dio, punirà le parole che ha udite. Fa dunque salire a Dio una preghiera per il residuo del popolo che sussiste ancora (Is. 37:4).

Geremia insiste sul contrasto tra l'Iddio di Israele e le divinità dei pagani: «Ma l'Eterno è il vero Dio, egli è l'Iddio vivente, e il re eterno; per l'ira sua trema la terra, e le nazioni non possono reggere innanzi al suo sdegno» (Ger. 10:10; cf. vv. 1-16; Dt. 5:26; Gs. 3:10; 1 Sam. 17: 26, 36; 2 Re 19:4,16; Sal. 42:2; 84:2; Ger. 23:36; Dan. 6:26; Os. 1:10).

L'essere di Dio non è un'immutabilità statica, ma i suoi propositi e la sua personalità sono degne di fiducia. Isaia può ben dire: «Confidate in perpetuo nell'Eterno, poiché l'Eterno, sì l'Eterno, è la roccia dei secoli» (26:4). Questo è il motivo per cui molti riferimenti sono fatti a Dio come l'Iddio della «verità». Il termine ebraico solitamente usato per «verità» (*emunah, emeth*) significa «costanza, stabilità, fedeltà». Quando il salmista dice: «Tutti i sentieri dell'Eterno sono benignità e verità per quelli che osservano il suo patto e le sue testimonianze» (Sal. 25:10); quando Isaia afferma che il trono sarà stabilito nella misericordia e che Dio «sul trono sta assiso fedelmente, nella tenda di Davide, un giudice amico del diritto, e pronto a far giustizia» (Is. 16:5) e quando Geremia afferma che l'Eterno «vive con verità, con rettitudine e con giustizia» (4:2) essi stanno tutti dichiarando la sicurezza e la fedeltà di Dio (Sal. 96:13; 100:5) confermando che Egli è degno della fiducia e della fede del Suo popolo.

G. Rettitudine e giustizia

La rettitudine e la giustizia di Dio sono insegnate costantemente in tutto l'Antico Testamento. «Annunziatele, fateli appressare, prendano pure consiglio assieme! Chi ha annunziato queste cose fin dai tempi antichi e l'ha predette da lungo tempo? Non sono forse io, l'Eterno? E non v'è altro Dio fuori di me, un Dio giusto, e non v'è Salvatore fuori di me! » (Is. 45:21). «L'Eterno è giusto in mezzo a lei; egli non commette iniquità; ogni mattina egli mette in luce i suoi giudizi e non manca mai; ma il perverso non conosce vergogna» (Sof. 3:5; cf. anche Gen. 18:25; Dt. 32:4; Gb. 8:3; 34:12; Sal. 89:14).

La giustizia è essenziale per il governo divino del mondo. Essa è sia legislativa nel prescrivere ciò che è giusto, sia giudiziale nell'applicare la legge alla condotta umana, con le sue ricompense e punizioni. Nell'ultimo caso, la giustizia di Dio è imparziale, «senza rispetto delle persone»: «Or dunque, il timore dell'Eterno sia in voi; agite con circospezione, poiché presso l'Eterno, ch'è l'Iddio nostro, non v'è né perversità, né riguardo a qualità di persone, né accettazione di doni » (2 Cron. 19:7; cf. Prv. 24:23; 28:21). La rettitudine e la giustizia di Dio sono più preoccupate delle rivendicazioni dell'oppresso che della retribuzione dell'oppressore. Vi è certamente una nota di riprensione per il male commesso, ma come sottolinea Jacob: «Nell'Antico

Testamento, la giustizia non appare mai come meramente distributiva nel senso più stretto del termine. La giustizia di *Jahveh* non è quel tipo di giustizia esemplificata dalla dea con gli occhi bendati e con in mano una bilancia; la giustizia di *Jahveh* tende, da un lato, la mano al derelitto abbandonato per terra, e dall'altro lato, spinge via colui che è causa del danno. In questo modo, il suo aspetto salvifico non esclude un elemento distributivo.³³⁰

H. Dio di misericordia ed amore

La gentilezza e la misericordia amorevole dell'Eterno, sono un tema costante in tutto l'Antico Testamento. «Io voglio ricordare la benignità dell'Eterno, le lodi dell'Eterno, considerando tutto quello che l'Eterno ci ha largito; ricorderò la bontà di cui è stato largo verso la casa d'Israele, secondo le sue compassioni e secondo l'abbondanza delle sue grazie» (Is. 63:7); «Ma chi si gloria, si glori di questo; che ha intelligenza e conosce me, che sono l'Eterno, che esercita la benignità, il diritto e la giustizia sulla terra; perché di queste cose mi compiaccio, dice l'Eterno» (Ger. 9:24; cf. Dt. 4:37; 7:7-8; 10:15; 23:5).

È stato detto che l'Iddio dell'Antico Testamento è un Dio d'ira mentre l'Eterno del Nuovo Testamento è un Dio d'amore. Tale contrasto è biblicamente falso. Come ha scritto Ryder Smith, «è chiaro che non era stato delegato al Nuovo Testamento il compito di dichiarare che Dio ama i peccatori. Il suo elemento di distinzione sta nel dimostrare quanto Egli li ama».³³¹

Nella Bibbia, non compare mai il senso moderno di contraddizione tra l'amore e l'ira di Dio. Come vedremo, l'amore di Dio è l'amore del Dio santo. Di contro, come ha commentato Emil Brunner, «la santità che la Bibbia insegna, è la santità dell'Iddio che è amore, quindi, la verità della santità di Dio è completata nella conoscenza del Suo Amore».³³²

Notando, nelle prime parti dell'Antico Testamento, una certa reticenza a parlare direttamente dell'amore di Dio, Walther Eichrodt afferma che furono i profeti che, per primi, parlarono apertamente dell'amore di Dio «sotto l'impatto di una auto-rivelazione, diretta, di Dio».³³³ Osea, in particolare, sviluppò la metafora del matrimonio in relazione all'amore di Dio per Israele; una metafora usata, in seguito, frequentemente nella Bibbia, ed in modo ampio, nel Nuovo Testamento.

³³⁰ Jacob, *Theology of the OT*, pp. 99-100.

³³¹ *Bible Doctrine of Sin*, p. 56.

³³² *The Christian Doctrine of God*, trad. ingl. Olive Wyon; Dogmatics (Philadelphia: The Westminster Press, 1950), 1:183.

³³³ *Theology of the OT*, 1:251.

Due parole ebraiche esprimono, principalmente, la verità dell'amore di Dio. Una è *chesed*, amore vincolante. L'altra è *ahabah*, un termine usato circa 30 volte nell'Antico Testamento; e la forma verbale *ahab*, usata circa 163 volte, che esprime l'idea di un amore incondizionato.

1. Amore incondizionato. *Ahab* e *ahabah* hanno un significato molto ampio, simile al nostro termine «amore». Essi intendono «affetto, desiderio, inclinazione». Descrivono l'amore dei fratelli (2 Sam. 1:26); l'amore sessuale sia buono che malvagio (Gen. 29:20; 2 Sam. 13:15; Ct 2:4); amore coniugale (Prv. 5:19; Ec. 9:9) inoltre intende inclinazione per cose quali il cibo e certi luoghi (Gen. 27:14; Ger. 22:20,22). Essi sono usati per l'amore di Dio per l'uomo (Is. 63:9; Os. 3:1; 11:4) sia per l'amore dell'uomo per Dio (Sal. 109:4-5; 116:1; Dan. 9:4). Contrariamente a *chesed*, *ahabah* significa amore incondizionato. Norman Snaith, a tal proposito, scrive: «Non è limitato alle condizioni di alcun patto, ma è la sola causa dell'esistenza del patto tra Dio e Israele. *Ahabah* è la causa del Patto; *chesed* è il mezzo della sua continuità. Quindi, *ahabah* è l'amore elettivo di Dio, mentre *chesed* è il suo amore espresso nel patto».³³⁴

L'amore di Dio per Israele è un amore sovrano che non dipende da alcuna condizione preliminare. L'amore di Israele per Dio è la risposta all'amore, dimostratogli da Dio, con l'offerta del Patto.³³⁵ Per l'Antico Testamento, come per il Nuovo, «noi amiamo perché Egli ci ha amati il primo» (1 Gv. 4:19).

La scelta è parte integrante dell'amore di Dio, ma essa non tende ad escludere alcuni; cerca, invece, di provvedere un ponte attraverso cui, l'amore di Dio, per tutta l'umanità, possa essere conosciuto da tutti gli uomini. L'amore di Dio fu manifestato, in modo speciale, ad Israele perché potesse essere manifestato a tutti. «L'Eterno ha riposto in voi la sua affezione e vi ha scelti, non perché foste più numerosi di tutti gli altri popoli, che anzi, siete meno numerosi d'ogni altro popolo; ma perché l'Eterno vi ama, perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, l'Eterno vi ha tratti fuori con mano potente e vi ha redenti dalla casa di schiavitù, dalla mano di faraone, re d'Egitto» (Dt. 7:7-8; cf. anche 1 Re 10:9; 2 Cron. 2:11; 9:8).

2. Amore vincolante. *Chered* esprime l'idea dell'amore fedele nei limiti di una relazione ben stabile. È amore fondato su un patto. Quando usato per l'uomo, ha il senso di «pietà», quando usato per Dio, porta con sé i connotati della «grazia». Oesterley nota che *chesed* «non è semplicemente un modo di agire o un'emozione. E' invece una qualità essenziale dell'anima, una

³³⁴ *Distinctive Ideas of the OT*, p.119.

³³⁵ *Ibid.*, p.172.

ricchezza spirituale che scende molto giù, in profondità, nella natura propria dell'uomo che la possiede. Implica un pieno riconoscimento del valore della personalità ed aggiunge, a tale consapevolezza, il consacrarsi l'uno all'altro. Nessun altro termine è così significativo per l'ebreo, e coltivare questa qualità nel cuore è la richiesta più alta della moralità profetica. Nella sua completezza, tale amore è visibile solo in *Jahveh*». ³³⁶

Poiché nessun termine italiano può coprire l'ampiezza del significato di questo tipo d'amore, i traduttori dell'Antico Testamento usano termini diversi. La traduzione dei Settanta adopera il greco «*eleos*», «misericordia». Traduzioni moderne usano parole quali «amore», «gentilezza», «tenerezza», «grazia», «fedeltà» e «fermezza». Thomson la definisce: ...la parola che, nell'Antico Testamento, indica la Grazia di Dio e, continua dicendo che «significa tenerezza che, per sua natura, è ferma, inalterabile e fedele». ³³⁷

Uno dei significati della radice della parola *chesed* è «forza», e spesso è unita a «*emeth*», «verità» nel senso di stabilità, fedeltà, fiducia. Stabilità e lealtà sono altri tentativi di esprimere il suo significato. Vriezen scrive: «Le parole *chesed* (unione) ed *emeth* (fedeltà, fermezza) si trovano unite insieme sempre più spesso e comunicano, solitamente, una sola idea: "una unione ferma e fedele che è indissolubile"». ³³⁸

La connessione essenziale tra *chesed* e patto è stata già notata. *Chesed* è amore di relazione e il suo rapporto con il termine « patto » non è andato perduto nella letteratura profetica, ma è stato superato. Non è il patto che da *chesed*, ma è il *chesed jahveh* che porta alla restaurazione del patto dopo che il popolo l'aveva rotto per i suoi peccati (Ger. 31:3). È, infatti, l'amore eterno di Dio che risulta nella promessa del "nuovo patto" (Ger. 31-34).

Abbiamo notato che in Osea la transizione passa dall'immagine di un amore in un rapporto contrattuale a quella di un amore in una relazione matrimoniale. Più accuratamente, la natura del patto è ridefinita e passa da un contratto politico ad un legame matrimoniale la cui essenza è l'amore leale. Il legame matrimoniale diviene la dimostrazione suprema dell'amore dell'Eterno per Israele. Questa era una metafora che «Osea ebbe il diritto di usare solo al prezzo del sangue del suo cuore». ³³⁹ Dio dà la sua parola al Suo popolo «E in quel giorno avverrà, dice l'Eterno, che tu mi

³³⁶ *Psalms*, p.80.

³³⁷ *OT View of Revelation*, p.103; cf. anche Jacob, *Theology of the OT*, p.103.

³³⁸ *Outline of OT Theology*, p.164.

³³⁹ Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:251.

chiamerai “marito mio”, e non mi chiamerai più “mio Baal”! Ed io ti fidanzerò a me per l'eternità; ti fidanzerò a me in giustizia, in equità, in benignità in compassioni. Ti fidanzerò a me in fedeltà, e tu conoscerai l'Eterno» (Os. 2:16, 19-20). Anche Isaia e Geremia usano questa metafora, ed anche nello stesso modo cioè in rapporto all'amore saldo di Dio. «Poiché il tuo creatore è il tuo sposo; il suo nome è: l'Eterno degli eserciti; e il tuo redentore è il Santo d'Israele, che sarà chiamato l'Iddio di tutta la terra» (Is. 54:5; cf. 62:5). «Tornate o figliuoli traviati, dice l'Eterno, poiché io sono il vostro signore, e vi prenderò, uno da una città, due da una famiglia, e vi ricondurrò a Sion» (Ger. 3:14; cf. 2:2; 31:32).

3. Dio come Padre. Proprio come si afferma l'amore di Dio, così l'idea della paternità divina è chiaramente espressa nell'Antico Testamento (Is. 63:16; Ger. 3:4; Os. 11:1-7). Solitamente, la verità che viene sottolineata è l'autorità e la dignità del padre e l'obbligo del figlio ad essere ubbidiente al padre (Mal. 1:6; 3:17). «È questa la ricompensa che date all'Eterno, o popolo insensato e privo di salvezza? Non è egli il padre tuo che t'ha creato? Non è egli colui che t'ha fatto e ti ha stabilito? » (Dt. 32:6).

La paternità di Dio è, per lo più, descritta in rapporto a tutta la nazione. Non è, di solito, Israele che chiama Dio suo Padre, ma Dio che chiama Israele suo figliolo.³⁴⁰ «Io sarò l'Iddio di tutte le famiglie di Israele, ed esse saranno il mio popolo», nondimeno, o Eterno, tu sei il nostro padre; noi siamo l'argilla; tu, colui che ci formi; e noi siamo tutti l'opera delle tue mani » (Is. 64:8).

Tuttavia, entro i limiti della nazione, la cura di Dio sugli individui, può essere descritta come paternità: «Padre degli orfani e difensore delle vedove è l'Iddio nella dimora della sua santità» (Sal. 68:5; cf. 89:26). Il verso più amato è: «Come un padre è pietoso verso i suoi figliuoli, così è pietoso l'Eterno verso quelli che lo temono» (Sal. 103:13).

È probabile che l'uso, alquanto raro, del rapporto padre-figlio, nell'Antico Testamento, sia dovuto alle idee letterali e grossolane di una paternità divina di uso comune tra i popoli pagani intorno ad Israele (Ger. 2:27).³⁴¹

4. Dio come Salvatore. Il termine più comunemente usato per descrivere Gesù nel Nuovo Testamento, è liberamente usato per Dio nell'Antico Testamento. Dio è Joshua, il Salvatore, che è la luce e la salvezza del Suo popolo (Sal. 27:1), la cui salvezza è vicina per tutti quelli che lo temono

³⁴⁰ Cf. Jacob, *Theology of the OT*, p.62.

³⁴¹ Baab, *Theology of the OT*, p.123.

(Sal. 85:9). Dio è «l'Eterno Dio di giustizia, potenza creatrice e santità che cerca l'uomo per salvarlo dai peccati ed aiutarlo a vivere una nuova vita».³⁴²

Il concetto di Dio, inteso come Salvatore del Suo popolo, lo si ritrova spesso nella letteratura profetica. «Poiché sono l'Eterno, il tuo Dio, il Santo d'Israele, il tuo salvatore; io ho dato l'Egitto come tuo riscatto, l'Etiopia e Seba in vece tua,... lo, io sono l'Eterno, e fuori di me non v'è Salvatore» (Is. 43:3,11; cf. 35:4; 45:15,21). «Io salverò le mie pecore, ed esse non saranno più abbandonate alla rapina» (Ez. 34:22). «Eppure, io sono l'Eterno, il tuo Dio, fin dal paese d'Egitto; e tu non devi riconoscere altro Dio fuori di me » (Os. 13:14).

5. Dio come Redentore. La parola tipica per descrivere Dio come «Redentore del Suo popolo» è *ga'al*. Nella nostra lingua, non vi è un esatto equivalente per questo termine; esso significa «fare la parte di un congiunto», come in Ruth 3:13. Come Kohler ha notato: «Il significato originale di *ga'al*, cioè “prendere il posto di un parente dove vi è stato versamento di sangue, o dove un nome sta per scomparire, o, nel caso in cui il paese è caduto in mani straniere,” non è più presente quando Dio è chiamato *ga'al*. In questo caso, la parola significa sempre che Dio libera la persona redenta dalla potenza e dall'autorità di un altro».³⁴³

Il termine *ga'al* è usato, spesso, in connessione alla liberazione dalla morte e dallo Sheol. «Io li riscatterei dal potere del soggiorno dei morti, li redimerei dalla morte; sarei la tua peste, o morte, sarei la tua distruzione, o soggiorno dei morti; ma il loro pentimento è nascosto agli occhi miei!» (Os. 13:14; cf. Sal. 103:4). Isaia usò frequentemente l'idea della redenzione nelle sue predizioni dell'esilio e della liberazione da Babilonia, di solito in relazione a « l'Unico Santo d'Israele». «Non temere, o Giacobbe, che sei come un verme, o residuo d'Israele! Son io che t'aiuto, dice l'Eterno; e il tuo redentore è il Santo d'Israele» (Is. 41:14; 43:14 cf. 44:6,24; 48:17; 49:7,26).

1.L'ira di Dio.

Opposto, pur se sempre in relazione al concetto dell'amore di Dio, vi è quello della Sua ira. L'Iddio che ama, pur si adira contro tutte le cose o le persone che intendono distruggere l'oggetto del Suo amore. L'ira di Dio è l'opposto del Suo amore non in senso contraddittorio, altrimenti sarebbe stato odio. L'odio è descritto, nel caso di attitudine di Dio verso un uomo, mediante

³⁴² *Ibid.*, p.17.

³⁴³ *OT Theology*, p.234.

un'espressione semitica che esprime una stima minore o un posto secondano negli affetti (Mal. 1:2-3 in rapporto a Luca 14:26).

Proprio quei profeti che sottolineano l'amore di Dio in modo particolare, cioè Osea e Geremia, sono quelli che più annunciano l'ira divina.³⁴⁴ La Bibbia non conosce affatto un universo in cui sia presente solamente il paradiso e non l'inferno; e neanche possiede una teologia di un Dio amorevole che non distrugge il peccato.³⁴⁵

Schofield afferma: «L'ira di Dio è il corollario necessario al principio dell'amore di Dio. La Sua misericordia è parte del carattere permanente di Dio, mentre la Sua ira brucia per un momento contro tutto ciò che vorrebbe distruggere o rovinare la Sua creazione, o contro chiunque voglia persistentemente identificarsi con il male. Il Suo continuo invito è: «Pentitevi, pentitevi, perché volete perire?» La via che porta fuori dal cerchio della Sua ira è sempre aperta e conduce all'amore dell'Iddio che è abbondante nella misericordia e paziente se il peccatore si volge a Lui.³⁴⁶

Lo scopo dell'ira di Dio è quello di distruggere il peccato dal mondo che Egli ama. Se ci identifichiamo con quel peccato il Suo amore diviene la Sua ira e ci distrugge.³⁴⁷ L'ira di Dio, tuttavia, non è un elemento permanente del Suo carattere come lo è la Sua Santità, la Sua rettitudine e l'amore. Essa è «la santa intolleranza di Dio contro tutto ciò che non è solamente contrario al suo carattere, ma anche ostile all'interesse più profondo dell'uomo».³⁴⁸ L'ira di Dio avrà raggiunto il suo scopo quando il male sarà bandito e coloro che Egli ama saranno riconciliati a Lui. L'ira di Dio «può essere paragonata, per intenderci, ad una nota marginale della volontà di mantenere la comunione del patto di Dio».³⁴⁹ L'ira di Dio è sempre personale. Non è mai, come ha sottolineato C.H. Dodd, trattando il tema dell'ira nel Nuovo Testamento, un principio astratto in un ordine di giustizia impersonale ma una legge universale necessaria ed obiettiva. Non è neanche frutto del capriccio o dell'impulso. Come ha scritto Rowley: «L'ira di Dio ed il suo amore non devono essere considerati in netto contrasto reciproco. La Sua ira è l'espressione del suo amore

³⁴⁴ Vriezen, *Outline of OT Theology*, p.157.

³⁴⁵ Schofield, *Intr. OT Theology*, p.157.

³⁴⁶ *Ibid.*, p.44.

³⁴⁷ *Ibid.*, p.54.

³⁴⁸ Rowley, *Faith of Israel*, p.65.

³⁴⁹ Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:262.

tanto quanto la Sua giustizia. Poiché l'amore non è tenue indulgenza, neanche l'ira di Dio e una manifestazione di collera». ³⁵⁰ Non vi è niente di capriccioso nella Sua ira distruttiva; essa è tanto terribile perché è il lato opposto del Suo amore, ed è tanto grande quanto il Suo amore». ³⁵¹

Quantunque sia grande l'ira di Dio, un popolo penitente può sempre trovare misericordia. L'ultima parola, infatti, non è di ira ma di perdono. Hermann Schultz scrive: «La fiducia che il patto d'amore tra Dio ed Israele sopravviverà alla Sua ira, è la nota fondamentale del metodo profetico di scrivere la storia. E l'espressione della fede che Dio è la vita del Suo popolo, e il Suo amore è inamovibile fondamento sia del suo presente che del suo futuro; il popolo potrebbe meritare solamente l'ira e la punizione, ma la misericordia di Dio è più grande del peccato d'Israele». ³⁵²

L. La santità di Dio

Una caratteristica principale della visione veterotestamentaria di Dio è l'enfasi posta sulla santità divina. La santità di Dio è implicita, nella Bibbia, sin dall'inizio. Essa trova un'espressione esplicita in rapporto all'Esodo ed all'istituzione del patto. Nel canto di Mosè alla liberazione di Israele dall'Egitto, troviamo il primo uso del termine così spesso ripetuto in tutto l'Antico Testamento: «Chi è pari a te fra gli dèi, o Eterno? Chi è pari a te, mirabile nella tua santità?» (Es. 15:11).

Il tema viene ripetuto mediante le pratiche del culto e del sacrificio nel resto dell'Esodo e del Levitico. Lo troviamo nella ricapitolazione della Legge e del patto nel Deuteronomio mentre caratterizza la filosofia della storia di Giosuè, Giudici, Samuele, Re, Cronache. È una nota persistente nella letteratura poetica. Con i profeti, tuttavia, la santità di Dio è vista nella sua luce propria essendo infusa di giustizia e pienamente etica nelle sue implicazioni per il culto e la condotta umana.

1. La natura di Dio

La teologia biblica non si preoccupa di chiarire se la santità di Dio sia uno degli attributi divini fra i tanti oppure la somma degli attributi. L'Antico Testamento parla di santità considerandola così legata al concetto della deità da costituire la vera natura di Dio, «la deità di

³⁵⁰ *Faith of Israel*, p. 65.

³⁵¹ Schofield, *Intr. OT Theology*, p.54.

³⁵² Schultz, *OT Theology*, 2:30.

Dio». La santità è la gloria e la maestà dell'essere rivelato di Dio, la perfetta pienezza della Sua natura divina.³⁵³

Nessun altro termine è usato nei riguardi di Dio, nell'Antico Testamento, nello stesso modo di «santo» e «santità». Egli è il «santo d'Israele», il *qadosh* (2 Re 19:22; Sal. 71:22; 78:41; 89:18; Is.1:4; 5:19 e un totale di 30 volte in Isaia; Ger. 50:29; 51:1; Ez. 39:7; Os. 11:9; Ab. 1:12; 3:3). *Qadosh* (santo) è usato sia nell'oracolo: «Io sono l'Eterno, il tuo Dio, il Santo d'Israele, il tuo salvatore» (Is. 43:3) che nell'attribuzione «hanno abbandonato l'Eterno, hanno sprezzato il Santo d'Israele, si son volti e ritratti indietro» (Is. 1:4).

In modo simile a quanto accade nel Nuovo Testamento dove è detto che «Dio è amore» più che essere «colui che ama» (1 Gv. 4:8,16), così l'Antico Testamento afferma che Dio è santità più che semplicemente «santo» come qualità o attributo. Il Davidson afferma: «Sembra chiaro, quindi, che *qadosh* (santo) non sia una parola che esprima un attributo di divinità, ma la stessa deità».³⁵⁴ È un termine che descrive la natura essenziale di Dio, ciò che è più intimamente divino, più che uno dei suoi attributi o delle sue qualità. L'Iddio della Bibbia è, così, nella frase di Peter Forsyth «l'Iddio del santo amore».³⁵⁵

2. Il significato di Santità

«Santità» (*qodesh*) e «santo» (*qadosh*) e i suoi derivati, sono usati 605 volte nell'Antico Testamento. Circa 450 volte, i termini sono adoperati in relazione a cose, di solito associati al culto o a riti. Quando viene riferita a Dio, la santità è la Sua natura. Quando è invece ascritta a uomini e cose, la santità è una relazione, non semplicemente una proprietà o qualità. Gerhard Von Rad afferma: «Se un oggetto o un luogo o un giorno o un uomo è "santo," ciò significa iniziare con ciò che è separato, assegnato a Dio, poiché Dio è la fonte di tutto ciò che è santo... considerando che, in ultima analisi, la santità di tutto ciò che è santificato deriva solamente dall'essere venuto in contatto con *Jahveh*, è stato giustamente osservato, che il termine indica una relazione più che una qualità».³⁵⁶ Con ciò non si nega che la santità nell'Antico Testamento abbia un forte elemento

³⁵³ *Ibid.* pp. 167-177; Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, p.100.

³⁵⁴ *Theology of the OT*, p.151.

³⁵⁵ Cf. Vriezen, *Outline of the OT Theology*, p.151: «La santità di Dio non è soltanto l'idea central della fede veterotestamentaria in Dio, ma anche il retroscena continuo del messaggio d'amore del Nuovo Testamento. In questo senso, i due sono in completo accordo, ed in questo caso, la fede cristiana è fondata sulla rivelazione di Dio nell'Antico Testamento». Cf. Thompson, *OT View of Revelation*, p.90.

³⁵⁶ *OT Theology*, 1:205.

etico quando applicato agli uomini. Tuttavia, il significato primo e predominante, nell'Antico Testamento, è «di posizione» più che «etico». E sempre «di posizione», naturalmente, quando applicato ad oggetti impersonali quali giorni, monti, abiti, altari, e il tabernacolo o il Tempio (Es. 3:5; 16:23; Ez. 20:40; Lv. 6:30; 8:9; Sal. 11:4; Is. 11:9).³⁵⁷ Ernest Wright nota che: «La santità si riferisce, semplicemente, a quel mistero nell'essere Divino che lo distingue come Dio. È posseduta da creature e da oggetti solo in senso derivato, quando questi sono separati da Dio stesso per una funzione speciale. Di tutti gli attributi divini, la santità si avvicina, più di tutte, alla descrizione dell'essere di Dio più che alla Sua attività. Tuttavia, non è una santità statica, una qualità definibile come la verità greca, la bellezza o la bontà, poiché è quell'indefinibile mistero in Dio che lo distingue da tutto ciò che ha creato; e la sua presenza nel mondo è il segno della sua attiva direzione dei suoi affari».³⁵⁸

3. Elementi della Santità di Dio

Tre elementi si possono ben identificare nella Santità di Dio:

a. Il primo è la maestà trascendente di Dio. Egli è Signore sopra tutto, «Dio e non un uomo, sono il Santo in mezzo a te» (Os.11.9). Quando la visione della santità di Dio apparve ad Isaia, «Il Signore era assiso sopra un trono alto, molto elevato e i lembi del suo manto riempivano il tempio» (6:1).

La Santità appare come potenza che si può avvertire persino attraverso oggetti inanimati o da essa investiti (per esempio, il monte intoccabile, Es. 19:12-13, e, più chiaramente, la morte di Uzza in 2 Sam. 6:6-7). Quando gli uomini di *Beth-Scemesh* morirono perché avevano dissacrato l'arca dell'Eterno, i sopravvissuti si domandarono: «Chi può sussistere in presenza dell'Eterno, di questo Dio santo? » (1 Sam. 6:19-20).³⁵⁹

b. Il secondo elemento nella santità di Dio, è l'inavvicinabile splendore del Suo essere: la *shekinah*, la gloria che era «la potenza irradiante del Suo essere»,³⁶⁰ «lo splendore della luce impenetrabile per cui Dio è sia rivelato che nascosto».³⁶¹ «Egli è un fuoco divorante» (Es. 24:17), e il Suo splendore è tale che egli doveva celarsi dietro le nuvole (Es. 40:34-38).

³⁵⁷ Nel Nuovo Testamento si riscontrano tracce del concetto di santità o santificazione «posizionale»: es. Il Tempio che santifica l'oro (Mt. 23.17,19) e la moglie credente che santifica la famiglia incredula (I Cor. 7.14).

³⁵⁸ «God who acts: Biblical Theology as Recital», *Studies in Biblical Theology* (London: SGM Press, 1952), pp. 84-85.

³⁵⁹ Robe, *Skirt*, da una radice con significato di "appendere."

³⁶⁰ La frase di Buber, citata da Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 246.

³⁶¹ G.F.Moore, citato da Thompson, *OT View of Revelation*, pp. 32-33.

c. Il terzo elemento nella Santità di Dio è l'assoluta purezza della Sua natura. Egli ha «gli occhi troppo puri per sopportare la vista del male» (Ab. 1:13). È questo ultimo elemento che diviene il più importante quando la santità è posta in rapporto agli esseri umani. Il comando di Dio «Siate santi, perché io, l'Eterno Iddio vostro, son santo» (Lv. 19:20) non si riferisce alla maestà o alla gloria del Divino, ma alla separazione e libertà da tutto ciò che contamina.

Che la santità e la giustizia siano, in realtà, due termini molto simili nel significato, è stato predicato dai profeti, da Amos in poi. Questi uomini affermano chiaramente che le richieste morali e spirituali del servizio a Dio, superano di molto il significato rituale e cultuale della santità. Questo concetto profetico della santità, intesa come giustizia etica, si mantiene anche nel Nuovo Testamento e diviene lo scenario per poter ben comprendere la radice greca: *hagios* ed i suoi derivati (santo, santificato, santificare). Poiché *qodesh* era divenuto un termine dal significato morale, molto simile a quello cultuale precedente, i traduttori dell'Antico Testamento in greco (la traduzione dei Settanta), scelsero *hagios* come termine, avente sottotoni etici, più che il più comune termine greco *hieros*; infatti, *hagios* ha un significato morale che *hieros* non ha.³⁶²

III. Spirito di Dio e Spirito dell'Eterno

Nell'Antico Testamento si trova un ampio ed importante corpo di insegnamenti riguardanti lo Spirito di Dio e lo Spirito dell'Eterno. Un totale di 86 riferimenti sono presenti, dei quali, più di un terzo si trova in Isaia ed Ezechiele.

Il termine ebraico *ruach*, è usato sia per lo spirito umano quanto per lo spirito divino, come nel suo significato primario di «respiro», «aria», «vento». In questo, *ruach* è quasi una contro parte esatta del termine greco *pneuma* del Nuovo Testamento, anche tradotto «spirito» o «Spirito» e più raramente «respiro» o «vento». L'idea soggiacente al termine *ruach*, è quella di forza, potenza e persino violenza.³⁶³ Isaia contrasta la potenza di Dio con la forza degli uomini: «Gli egiziani sono uomini e non Dio; i loro cavalli sono carne e non spirito; e quando l'Eterno stenderà la sua mano, il protettore inciamberà, cadrà il protetto e periranno tutti assieme» (Is. 31:3). Nel considerare l'insegnamento dell'Antico Testamento riguardante lo Spirito dell'Eterno, siamo immediatamente portati a valutare il rapporto esistente tra queste idee ed il concetto trinitario di Dio come implicito nei dati del Nuovo Testamento. Era così grande il pericolo del politeismo, nell'Antico Testamento, che l'enfasi è posta prettamente sull'unità della natura divina.

³⁶² Cf. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, pp. 56-57.

³⁶³ *Ibid.*, p.196.

Pur se i riferimenti nell'Antico Testamento possono essere interpretati, in certi casi, come esprimenti l'idea che lo Spirito sia una distinta ipostasi o persona, si deve sottolineare come tale idea non sarebbe mai venuta in mente all'ebreo studioso delle Scritture. È solamente nei discorsi dell'ultima Cena di Gesù (Gv. 14-16) che la piena luce della personalità e divinità dello Spirito di Dio splende pienamente. Davidson, tuttavia, ha, senza dubbio, ragione quando afferma che il concetto dell'Antico Testamento apre la strada alla dottrina del Nuovo Testamento.³⁶⁴ Esempi di passi dell'Antico Testamento, che conducono a tale conclusione trinitaria dello Spirito, sono: «Ma essi furono ribelli, contristarono il suo spirito santo; ond'egli si convertì in loro nemico, ed egli stesso combattè contro di loro. Allora il suo popolo si ricordò dei giorni antichi di Mosè: "Dov'è colui che metteva in mezzo a loro lo spirito suo santo?"» (Is. 63:10-11). Che lo Spirito potesse essere «contristato» suggerisce una dimensione personale, quanto meno latente, di tale idea. «Il mio spirito dimora tra voi, non temete!» (Ag. 2:5). «È questa la parola che l'Eterno rivolge a Zorobabele: Non per potenza, ne per forza, ma per lo spirito mio, dice l'Eterno degli eserciti» (Zac. 4:6). L'Antico Testamento afferma, per tre volte, che lo Spirito è santo; due volte nel passo di Isaia 63 già citato, ed una volta nel Salmo 51:11.

Nei termini d'uso dell'Antico Testamento, lo Spirito è Dio attivo nel Suo mondo. Lo Spirito è «la potenza vivificante, potenziatrice di Dio».³⁶⁵ Pur se non categorici a tal riguardo, riferimenti allo Spirito di Dio (*Ruach Elohim*) ed allo Spirito dell'Eterno (*Ruach Jahveh*) tendono a preservare la distinzione già notata tra *Elohim*, Dio come Creatore, e *Jahveh*, l'Eterno come Redentore. «Lo Spirito di Dio» si riferisce alla potenza, forza e maestà di Dio Creatore. «Lo Spirito dell'Eterno» intende l'amore, il favore e l'aiuto di Dio Redentore.³⁶⁶ Dei due, «lo Spirito dell'Eterno» è la frase usata più frequentemente. Nei libri storici e profetici, essa è utilizzata in modo esclusivo. William M. Greathouse, divide i riferimenti allo Spirito, nell'Antico Testamento, in tre gruppi: Nel primo gruppo vi sono quei versetti che si riferiscono all'attività dello Spirito nel mondo, in senso generale. Nel secondo, vi sono quei versetti che parlano di Dio attivo nella redenzione per l'opera del Suo Spirito in e mediante il Suo popolo. Nel terzo, vi sono dei riferimenti alla venuta del Messia ed all'età dello Spirito che Egli avrebbe introdotto.³⁶⁷

³⁶⁴ *Theology of the OT*, p.125.

³⁶⁵ Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, p.196.

³⁶⁶ Davidson, *Theology of the OT*, p.125.

³⁶⁷ *The Fulness of the Spirit* (Kansas City:Beacon Hill Press of Kansas City, 1958), pp. 41-46.

A. Lo Spirito ed il Cosmos

Lo Spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque (Gen. 1:2). I cieli e tutte le schiere che sono in esso, furono create dalla parola dell'Eterno e dal soffio (*ruach* o spirito) della sua bocca (Gb. 26:7-13; Sal. 33:6). Lo Spirito è la fonte sia della vita animale (Gen. 6:17; 7:15,22), sia di quella umana (Gen. 6:3; Sal. 104:29-30). Lo Spirito di Dio dà la conoscenza sovranaturale e la sapienza (Gen. 41:38); dà delle speciali abilità artistiche (Es. 35:31-32) e saggezza per governare (Gdc. 3:10).

Lo Spirito è onnipresente nell'ordine creato (Sal. 139:7-10). Il Dr. Greathouse scrive: «Egli è Spirito personale, permeante ma distinto dalla Sua creazione. È presente, ancor più, non solo come potenza sostenitrice del mondo, ma anche come un'influenza morale disturbatrice nella vita degli uomini peccatori».³⁶⁸

B. Lo Spirito dell'Eterno nella redenzione

Vi sono dei frequenti riferimenti allo Spirito in relazione all'attività redentrice di Dio con il Suo popolo. Questi sono presenti, spesso, nel contesto della liberazione dall'oppressione e dal pericolo. In Giudici ed in 1 Samuele, in particolare, vi è un frequente riferimento allo Spirito che è «sopra» o «viene potentemente sopra» particolari giudici e guide del popolo, come una potenza sovranaturale che s'impossessa di loro e li abilita a compiere gesta straordinarie Othniel (Gdc. 3:10), Gedeone (Gdc. 6:34), Jefte (Gdc. 11:29), Sansone (Gdc. 13:25; 14:6; 19; 15:14), Saul (1 Sam. 10:6) e Davide (1 Sam. 16:13), sono menzionati in relazione a tali imprese. Qui, il pensiero comune è che lo Spirito dia la forza.³⁶⁹

La profezia, nell'Antico Testamento, è considerata un'azione dello Spirito. Mosè disse: «Oh, fossero pur tutti i profeti nel popolo dell'Eterno, e volesse l'Eterno mettere su loro lo spirito Suo!» (Num. 11:29; cf. vv. 25-28; anche 1 Sam. 19:20; Ez. 2:1-3; 3:13-14; 8:3; 11:1).

I due passi che parlano dello «Spirito Santo», si trovano inseriti nel quadro della redenzione morale e spirituale (Sal. 51:11; Is. 63:10-11). Con ciò, non intendiamo affermare che questi passi insegnino un'opera rigeneratrice o santificatrice dello Spirito Santo già ai tempi dell'Antico Testamento equivalente a quanto accade nel Nuovo Testamento. L'età dello Spirito doveva ancora venire. Giovanni commenta, in relazione alla promessa di Gesù, che «lo Spirito non era ancora stato dato, perché Gesù non era ancora glorificato» (Gv. 7:39). Questi passi veterotestamentari, testimoniano, più che altro, del fatto che le opere redentrici di Dio a favore del Suo popolo e gli

³⁶⁸ *Ibid.*, p.42.

³⁶⁹ Dentan, *Design of Scripture*, p. 155.

impulsi e le risposte dell'anima nel culto, sono la sfera d'azione del ministero dello Spirito in tutti i tempi, prima della Pentecoste e dopo.

C. Lo Spirito e le profezie messianiche

Una terza classe di riferimenti dell'Antico Testamento allo Spirito, trattano del futuro liberatore e dell'età dello Spirito che avrebbe caratterizzato la Sua venuta. Isaia, in particolare, parla dello Spirito che avrebbe unto il Ramo (11:2) ed anche il Servo dell'Eterno (42:1). Egli ripete il mandato che Gesù accettò come suo proprio (Luca 4:18): «Lo Spirito del Signore, dell'Eterno, è su me, perché l'Eterno mi ha unto per recare una buona novella agli umili, ha inviato per fasciare quelli che hanno il cuore rotto, per proclamare la libertà a quelli che sono in cattività, l'apertura del carcere ai prigionieri, per proclamare l'anno di grazia dell'Eterno, e il giorno di vendetta del nostro Dio (Is. 61:1-2).

L'età messianica dovrà essere, in modo peculiare, l'età dello Spirito: « Poiché, il palazzo sarà abbandonato, la città rumorosa sarà resa deserta, la collina e la torre saran per sempre ridotte in caverne, in luogo di spasso per gli onagri e di pascolo pe greggi, finché, su noi, sia sparso lo spirito dall'alto e il deserto divenga un frutteto, e il frutteto sia considerato come una foresta (Is. 32:14-15)». Poiché io spanderò delle acque sul suolo assetato, e dei ruscelli sulla terra arida; spanderò il mio spirito sulla tua progenie, e la mia benedizione sui tuoi rampolli (Is. 44:3; cf. anche 59:19; Ez. 36:25-27; Gl. 2:28-29 e Zc. 12:10). Il ministero dello Spirito sarà universale ed interiore.

Molto tempo dopo la chiusura del canone dell'Antico Testamento, i rabbini giudei affermavano che, a motivo dei peccati della nazione, lo Spirito era stato tolto, ma Egli sarebbe ritornato al tempo del Messia, per essere sparso su tutti, sia giudei che gentili. Un'interessante parafrasi di Ez. 36:24 è data dal rabbino *Simeone ben Johai*: «E Dio disse: In questa età, a motivo dell'impulso peccaminoso che esiste in voi, voi avete peccato contro di me; ma nell'età a venire, io lo sradicherò da voi ».³⁷⁰

³⁷⁰ Greathouse, *Fullness of the Spirit*, pp.45-46; cf. anche Turner, *The Vision which Transforms*, pp.68-72.

CAPITOLO 10 –

PIETÀ PERSONALE NELL'ANTICO TESTAMENTO

La pietà personale era molto concreta ai tempi dell'Antico Testamento. Sfortunatamente, molti hanno modellato la propria visione dell'Antico Testamento basandosi su ciò che il Nuovo Testamento afferma circa il formalismo sterile del più tardo giudaismo. La religiosità personale, nell'Antico Testamento, era, invece, un'espressione vitale, viva e gioiosa della devozione a Dio. Il legalismo posteriore fu soltanto la buccia del frutto il cui nocciolo era stato perso.

Nell'Antico Testamento, il calore personale della fede è rispecchiato nei Salmi, la cui espressione di spiritualità li rende l'innario favorito della Chiesa e della Sinagoga. I Salmi riflettono un livello spirituale che molti, nell'era cristiana, non riescono a raggiungere se non solo raramente. «I Salmi mostrano chiaramente... che la religione diede al pio israelita conforto e sicurezza; infatti lo riempiva di una profonda e fervente fede in Dio, una fede che era espressa, in modo classico, negli inni, quali i Salmi 16 e 23, solo per menzionarne alcuni». ³⁷¹

Non meno personale era la fede dei profeti. Partecipanti attivi agli eventi da loro stessi descritti, profeti come Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele e i 12 profeti minori, esemplificavano, nella vita, ciò che il salmista aveva celebrato nella preghiera e nella lode. Tre divisioni maggiori devono, però, essere tracciate in relazione alla fede normativa dell'Antico Testamento.

I. La salvezza

La salvezza è il termine onnicomprensivo dell'Antico Testamento simile a quello del Nuovo Testamento. La santità, la giustizia e la salvezza, nel senso di una relazione personale con Dio — la Sua vicinanza ed il Suo coinvolgimento nella vita e l'immanenza nell'esperienza — sono chiaramente intesi nel concetto veterotestamentario di Dio e del Suo agire con gli uomini. ³⁷² Il protoevangelo, l'elezione, il patto, e la Legge, sono tutti elementi connessi al processo della salvezza. Tuttavia, è nei Salmi e nei profeti che le dimensioni personali della salvezza acquistano sempre più chiarezza.

A. Il significato generale del termine

³⁷¹ Cf. Vriezen, *Outline of OT Theology*, p.303.

³⁷² Cf. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, pp. 100.

L'agire salvifico di Dio è appropriato al bisogno. Non vi è niente, nel termine «salvezza» (*yasha*) che in se stesso indichi il modo o il limite dell'estensione della salvezza. Ogni tipo di male spirituale o temporale a cui l'uomo può essere soggetto, è incluso nello scopo della sua liberazione.³⁷³

L'intervento di Dio al Mar Rosso, fu un atto di salvezza (Es. 14:13), il primo uso specifico del termine nella Bibbia (cf. un uso generale in Gen. 49:18). La salvezza è menzionata, frequentemente, in relazione alla liberazione da nemici militari: «Ascolta, Israele! Voi state oggi per impegnar battaglia, coi vostri nemici; il vostro cuore non venga meno; non temete, non vi smarrite e non vi spaventate dinanzi a loro perché l'Eterno, il vostro Dio, è colui che marcia con voi per combattere per voi contro i vostri nemici e per salvarvi» (Dt. 20:3-4; cf. 1 Sam. 14:45; 19:5). Il termine è anche usato in relazione a lunga vita e prosperità: «Lo sazierò di lunga vita, e gli farò vedere la mia salvezza» (Sal. 91:16).

B. Salvezza dal peccato

Più importanti sono i frequenti riferimenti alla salvezza in rapporto alla liberazione dalla corruzione del peccato.

«Considerando come la sua compassione vada oltre la condizione fisica dell'uomo alla sua condizione spirituale, si è notato che la Sua salvezza è tanto grande quanto la Sua compassione. Egli non è mai un Dio impotente, e le Sue risorse eguagliano i Suoi propositi».³⁷⁴ La salvezza è collegata alla rettitudine (Sal. 117:24:5), alla verità (25:5), alla fedeltà (40:10), alla gioia (51:12), ai doni spirituali (68:19-20), all'ascolto della preghiera (69:13), al perdono dei peccati (79:9). Ryder Smith sottolinea che «nella maggior parte dei testi, le parole "salvare" e "salvezza," sono in relazione, in qualche modo, al peccato d'Israele o alla Sua giustizia».³⁷⁵ Uno degli scopi della salvezza, è la comunione con Dio e la rinuncia personale all'auto-determinazione, all'orgoglio, al peccato insieme alla trasformazione del carattere che queste implicano.³⁷⁶ La salvezza dal peccato è un'idea essenziale del Patto stesso. Il Patto obbligava Israele all'obbedienza al suo Dio trascendente. Di fronte all'insuccesso, gli era assicurato il perdono, l'espiazione e la riconciliazione. Il peccato è, essenzialmente, una rivolta contro la signoria di Dio e può essere assolto solamente

³⁷³ Girlestone, *Synonyms of the OT*, p.125.

³⁷⁴ Rowley, *Unity of the Bible*, p.68.

³⁷⁵ *The Bible Doctrine of Grace* (London, The Epworth Press, 1956), p.17.

³⁷⁶ Cf. Baab, *Theology of the Old Testament*, p.20.

dietro umile pentimento e perdono divino. «Il pagano... può sentirsi colpevole, pentito e disperato perché non ha realizzato quanto gli viene chiesto, ma egli non avrà nessuna coscienza del peccato in senso biblico, della contrizione, del pentimento e del perdono, della gioia che viene dal fare la volontà di Dio, o, in ogni modo, non si sentirà mai immeritevole della benedizione divina riversata su di lui».³⁷⁷

H.H. Rowley scrive: «Vi sono diversi livelli, nell'Antico Testamento, ma certe costanti permangono ad ogni livello. La salvezza dalla schiavitù d'Egitto o dai nemici vicini non è sullo stesso livello della salvezza dal peccato, e la salvezza dai peccati inconsapevoli non è sullo stesso livello della salvezza dai peccati dello spirito. Tuttavia, a tutti i livelli, la salvezza è riconosciuta come un atto di Dio. La condizione necessaria è sempre considerata l'umiltà e la fede, insieme al pentimento nel caso in cui ci fosse stato peccato... In tutto l'Antico Testamento, l'amore di Dio è presente poiché, pur se il peccato umano è un'offesa nei Suoi riguardi, il Suo desiderio profondo di ristabilire la comunione lo si intravede nella Sua riprensione e nei Suoi avvertimenti e nella Sua pronta risposta al desiderio dell'uomo di ristabilire la comunione mediante l'esercizio della Sua potenza divina, di rimuovere la barriera che l'uomo aveva eretto».³⁷⁸

C. L'invito al pentimento ed alla fede

I profeti furono costanti nel loro invito al popolo perché «ritornasse» all'Eterno. Ritornare a Lui, significava dimenticare gli idoli e ritornare al patto storico con Dio oltre alla rinuncia ai propri peccati personali. Osea parlava degli idoli di Israele come dei suoi amanti: «E correrà dietro ai suoi amanti, ma non li raggiungerà; li cercherà, ma non li troverà. Allora dirà: “Tornerò al mio primo marito, perché allora stavo meglio di adesso”» (2:7). L'invito di Isaia era «Cercate l'Eterno mentre lo si può trovare; invocatelo mentre è vicino. Lasci l'empio la sua via e l'uomo iniquo i suoi pensieri: e si converta all'Eterno che avrà pietà di lui, e al nostro Dio che è largo nel perdonare » (55:6-7). Il termine tradotto « ritornare » (*shuh*), nota Baab, «è estremamente complesso, poiché evidenzia un profondo riconoscimento della richiesta di Dio, e l'ammissione del proprio peccato, un atto di pentimento, e la riorganizzazione della propria vita».³⁷⁹

Geremia disse al suo popolo: «Va, proclama queste parole verso il Settentrione e di: “torna o infedele Israele,” dice l'Eterno; io non vi mostrerò un viso accigliato, giacché io sono

³⁷⁷ Wright, *God Who Acts*, p.22.

³⁷⁸ *Faith of Israel*, p.98.

³⁷⁹ *Theology of the OT*, p.146.

misericordioso, dice l'Eterno, e non serbo l'ira in perpetuo. Soltanto riconosci la tua iniquità: Tu sei stata infedele all'Eterno, al tuo Dio, hai voltò qua e là i tuoi passi verso gli stranieri, sotto ogni albero verdeggiante, e non hai dato ascolto alla mia voce, dice l'Eterno» (Ger. 3:12-13). La speranza di Osea per il futuro era: «Poi i figlioli d'Israele torneranno a cercare l'Eterno, il loro Dio, e Davide loro re, e ricorreranno tremanti all'Eterno e alla Sua bontà negli ultimi giorni (3:5).

L'allontanarsi dagli idoli e dal peccato, implicava sia il pentimento (nel senso più stretto di rinuncia al peccato) sia la fede. Il volgersi dagli idoli era proprio l'aprirsi a Dio... per servire all'Iddio vivente e vero» (1 Tess. 1:9). Il vero pentimento e la fede salvifica sono i due lati di uno stesso atto di conversione. Otto Baab scrive: «La salvezza, ovviamente, deve includere un senso di umiltà e di dipendenza da Dio come conseguenza della fine dell'orgoglio e dell'arroganza. Richiede un'onesta ammissione della propria creaturalità ed un riconoscimento della debolezza e dei limiti che questa condizione impone all'uomo. Presuppone la resa della volontà a Dio ed il pieno accoglimento della volontà divina come fattore determinante di tutta la vita. Richiede una completa sottomissione a Dio come arbitro del destino dell'uomo e la riorganizzazione della vita in armonia con questa resa. Tutto ciò richiede adattamenti di natura difficile e complicata, qual è quella umana, e necessita mutamenti psicologici, impegni etici radicalmente rivoluzionari di un nuovo essere che considera i vecchi valori in una nuova luce; richiede una trasformazione della natura volitiva dell'uomo in risposta ai fini ed alle influenze che si originano nell'essere di Dio. Tale trasformazione è veramente fantastica se si considerano i limiti delle risorse morali e psicologiche dell'uomo. La salvezza dal peccato appare impossibile alla luce di queste enormi difficoltà... Solo mediante l'azione di una più grande potenza, esteriore all'uomo stesso, egli può pervenire all'umiltà richiesta che è la base ed il punto di partenza della salvezza.³⁸⁰

D. Il perdono di Dio

L'atto di Dio in risposta all'uomo, è il perdono. «Lasci l'empio la sua via, e l'uomo iniquo i suoi pensieri; e si converta all'Eterno che avrà pietà di lui, e al nostro Dio che è largo nel perdonare». (Is. 55:7)

Quattro termini principali esprimono l'idea del perdono nell'Antico Testamento:

1. Il primo è: *salach*, «perdonare, superare». Fu la parola adoperata nella preghiera di Mosè dopo l'idolatria del popolo (Es. 34:9). È usata frequentemente nei Salmi con il suo significato profondo di «eccessiva peccaminosità» del peccato (Sal. 25:11; 103:3). I profeti la usavano spesso

³⁸⁰ *Ibid.*, p.20.

nelle promesse e nelle petizioni (Is. 55:7; Ger. 33:8). Il perdono rimuove il peso della colpa, libera da alcune conseguenze del peccato, sebbene non necessariamente da tutto (2 Sam. 12:13-14).

Alcuni hanno arguito, considerando Num. 15:30, che il peccato deliberato in contrasto a quello rituale di debolezza, non poteva essere perdonato. In realtà, il peccato volontario o «a mano alzata» come afferma la frase in ebraico, quasi certamente aveva a che fare, con il peccato inteso quale espressione di una disposizione permanente e stabile dell'anima in cui l'Iddio del patto era disprezzato (come in Num. 15:31). Era un peccato senza pentimento che proveniva dal disprezzo della parola dell'Eterno; infatti, estranearsi dalla parola dell'Eterno significava separarsi dall'unica fonte di fede ubbidiente. Altri passi, nell'Antico Testamento, promettono il perdono per le offese più serie: «Eppoi, venite, e discutiamo assieme, dice l'Eterno; quand'anche i vostri peccati fossero come lo scarlatto diventeranno bianchi come la neve; quand'anche fossero rossi come la porpora, diventeranno come la lana » (Is. 1:18, cf. 55:6-7). «Il peccato con la mano alzata» era quasi simile alla «bestemmia contro Spirito Santo» (Mt. 12:31-32) e denotava un allontanarsi dalla sola fonte del perdono ponendosi nell'orbita di Beelzebub (Mt. 12:27). «Conseguentemente, ciascun uomo che è onestamente preoccupato del peccato imperdonabile, dell'Antico o del Nuovo Testamento, non può averlo commesso».³⁸¹

Salach rappresenta, positivamente, l'intero processo per cui l'offensore è ristabilito nella grazia. Girdlestone riconosce l'intima connessione tra il peccato e l'espiazione: «sebbene non identico all'espiazione, i due termini sono molto simili. Infatti, il perdono del peccato e del peccatore, possono essere compresi come i due aspetti di una stessa verità poiché entrambi trovano piena espressione nell'atto misericordioso di Dio in Gesù Cristo».³⁸²

2. Il secondo termine che descrive il perdono divino è *padhah*, «comprare, liberare, redimere, riscattare». È un termine che significa «togliere una cosa o una persona dal possesso di un'altra e portarla a sé pagando un prezzo equivalente... pur se, in tutti i 33 passi dell'Antico Testamento dove Dio è colui che riscatta... non è menzionato alcun equivalente».³⁸³

Mentre *padhah*, il termine parallelo *ga'al* (essere parente di) ed il termine greco equivalente neotestamentario *lutroo*, furono il fondamento della teoria patristica «dell'espiazione con riscatto», l'idea del «pagare un prezzo a» qualcuno non si trova, nelle Scritture, in modo così

³⁸¹ Payne, *Theology of the Old Testament*, p. 353.

³⁸² *Synonyms of the Old Testament*, p.136.

³⁸³ Kohler, *Old Testament Theology*, p. 233.

evidente. Il termine implica liberazione da un antico stato di schiavitù in una nuova relazione di libertà grazie ad uno sforzo personale o all'intervento di un redentore.³⁸⁴

3. Il terzo termine per perdono è *nasa*, togliere la colpa, accettare, portare, alzare, perdonare. In tutto l'Antico Testamento si possono trovare alcuni riferimenti specifici come in Esodo 10:17; 32:33; I Sam. 25:28; Giob. 7:21; Sal. 25:18; 32:1,5; 85:2, 99:8; Is.2:9.

4. *Kippér*, la quarta parola di questo gruppo, significa «coprire»; da *kaphar* «ricoprire ». E' di solito tradotto «espiazione» e «compiere l'espiazione». Il termine accadico relativo significa «lavare». Lo si ritrova spesso nelle sezioni liturgiche (Es. 29 ss.; Levitico e Numeri) ed in passi quali Dt. 32:43; Sal. 32:1; 65:3; Is. 6:7; 22:14; 27:9; Ger. 18:23 (tradotto perdonare); Ez.43:20, 26; 45:15 17 (compiere l'espiazione); Dn. 9:24 (espiazione).

E. La vita di pietà.

La vita a cui Dio chiama il Suo popolo, è ben definita nel versetto d'oro dell'Antico Testamento, Mic. 6:8: «O uomo, Egli t'ha fatto conoscere ciò che è bene; e che altro richiede da te l'Eterno, se non che tu pratichi ciò che è giusto, che tu ami la misericordia, e cammini umilmente col tuo Dio?»

Ritornare a Dio comporta, da parte dell'uomo, il riconoscimento di Dio come colui al quale siamo legati da un accordo di ubbidienza al Suo volere. Osea, è, preminentemente, il profeta della conoscenza dell'Eterno: «Ti fidanzerò a me in fedeltà, e tu conoscerai l'Eterno»(2:20). «Conosciamo l'Eterno, sforziamoci di conoscerlo! Il suo levarsi è certo, come quello dell'aurora; egli verrà a noi come la pioggia, come la pioggia di primavera che annaffia la terra» (6:3; cf. anche 4:1,6; 5:4; 6:6). La conoscenza di Dio, in questi termini, conduce alla fede ed alla fiducia: «Nel tornare a me e nel tenervi in riposo starà la vostra salvezza, nella calma e nella fiducia starà la vostra forza» (Is. 30:15). Apporta pace: «A colui ch'è fermo nei suoi sentimenti, tu conservi la pace, la pace perché in te confida» (Is. 26:3). Dà gioia: «E i riscattati dall'Eterno torneranno, verranno a Sion con canti di gioia; un'allegrezza eterna coronerà il loro capo; otterranno gioia e letizia e il dolore e il gemito fuggiranno» (Is. 35:10; cf. 12:3; 29:19; 51:11).

F. Pietà personale.

Le particolari condizioni dell'esilio, causarono dei profondi mutamenti nella natura della religione dell'Antico Testamento. I riti del Tempio non furono più possibili. Mentre il culto e l'istruzione nella sinagoga erano ancora limitati, per lo più, al popolo d'Israele, la partecipazione divenne sempre più una scelta personale. «Al posto dell'appartenenza per nascita e qualifica

³⁸⁴ *Ibid.*

residenziale, si sostituisce l'appartenenza per libera scelta e risoluzione personale responsabile»³⁸⁵
 Come Kohler ha scritto: «L'unica comunità, al tempo dell'esilio, fedele a Jahveh, consisteva di molte piccole comunità locali; ed ogni comunità locale aveva la propria sinagoga; ogni sinagoga i propri incontri, i propri rotoli di Scritture, le proprie interpretazioni, i propri istruttori ed allievi. Il Tempio venne, così, rimpiazzato dalla Scuola, il sacrificio dalle Scritture, il prete dal rabbino, il pellegrinaggio dal sabato e dal cammino del sabato verso la Sinagoga»³⁸⁶.

Questi mutamenti furono originati dagli insegnamenti dei sapienti e dalla predicazione dei profeti. La religione profetica non era solamente personale e volontaria, ma anche profondamente morale. Ciò che i profeti sottolineavano non era qualcosa di nuovo, ma essi, piuttosto, davano nuova enfasi. «In Israele, era percepito, in germe, all'inizio, e poi con sempre maggiore chiarezza col passare del tempo, che ciò che Dio è, devono diventarlo anche coloro che lo adorano. Così la religione di Israele è etica nella sua essenza e non semplicemente nelle sue richieste».³⁸⁷

Un giusto rapporto con l'Eterno Iddio, dipendeva dall'integrità morale e dalla devozione alla giustizia, alla bontà e alla verità. Quando l'esistenza del Tempio fu minacciata, Geremia predicò il primo dei suoi grandi sermoni del tempio: «Fermati alla porta della casa dell'Eterno, e quivi proclama queste parole: Ascoltate la parola dell'Eterno, o voi tutti uomini di Giuda ch'entrate per queste porte per prostarvi dinanzi all'Eterno! Così parla l'Eterno degli eserciti, l'Iddio d'Israele: Emendate le vostre vie e le vostre opere, e io vi farò dimorare in questo luogo. Non ponete la vostra fiducia in parole fallaci, dicendo: "Questo è il tempio dell'Eterno, il Tempio dell'Eterno, il Tempio dell'Eterno!" Ma se emendate veramente le vostre vie e le vostre opere, se praticate sul serio la giustizia gli uni verso gli altri, se non opprimete lo straniero, l'orfano e la vedova, se non spargete sangue innocente in questo luogo e non andate per la vostra sciagura dietro ad altri dèi, io vi farò abitare in questo luogo, nel paese che ho dato ai vostri padri in sempiterno. (7:2-7) Ezechiele raggiunse un medesimo grado di eccellenza con le parole: «Se uno è giusto e pratica l'equità e la giustizia, se non mangia sui monti e non alza gli occhi verso gli idoli della casa d'Israele, se non contamina la moglie del suo prossimo, se non s'accosta a donna mentr'è impura, se non opprime alcuno, se rende al debitore il suo pegno, se non commette rapine, se dà il suo pane a chi ha fame e copre di vesti l'ignudo, se non presta a interesse e non dà ad usura, se ritrae la sua

³⁸⁵ Kohler, *OT Theology*, p.83.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Rowley, *Unity of the Bible*, p.59.

mano dall'iniquità e giudica secondo verità fra uomo e uomo; se segue le mie leggi e osserva le mie prescrizioni operando con fedeltà, quel tale è giusto; certamente egli vivrà, dice il Signore, l'Eterno» (18:5-9).

Riassumendo tutti questi passi, Hermann Schultz scrive: «Agli occhi di Dio, le forme sacre non hanno assolutamente alcun valore, se non come espressione di una reale fede, umiltà ed ubbidienza. Tale è il peso dei messaggi profetici da Amos ad Osea fino all'Esilio».³⁸⁸

La profezia di Geremia sul nuovo patto, dimostra, chiaramente, un concetto profondo del peccato insieme ad un senso di bisogno per la conversione individuale ed un cambiamento radicale interiore: «Ma questo è il patto che farò con la casa d'Israele, dopo quei giorni, dice l'Eterno, io metterò la mia legge nell'intimo loro, la scriverò sul loro cuore, e io sarò loro Dio ed essi saranno mio popolo. E non insegneranno più ciascuno il suo compagno e ciascuno il suo fratello, dicendo: 'conoscete l'Eterno!' poiché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice l'Eterno. Poiché io perdonerò la loro iniquità, e non mi ricorderò più del loro peccato» (31:33-34). Geremia afferma che non servirà a niente il tentativo di alterare il comportamento esteriore, poiché un uomo smetterà di peccare solamente quando il suo cuore cambierà.³⁸⁹

II. La santità nell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento, la pietà personale è descritta, frequentemente, in termini di santità. Israele era stato già chiamato ad essere una «nazione santa» (Es. 19:6; Lv. 49:2; 20:26), Ciò includeva sia la santità cultuale che rituale, sia quella etica che la condotta morale.³⁹⁰

A. L'elemento morale nella santità

Il comandamento «siate santi » concerne sia l'aspetto morale che rituale, e spesso si applica ad entrambi come nel caso del codice di santità di Levitico 17-26 (cf. specialmente Lv. 19:1-37). In questo caso il rispetto per i genitori, l'osservanza del Sabato, l'idolatria, le offerte, la compassione per il povero, l'onestà e la fedeltà, la maldicenza, l'odio e il rancore, la vendetta, la moralità sessuale ed il rituale dell'espiazione, sono considerati nell'ambito dei 19 versetti (19:2-20).

Gli elementi cultuali o rituali, tendevano ad adombrare l'aspetto etico nella prima pratica veterotestamentaria. In seguito, l'enfasi fu posta sugli aspetti morali o etici della santità, ma

³⁸⁸ OT Theology, 2:53-54.

³⁸⁹ Smith, *Bible Doctrine of Salvation*, p.47.

³⁹⁰ Cf. Payne, *Theology of the Older Testament*, p.101.

l'aspetto rituale non fu mai completamente trascurato. I profeti pervennero alla definizione della vita a cui Dio chiama il suo popolo, in termini di Sua somiglianza e partecipazione alla Sua natura. Mentre la dottrina della santità d'Israele descriveva, da principio, un modo di vivere particolare in cui il rituale e l'aspetto etico erano indistintamente accomunati, in seguito denotò un modo di vivere dove i due aspetti erano ancora insieme, ma con quello etico preminente. Un'affermazione, alquanto antica, del contenuto morale della santità, è stata pronunciata da Alfred Edersheim nei termini seguenti: «Il termine ebraico santo significa, generalmente, separato, messo da parte. Questo, tuttavia è solamente il suo significato secondario, derivato dallo scopo di ciò che è santo. Il suo significato primario è 'essere splendido, meraviglioso, puro ed incontaminato.' Dio è santo, cioè assolutamente puro, risplendente e glorioso. Tutto ciò è simboleggiato dalla luce; infatti, Dio abita nella luce che è inavvicinabile; Egli è il Padre della luce, in cui non vi è variabilità né ombra, luce che mai si affievolirà, né farà posto alle tenebre. Cristo è la luce che brilla nel buio del mondo, la vera luce che illumina ogni uomo. Israele doveva essere un popolo santo vivente nella luce in risposta al patto con Dio. Non fu la scelta di Israele tra le altre nazioni che lo rese santo, ma la sua relazione con Dio in cui il popolo fu inserito. L'invito ad Israele, la sua scelta ed elezione furono solamente il mezzo perche la santità doveva essere raggiunta mediante il patto che provide perdono e santificazione. Mediante l'osservanza della Sua legge e la guida del Suo santo braccio, Israele doveva essere trionfante ed integro. Così, se Dio dimostrò l'eccellenza del Suo nome o della Sua gloria nella creazione, la via della Sua santità era in mezzo ad Israele».³⁹¹

John Wick Bowman distingue tra i significati profetici e sacerdotali della santità. Il significato sacerdotale della santità era cerimoniale nel senso dell'essere appartato, dedicato, separato. Il significato profetico della santità evidenzia l'elemento etico, come nella visione di Isaia 6.

Entrambi i significati, come abbiamo notato, sono riuniti nel codice di santità di Lv. 19. il Nuovo Testamento, infine, considera solo l'aspetto profetico del termine e lo tramanda. Tutti i cristiani devono essere 'santi' (santi, Rom. 1:7), cioè, eticamente santi, separati, consacrati al servizio di Dio (Mc. 6:20; Gv. 17:17; Ap. 3;7) per poter avere comunione con un Dio santo (At. 9:13; Rm. 1:7; Ebr. 6:10; Ap. 5:8).³⁹²

³⁹¹ *Bible History: Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1949 ristampa), 2: 110.

³⁹² *Prophetic Realism and the Gospel* (Philadelphia: Westminster Press, 1955), pp. 161-163.

Walther Eichrodt sottolinea: «L'elemento decisivo del concetto di santità, sembra essere quello di appartenenza a Dio, non quello di separazione, che è secondario, ma la santità stessa, da un significato prettamente relazionale perviene ad uno sostanziale, di qualità personale. L'uomo che appartiene a Dio, deve possedere una natura particolare; comprendendo, allo stesso tempo, l'aspetto esteriore ed interiore, cioè purezza rituale e morale, essa deve corrispondere alla natura del santo Dio».³⁹³

B. La visione di Isaia nel tempio

La visione di Isaia nel Tempio, descritta in 6:1-8, rivela chiaramente la natura etica della santità quando è in relazione all'esperienza umana. Isaia non fu scosso, principalmente, da un senso di debolezza e fragilità umana in contrasto alla potenza e sovranità di Dio. Egli fu colpito da un profondo senso di peccaminosità interiore e gridò: «Guai a me perché sono perduto» (letteralmente «sono sconvolto»). Egli non si sentiva colpevole per ciò che aveva fatto, infatti, il problema della ribellione all'Eterno era stato chiarito prima che assumesse il mantello del profeta (cf. 1:1 che indica come il ministero profetico di Isaia fosse cominciato durante gli ultimi anni della vita di Uzzia). Il suo convincimento era legato a ciò che egli era: «Sono un uomo... impuro!». Le sue parole riflettevano lo stato del suo essere più profondo: «Dall'abbondanza del cuore la bocca parla» (Mt. 12:34; 15:18).

Ludwig Kohler, in rapporto a questa confessione, afferma: «In questo caso, la santità è contrapposta alla peccaminosità. Dio è santo perché Egli non tollera il peccato. Egli lo rivela, lo rifiuta, non vuole convivere con esso, lo punisce e lo espia, perdonandolo. Il peccato separa una persona dall'Iddio santo».³⁹⁴

Il risultato della confessione di Isaia fu immediato. Il serafino: volò tenendo in mano un carbone ardente, toccò le labbra del profeta e disse: «Ecco, questo t'ha toccato le labbra, la tua iniquità (*avon*, «perversità», «peccato inteso come stato o principio») è tolta e il tuo peccato è espia (*Kaphar, pual*, purificato)» (v. 7).

Ryder Smith scrive: «L'uomo intero è purificato dal peccato, non soltanto le sue labbra. La parola per purificato è *kipper*. A questo punto, non c'è alcun motivo per discutere l'argomento, molto dibattuto, della sua origine e del suo significato poiché la visione completa dimostra che, qualsiasi altra cosa esso possa significare, vi è purificazione dal peccato. Fra gli Ebrei,

³⁹³ *Theology of the OT*, 1:137.

³⁹⁴ *OT Theology*, p.53; cf. Vriezen, *Outline of OT Theology*, p.159.

naturalmente, le arti della fusione e della affinazione, erano praticate, ed in entrambi i casi, il fuoco purificava ed affinava. Malachia usava la parola «raffinare» (*zaqaq*) col significato di purificare e salvare i Figli di Levi (Mal. 3:3). In Isaia, *kipper* avente significato di «purificazione» esprime meglio il senso del passo 25. Fu dopo questa purificazione che il profeta udì l'Eterno parlare, e la missione profetica fu confermata ed ampliata.

C. Sommario.

Il Davidson dà un ampio e valido sommario della santità nell'Antico Testamento, in relazione a Dio ed all'uomo:

1. Troviamo la parola «santo» come designazione di *Jahveh*. Essa si riferisce alla natura divina o a tutto ciò che è una manifestazione della Sua divinità.

2. Il termine «santità» è adoperato sia per gli uomini che per le cose. Queste ultime sono descritte come appartenenti a *Jahveh*, a Lui dedicate, consacrate o appartate per Lui. In primo luogo, quindi, descrive, semplicemente, una relazione.

3. Naturalmente, il concetto di consacrazione a *Jahveh* chiamava in causa le Sue qualità caratteriali che venivano riversate sulle persone a Lui consacrate. Ne deriva un doppio significato della parola «santo»:

(a) Riferita a uomini a Lui consacrati, essa intende una condivisione del Suo carattere e, quindi, il termine acquista un significato morale.

(b) Riferita alle cose, intendeva un loro adattamento all'uso di *Jahveh*. Anche quando «puro» è usato dai profeti, denota purezza morale.

III. L'invito alla giustizia sociale

L'invito persistente alla giustizia sociale è collegato all'enfasi profetica sulla religiosità individuale. Sia il primo che il secondo comandamento del Nuovo Testamento (Mc. 12:28-33), l'amore di Dio e l'amore per il prossimo, sono fondati sulle ingiunzioni vetero-testamentarie: «Tu amerai dunque l'Eterno, il tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima tua e con tutte le tue forze» (Dt. 6:5) e «amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lv. 19:18). Sia il Nuovo che l'Antico Testamento non conoscono la separazione moderna tra un «vangelo personale» ed un «vangelo sociale». Pur se molti profeti mostrano la propria preoccupazione per il giusto agire tra gli uomini, Amos è particolarmente impegnato a tal riguardo. La richiesta di Amos di una vera giustizia è fondata sul principio basilare dell'etica ebraica: come Dio agisce nei confronti di Israele, così gli israeliti devono agire nei confronti l'uno dell'altro». ³⁹⁵ L'oppressione crudele del povero (2:6-8,

³⁹⁵ Lawrence E. Toombs, *The Old Testament in Christian Preaching* (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), p.139.

5:11), il lusso egoista del ricco (6:1-6) e lo sfruttamento economico delle masse (8:4-6) sono fra i peccati che indussero il profeta a parlare nel nome di Dio: lo odio, disprezzo, le vostre feste, non prendo piacere nelle vostre solenni radunanze. Se mi offrite i vostri olocausti e le vostre oblazioni, no, non li gradisco; e non fo conto delle bestie grasse che m'offrite in sacrificio di azioni di grazie (5:21-22).

CAPITOLO 11 –

LA SPERANZA MESSIANICA E L'ESCATOLOGIA

Il significato e persino l'esistenza nell'Antico Testamento di ciò che tradizionalmente è conosciuto come «la speranza messianica» è stato dibattuto vigorosamente. Il pensiero liberale giudaico ed il razionalismo cristiano hanno, insieme, negato che nell'Antico Testamento vi sia un messianismo genuino.

Tuttavia, è indubbio che l'Antico Testamento sia un libro che si proietta nel futuro e la cui realizzazione giace oltre lo scopo del suo proprio scritto. Come H.H. Rowley ha affermato nel suo volume *L'unità della Bibbia*, che se Antico Testamento non si è realizzato in Cristo, non si è realizzato per niente.

1. Il significato di Messia

Pur se il termine Messia si trova solo una volta nell'Antico Testamento della traduzione della KJV (Dan. 9: 25-27), l'ebraico, *meschiach* di cui «Messia» è una traslitterazione, è frequentemente adoperato nella Bibbia ebraica. *Meschiach* significa «l'unto».

L'unzione può essere quella dei sacerdoti, profeti o dei re, per , loro rispettivi uffici. Il termine ha, per i cristiani, un grande significato. *Christos*, da cui «Cristo» deriva, è l'equivalente greco dell'ebraico *Meschiach* o «Messia». Nelle prime pagine del Nuovo Testamento, *Christos* lo si ritrova con l'articolo determinativo «il Cristo» (cfr. ad es. Mt. 16: 16; 27: 22; Gv. 4: 29; 1 Gv. 2: 22; 5: 1). Fu solamente dopo che «Cristo » fu usato come nome anziché come titolo.

I riferimenti messianici dell'Antico Testamento sono, quelle affermazioni relative ad un veniente liberatore, o Uno, che avrebbe realizzato, mediante il suo sacrificio, la redenzione del popolo .di Dio.³⁹⁶ Edmond Jacob afferma che «una teologia dell'Antico Testamento che non si basi solamente su alcuni versi isolati, ma su tutto l'Antico Testamento, può essere soltanto una cristologia, poiché ciò che era stato rivelato nel vecchio patto, mediante una lunga e tempestosa storia, in eventi, persone ed istituzioni è, in Cristo, conclusa e perfezionata».³⁹⁷

Gerhard Von Rad afferma con enfasi: «Non è necessario alcun metodo ermeneutico speciale per intravedere l'intero movimento diversificato degli eventi salvifici dell'Antico

³⁹⁶ Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 353.

³⁹⁷ *Theology of the OT*, p.12.

Testamento secondo le promesse di Dio e nella loro realizzazione temporale in Gesù Cristo. Tutto ciò può essere affermato categoricamente. La venuta di Gesù Cristo, quale realtà storica, lascia l'esegeta senza alcuna scelta; egli deve interpretare l'Antico Testamento avente come fine il Cristo alla cui luce quegli scritti vanno compresi». ³⁹⁸

Vi sono degli accenni precoci al Messia nell'Antico Testamento (Ger. 3: 15; 49: 10). Ma è nei Salmi e nei Profeti che la visione diviene sempre più chiara. ³⁹⁹ L'enfasi messianica diviene, infatti, un ponte sul baratro che altrimenti avrebbe separato l'Antico Testamento. Eichrodt scrive:

«La qualità peculiare dell'attitudine profetica risiede, quindi, in questo: mentre tutto ciò è certamente radicato in quella storia che è il risultato dell'opera di Dio, tuttavia l'intera vicenda punta oltre se stessa, ad una nuova perfezione, in cui soltanto il vero senso e significato del presente è realizzato, e che quindi richiede solida pazienza nella violenta tensione fra il presente ed il futuro». ⁴⁰⁰

Pur se vi è, certamente, qualche variazione nell'attesa messianica dell'Antico Testamento, ⁴⁰¹ in generale, essa ruota attorno a due fuochi: 1. Il re davidico e la realizzazione del Regno di Dio in terra; e 2. Il «Servo Sofferente » come in Isaia ed in certi altri Salmi. Sono qui rappresentate sia la Corona che la Croce. ⁴⁰²

2. Il Messia come re davidico

Fin da Gen. 49: 10, la tribù di Giuda è stata identificata come la tribù da cui «lo scettro non si dipartirà... finché non perverrà a chi di dovere: ed a lui andrà l'ubbidienza del suo popolo». *Shilo*, «colui che dà riposo», descrive un attributo di Cristo sottolineato nel Nuovo Testamento (Matt. 11:28:30; Ebr. 4:1-11).

Giuda era la famiglia reale, in Israele, dal tempo di Davide in poi, e la natura della promessa di Dio alla casa di Davide ha inequivocabilmente, un'applicazione messianica: «E la tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre, dinanzi a te, e il tuo trono sarà reso stabile in perpetuo» (2 Sam. 7:16; cf. vv. 12-15 e 1 Cron. 22:10).

³⁹⁸ *OT Theology*, 2:374.

³⁹⁹ Per una diversa interpretazione vd. Young. Per una diversa interpretazione vd. Young, *Study of OT Theology Today*, p.78.

⁴⁰⁰ *Theology of the OT*, 1:389.

⁴⁰¹ Vriezen, *Outline of OT Theology*, p.353.

⁴⁰² Cf. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 365-367; Smith, *Bible Doctrine of Salvation*, pp. 34-43.

A. Nei Salmi

Nei Salmi, il concetto del Messia-Re, è una nota comune (2:45-72; 89: 19-37; 110; 132: 11). Tra questi, il Salmo 110 e quello più frequentemente citato nel Nuovo Testamento in riferimento a Cristo: «Siedi alla mia destra, finché io abbia fatto dei tuoi nemici lo sgabello dei tuoi piedi. L'Eterno estenderà da Sion lo scettro della sua potenza: Signoreggia in mezzo ai tuoi nemici! L'Eterno l'ha giurato e non si pentirà: Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedec». Il riferimento a Melchisedec, che accomunava in sé l'ufficio regale e quello sacerdotale, offre anche un anello di congiunzione cruciale in merito agli argomenti sviluppati in Ebrei 5 e 7 nel Nuovo Testamento.

Questi Salmi erano sia «regali» che «messianici». H.H Rowley scrive: «Vi è motivo di credere che, da un lato, essi fossero salmi regali, usati nei riti reali del tempio, ma anche salmi messianici. Essi innalzavano, nei confronti del re, la figura del re ideale, sia per ispirazione sia come guida per il presente, e come speranza per il futuro».⁴⁰³

Helmer Ringgren suggerisce: «Sin dall'inizio, la chiesa cristiana ha interpretato questi salmi come profezie del Cristo e, per certi versi, la ricerca moderna ha giustificato tale interpretazione. È stato dimostrato che la speranza messianica in Israele, si sviluppò partendo dall'idea che il re fosse inviato da Dio. I salmi regali preparano la via per la fede cristiana nel Messia, e, così, formano una parte essenziale ed importante della storia della rivelazione. In realtà, la fede cristiana in Gesù, inteso come re e Salvatore sarebbe incomprendibile se slegata dallo scenario della ideologia regale dell'Antico Testamento, come espressa nei salmi regali».⁴⁰⁴

B. Nei profeti

Nei profeti, il Messia regale è descritto molto chiaramente. Isaia parla del «germoglio dell'Eterno» e della «radice di Isaia», in rapporto al regno di giustizia che sarebbe venuto su tutta la terra (4: 2; 11: 10). Sia Geremia (23: 5-6; 33-15-26) che Zaccaria (3: 8; 6: 12) scrivono anche del «germoglio»: «Ecco, i giorni vengono, dice l'Eterno, quand'io farò sorgere a Davide un germoglio giusto, il quale regnerà da sé e prospererà, e farà ragione e giustizia nel paese. Ai giorni d'esso, Giuda sarà salvato, e Israele starà sicuro nella sua dimora: e questo sarà il nome col quale sarà chiamato: «L'Eterno nostra Giustizia » (Ger. 23:5-6).

⁴⁰³ *Faith of Israel*, p.192.

⁴⁰⁴ *The Faith of the Psalmist* (Philadelphia: Fortress Press, 1963), p.114.

1. I Profeti Anteriori. La promessa dell'Emmanuele di Is. 7: 14 è applicata, esplicitamente, alla nascita verginale di Gesù, in Mt. 1:23. Il segno cronologico dato ad Achaz diviene un segno ontologico testimoniante il carattere unico del Figlio di Maria. Il fatto che vi sia stata solamente una vera nascita verginale nella storia dell'umanità, dovrebbe mantenere gli studiosi conservatori molto attenti nella polemica sulla traduzione di Is. 7:14 che vorrebbero intendesse una «nascita verginale» nella realizzazione storica della promessa al tempo di Achaz (8: 3-4; cf. 2 Re 15: 29-30).

Il «perfetto profetico» ebraico usato in Is. 9:5-7, esprimeva la certezza, nella mente del profeta, che ciò che Dio aveva detto si sarebbe realizzato; («Poiché un fanciullo ci è nato, un figliolo ci è stato dato, per dare incremento all'impero e una pace senza fine» In questo caso, si afferma la divinità del Messia come pure la Sua stirpe regale dalla casa di Davide. Is. 24: 23 e 25: 9 affermano pure che «l'Eterno degli eserciti regnerà », e «in quel giorno si dirà»: «ecco, questo è il nostro Dio: in lui abbiamo sperato ed egli ci ha salvati».

Isaia 28: 16-17 predice la collocazione «come fondamento in Sion, di una pietra provata, una pietra angolare, preziosa, un fondamento solido»; queste parole furono applicate a Gesù, per tre volte, nel Nuovo Testamento (Rm. 9:3,3; Ef.2: 20; 1, Pt. 2: 6-8). Un re che governi con giustizia, e la cui influenza sarà «come correnti d'acqua in luogo arido, come l'ombra di un gran roccia in una terra che langue» è previsto in 32: 1-6: «il re nella sua bellezza» (33; 17).

La Trinità è adombrata in Isa. 48: 16. Secondo Ethelbert Stauffer:⁴⁰⁵ «Avvicinatevi a me, ascoltate questo: Fin dal .principio io non ho parlato in segreto; quando, quasti fatti avvenivano, io ero presente; e ora il, Signore, l'Eterno, mi manda col Suo spirito». «Il patto eterno di Dio...(e) la, misericordia certa di .Davide» sono la base dell'invito universale, di Dio a colui che è spiritualmente assetato ed affamato(55: 1-4). Is. 61: 1-3 è il passo citato da Gesù, che Egli riferì a se stesso, nella sinagoga» a Nazareth (Luca 4; 18-19). Come Isaia il suo contemporaneo Michea, prevedeva il regno di quando, «delle nazioni verranno e... delle loro spade fabbricheranno vomeri, delle loro lance, roncole » (4; ,1-4). Michea nominò Bethlehem, come la città da dove sarebbe venuto Colui che sarebbe stato « il dominatore in Israele, le, cui origini risalgono ai tempi antichi, ai giorni eterni» (5:2).

2. I Profeti dell'Esilio. Oltre all'allusione di Geremia al «germoglio» e al re che sarebbe germogliato «a Davide » (23: 5-6; 33; 15-26), il profeta parla; anche di un «Davide redivivo » in 30: 9, « Ma quei d'Israele serviranno l'Eterno, il loro Dio, e Davide loro re, che io susciterò loro».

⁴⁰⁵ *New Testament Theology*, tr.ingl. dal tedesco di John Marsh (New York: The Macmillan Co. 1955), p.327.

Ezechiele, parla di «Davide» come il pastore principesco del popolo di Dio; «E susciterò sopra d'esse un solo pastore che le pascolerà: il mio servo Davide, ed egli pascolerà, egli sarà il loro pastore. Ed io, l'Eterno, sarò il loro Dio, ed il mio servo Davide sarà principe in mezzo a loro. Io, l'Eterno, son quegli che ho parlato» (34: 23-24). Uno stesso linguaggio viene usato nei versetti 37: 24-25; ed in Osea 3:5.

Daniele è la fonte, del concetto del «figliol dell'uomo» come Messia. Il punto fondamentale, della profezia di Daniele non è "l'umanità, o l'umiltà a volte associata alla frase 'Figliol dell'uomo'." È, piuttosto, che "il dominio, la gloria ed il Regno" devono essere dati al figliol dell'uomo, affinché tutti i popoli, le nazioni e le lingue servano" (7: 9-14). Daniele parla anche, esplicitamente, del «Messia-Principe» che «sarà soppresso, nessuno sarà per lui» (9: 25-27).

3. I Profeti Post-Esilici. Come abbiamo già notato, Zaccaria, insieme ad Isaia e Geremia, fa riferimento al Messia quale «Germoglio (Zc. 3; 8; 6: 12). Egli parla del Re che verrà cavalcando un asinello (9: 9-16), la predizione dell'ingresso trionfale in Gerusalemme come citato in Matteo 21: 5. La stirpe davidica di Colui che viene, è menzionata in Zaccaria 12: 8. Una predizione della venuta del Messia su! Monte degli Ulivi, è esposta in 14: 3-4. David Baron scrive: «Forse in nessun altro singolo libro dell'Antico Testamento, viene insegnata la divinità del Messia, così chiaramente, come in Zaccaria».⁴⁰⁶

Malachia completa la lista dei profeti dell'Antico Testamento che parlano della venuta del Messia nella potenza regale e nel giudizio: «Ecco io vi mando un mio messaggero; egli preparerà la via davanti a me. E subito il Signore, che voi cercate, l'Angelo del patto, che voi bramate, entrerà nel suo Tempio. Ecco ei viene, dice l'Eterno degli eserciti; e chi potrà sostenere il giorno della sua venuta? Chi potrà rimanere in piè quand'egli apparirà? Poiché egli è come un fuoco affinatore, come la potassa dei lavatori di panni. Egli si siederà, affinando e purificando l'argento; e purificherà i figlioli di Levi, e li depurerà come si fa dell'oro e dell'argento ed essi offriranno all'Eterno offerte con giustizia. Allora l'offerta di Giuda e di Gerusalemme sarà gradevole all'Eterno, come nei giorni antichi, come negli anni di prima» (3: 1-4). «Ma per voi che temete il mio nome, si leverà il sole della giustizia, e la guarigione sarà nelle sue ali, e voi uscirete e salterete, come vitelli di stalla. E calpesterete gli empi, perché saranno come cenere sotto la pianta dei vostri piedi, nel giorno ch'io preparo, dice l'Eterno degli eserciti» (4: 2-3).

⁴⁰⁶ *Ray's of Messiah's Glory: Christ in the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, rist. 1955), p.77 note.

C. La realizzazione del Nuovo Testamento

La testimonianza del Nuovo Testamento conferma come, in realtà, la natura del Regno fosse stata incompresa e resa nei termini di un regno politico. Le profezie e le promesse dell'Antico Testamento, non sono abrogate bensì trasformate.

Il fatto che vi sarà un «regno di gloria» a venire, non trascura la realtà di un «regno della grazia» che già esiste dove regna il Re nel cuore degli uomini (Mt. 18: 3; Mc. 12: 34; Gv. 3: 3; 18: 36). Come scrive Gelin: «La promessa che apparentemente concerneva la possessione di Canaan e la formazione di un regno terreno, fu trasformata nella promessa di benedizioni spirituali (Mt. 5: 5; Rm. 4: 18); il Patto con Mosè, fu trasformato nel Nuovo Patto (2 Cor. 3).

Il Regno di Davide fu trasformato nel Regno dei Cieli (Mt. 5:3) e la salvezza degli esiliati divenne la giustizia inerente ad ogni anima (Rm. 1: 16-17): uno sviluppo meraviglioso, guidato dalla mano di Dio, e un progresso educativo meraviglioso, atto a condurre gradualmente le anime degli uomini alla comprensione della natura dei beni «messianici», cioè, dell'intero complesso di valori eterni che sarebbero poi venuti nel mondo con Gesù Cristo.⁴⁰⁷

Come l'idea del patto, dell'Antico Testamento, fu trasformata nel nuovo patto nel Nuovo Testamento, così l'idea del regno regale viene molto arricchita e spiritualizzata nel contesto di tutti i libri biblici.

III. Il Messia Servo sofferente

Insieme al concetto di Messia-Re e nella maggior parte degli stessi libri dell'Antico Testamento, è proposta la figura del Messia che soffre con o a favore del Suo popolo. Il protoevangelo di Gen. 3: 15 parla del seme della donna che schiaccerà la testa del serpente, ma lo farà al prezzo di ingiurie personali contro la sua persona. Dio disse al serpente: «Questa progenie ti schiaccerà il capo, e tu le ferirai il calcagno».

A. Nei Salmi

Nei Salmi sono ancora più numerosi quei riferimenti che i vangeli applicano direttamente alla crocifissione di Gesù. Il Salmo 16: 8-10 è il passo citato da Pietro come evidenza scritturale della risurrezione di Cristo (At. 2: 25-28); «Poiché tu non abbandonerai l'anima mia allo Scheol (in potere della morte), né permetterai che il tuo santo vegga la fossa». (v.10).

Il Salmo 22 è certamente il «Salmo della croce». Si apre con il grido del derelitto: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? (Mt. 27:46; Mc. 15: 34). Continua con riferimento alle beffe degli spettatori (vv. 7-8 Mt. 27: 43), all'orribile sete associata alla crocifissione (v. 15; Gv. 19: 28),

⁴⁰⁷ *Key Concepts of the OT*, p. 47.

alle mani ed ai piedi inchiodati (Gv. 20: 25) ed al trionfo in cui il nome di Dio è dichiarato alla chiesa (v. 22; Eb. 2:12).

Il Salmo 31: 5, è la fonte della parola di ubbidienza alla croce: «Nelle tue mani rimetto lo spirito mio» (Lc. 23: 46).

Giovanni 19: 36 cita il Salmo 34: 20 considerandolo realizzato nella lancia romana che trapassò il costato di Gesù, evitando, così, l'uso solito di rompere le gambe del crocifisso.

Il Salmo 40:6-8, è citato da Ebr. 10: 5-7 come caratteristico della sottomissione di Cristo alla volontà del Padre. Il tradimento è celato nel Salmo 41: 9 (Gv. 13: 18). Il Salmo 68: 18, è usato da Paolo per indicare l'ascensione del Messia al Padre (Ef. 4: 8).

Il fiele e l'aceto offerti sulla croce (Mt. 27: 34, 48), sono menzionati nel Salmo 69: 21. Paolo considera il Salmo 69: 22-23, una predizione dei risultati prodotti dal rifiuto del Messia da parte del Suo popolo: «E Davide dice: La loro mensa sia per loro un laccio, una rete un ed una retribuzione. Siano gli occhi loro oscurati in guisa che non veggano, e piega loro del continuo la schiena» (cf. Rm. 11: 9-10). Il Salmo 109: 8 è citato da Pietro in Atti 1:20 come riferimento al tradimento: «Siano i suoi giorni pochi. Un altro prenda il suo ufficio!». Il Salmo 118: 22 è citato da tutti i vangeli sinottici e da Pietro, in riferimento al rifiuto del Cristo e alla susseguente esaltazione: «La pietra che gli edificatori hanno riprovata è quella che è divenuta pietra angolare» (cf. Mt. 21: 42; Mc. 12: 10-11; Lc. 20: 17; At. 4: 11; 1 Pt. 2: 7).

B. I Canti del Servo di Isaia

I grandi «Canti del Servo» di Isaia (42: 1-7; 49: 1-7; 50: 4-11, 52:13-53:12), hanno dato origine a molti dibattiti fra gli studiosi dell'Antico Testamento. L'identità del Servo è stata spiegata in modi diversi, riferendola al profeta stesso, alla nazione ideale, al Messia. H. Wheeler Robinson sostiene che il riferimento immediato sia ad Israele come personalità corporativa. Quindi aggiunge: «Non vi è alcuna esagerazione retorica ma sobria verità alla luce della critica storica e della psicologia, quando i Canti del Servo sono considerati un'immagine veterotestamentaria di Gesù Cristo».⁴⁰⁸

Identificati e così titolati da B. Duhm nel 1922, i «Canti» sono stati descritti come una delle sezioni predominanti di tutta la rivelazione divina.. Nel pensiero e nell'insegnamento, essi sono legati al Nuovo Testamento più strettamente di qualsiasi altra scrittura dell'Antico testamento».⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ *The Cross in the Old Testament*(Philadelphia: The Westminster Press, 1955), p.57.

⁴⁰⁹ W.Fitch, «Isaiah», *NBC*, p.591.

Il primo passo (42: 1-7 o 9) descrive l'ufficio a cui è chiamato il servo. Nel terzo passo (50: 4-9 o 11) il servo esprime la sua obbedienza e fiducia nell'Eterno Dio che l'ha chiamato.⁴¹⁰ Il «quarto canto del servo» (52: 13-53: 12) è, meritatamente, il più famoso. Rappresenta l'affermazione veterotestamentaria, più chiara, di un sacrificio sostitutivo. Tutti gli scrittori maggiori del Nuovo Testamento, descrivono la morte di Cristo con parole tratte da Isaia 53. H. Wheeler Robinson, dice ancora: «Il punto cardinale per lo studente cristiano, è che Gesù di Nazareth si è considerato l'erede di queste promesse, ed ha riunito insieme i dettagli di tale raffigurazione nella sua propria vita. Ciò è sufficiente per poter considerare il capitolo 53 di Isaia come la pagina più importante dell'Antico Testamento per lo studente del Nuovo».⁴¹¹

Hermann Schultz scrive: «Come è vero, in qualsiasi altra parte della storia della poesia e della profezia, è anche qui vero che lo scrittore, ripieno dello Spirito, abbia detto più di quanto egli stesso intendesse dire e più di quanto, in realtà, capisse».⁴¹² La terza strofa del Canto (53: 4-6) è, indubbiamente, la più grande descrizione della sofferenza vicaria nella letteratura del mondo; «E, nondimeno, erano le nostre malattie ch'egli portava, erano i nostri dolori quelli di cui s'era caricato; e noi lo reputavamo colpito, battuto da Dio, ed umiliato! Ma egli è stato trafitto a motivo delle nostre iniquità: il castigo, per cui abbiām pace, è stato su lui, e per le sue lividure noi abbiām avuto guarigione. Noi tutti eravamo erranti come pecore, ognuno di noi seguiva la sua propria via e l'Eterno ha fatto cadere su lui l'iniquità di noi tutti». È sofferenza accolta senza lamento (v. 7) che avrà, come conseguenza, la giustificazione dei molti (v. 11). Il Servo (52: 13) porta i nostri dolori, le nostre sofferenze, è colpito per le nostre trasgressioni, oppresso per le nostre iniquità. Egli è colpito a motivo delle trasgressioni del popolo (v. 8), e nella sua morte sta col ricco (v. 9), annoverato fra i trasgressori (v. 12; Marco 15:28; Luca 22:27).

«È un Messia che soffre vicariamente», scrive Ludwig Kohler. «A questo punto, la teologia dell'Antico Testamento, perviene alla sua conclusione. Nel Nuovo Testamento, la domanda è: "Intendi tu le cose che leggi?" (cfr. Atti 8: 30)»⁴¹³ H.H. Rowley ha parole degne di nota: «I termini del quarto canto del Servo, possono essere applicati soltanto al Cristo, anche in modo indiretto; anche il più scettico avrebbe difficoltà a considerarle assurde quando a Lui applicate. Perché, ci

⁴¹⁰ *Ibid.*, pp. 591- 596, 598.

⁴¹¹ *Cross in the OT*, p.66.

⁴¹² *OT Theology*, 2:432-433.

⁴¹³ *OT Theology*, p.238.

piaccia o no, capaci di spiegarlo o no, un numero infinito di uomini e donne, di molte razze e paesi, e di ogni età, dal Suo tempo al nostro, ha realizzato un grande cambiamento, nel cuore e nella vita, quando si è posto di fronte alla croce, certo che, nessun'altra parola se non quella di Is. 53: 5, fosse adeguata per spiegare tale esperienza. Se la mano di Dio è presente nella promessa, deve certamente avere una realizzazione, e qui, in Cristo, tale realizzazione è intravista. Se la mano di Dio è negata nella promessa allora è certamente strano come essa abbia potuto avere una così straordinaria realizzazione».⁴¹⁴

C. L'insegnamento profetico posteriore

La nota di tradimento e di sofferenza per il Messia, la si ritrova nel solo passo dell'Antico Testamento della KJV, in cui il termine stesso è presente in inglese: «Sappilo dunque e intendi! Dal momento in cui è uscito l'ordine di restaurare e riedificare Gerusalemme fino all'apparire di un unto, di un capo, vi sono sette settimane; e in sessantadue settimane essa sarà restaurata e ricostruita, piazze e mura ma in tempi angosciosi. Dopo le sessantadue settimane, un unto sarà soppresso, nessuno sarà per lui. E il popolo d'un capo che verrà distruggerà la città e il santuario(Dan. 9: 25-26).

Zaccaria 13: 6-7 descrive le ferite nelle mani di colui «ferito nella casa dei suoi amici; E gli si dirà: 'Che son quelle ferite che hai nelle mani?' Ed egli risponderà: 'Son le ferite che ho ricevuto nella casa dei miei amici.' Destati o spada, contro il mio pastore, e contro l'uomo che mi è compagno, dice l'Eterno degli Eserciti. Colpisci il pastore e sian disperse le pecore, ma io volgerò la mia mano sui piccoli». Matteo collega il tormento del pastore e la dispersione delle pecore alla crocifissione di Gesù (Mt. 26: 31).

D. La croce e la corona

Lo sviluppo dei due elementi messianici dell'Antico Testamento nella tradizione posteriore è significativo. Infatti, sia la corona che la croce, sono prefigurati, ma la corona sembra soffocare la croce. Al tempo del Nuovo Testamento, l'idea del Messia sofferente era quasi completamente scomparsa e sembrava non credibile. Per l'uomo è più naturale tenere la corona e rifiutare la croce. Questo nuovo atteggiamento fu, in realtà, l'ostacolo maggiore nel riconoscimento delle prerogative messianiche da parte della chiesa primitiva, in riferimento al proprio Capo e Fondatore. La predominanza dell'accento politico della croce, nella mente del popolo, causò, probabilmente, il «segreto messianico» che Gesù, continuamente, impose ai suoi discepoli (Mt. 16: 20; 17: 9; Mc. 3: 12; 5: 43).

⁴¹⁴ *Unity of the Bible*, p.107.

Anche se la speranza messianica non fu, per l'Antico Testamento, un pensiero secondario, i suoi contorni divennero sempre chiari con il passare dei secoli. Il regno ed il sacrificio del Messia assunsero un significato più profondo quando la sovranità della nazione fu persa e le offerte sacrificali del Tempio furono sospese. Schultz scrive: «Come le forme esteriori del sacrificio cominciarono a svanire nell'ombra, l'età fu percorsa da un fremito a motivo di un pensiero suggestivo riguardante un sacrificio futuro ancora più nobile. Il Servo di Dio, che rappresenta l'elezione di Israele, riunendo il popolo peccatore al suo Dio, diviene, in se stesso, un'espiazione per Israele, soffrendo e morendo per propria scelta, al fine di assicurare questa riconciliazione. La Sua morte, sofferta liberamente per il popolo, è un mezzo di riconciliazione di tipo nuovo, un'offerta, per il peccato, diversa dalle vittime uccise nell'antichità. Così, mentre le ombre scompaiono, la profezia raggiunge il suo fine».⁴¹⁵ L'Antico Testamento, si conclude con una parola relativa ad un giudizio futuro. Tuttavia, l'avvertimento del giudizio è, in se stesso, un veicolo di speranza: «Ma per voi che temete il mio nome, si leverà il sole della giustizia, e la guarigione sarà nelle sue ali; e voi uscirete e salterete, come vitelli di stalla» (Mal. 4: 2).

IV. L'escatologia dell'Antico Testamento

«Escatologia» è il termine tecnico per la dottrina degli ultimi giorni, la fine della storia umana e la transizione del tempo nell'eternità. Pur se l'escatologia, nell'Antico Testamento, prende un gran numero di forme,⁴¹⁶ le sue idee principali si raggruppano intorno al concetto, seppur complesso, del «Giorno del Signore».

A. Il Giorno dell'Eterno

Gli scrittori d'Israele, diversamente da altri dell'Antico Oriente, guardavano sia in avanti che indietro. Il tempo, secondo loro, non era ciclico ma lineare. Esso aveva avuto un inizio nella creazione di Dio ed avrebbe avuto una fine intesa come qualcosa di più di una conclusione di una lunga sequenza di momenti. Proprio allora l'uomo troverà il significato e lo scopo di tutto l'arco della storia. Il «Giorno dell'Eterno» è più dell'ultimo giorno in ordine di tempo: è la meta ed il destino verso cui tutto si muove.⁴¹⁷

1. Salvezza e giudizio. Quando prendiamo i libri nel loro probabile ordine di composizione, il primo riferimento al giorno dell'Eterno, nell'Antico Testamento, appare in Amos 5: 18, all'incirca

⁴¹⁵ *OT Theology*, 2:96.

⁴¹⁶ Knight, *Christian Theology of the OT*, pp.294-333.

⁴¹⁷ *Ibid.*, pp. 294-295.

verso il 760 a.C.⁴¹⁸ Amos parlava del giorno dell'Eterno, nel senso di un'anticipazione, comunemente conosciuta, e piena di speranza fra il popolo. Eppure egli tocca una delle note più caratteristiche nella trattazione profetica di questo tema: «Sarà un giorno di tenebre e non di luce» (5: 18-20). Il popolo considerava Dio solamente come fonte di benedizione ed il Suo giorno come la occasione di ogni loro rivendicazione. Essi dimenticavano la Sua giustizia ed ignoravano i propri peccati di idolatria e l'oppressione del povero e dell'indifeso.⁴¹⁹

Pur se l'esatta espressione «Giorno dell'Eterno» non è utilizzata, Isaia 21: 11-12 simboleggia i suoi due aspetti: «Mi si grida da Seir: "Sentinella, a che punto è la notte? Sentinella, a che punto è la notte?" La sentinella risponde: "Viene la mattina e viene anche la notte"». Il giusto può sperare che il giorno del Signore sia il tempo della sua vittoria e benedizione. Per lui sarà giorno, ma il malvagio e l'incredulo devono essere avvertiti affinché temano il giorno del Signore come l'ora del Suo giudizio: per costoro sarà notte! Il giorno dell'Eterno era sempre associato all'intervento personale di Dio nell'attività dell'uomo ed era collegato al Suo ritorno in modo personale e visibile. Si sviluppava seguendo tre direttrici principali: Il prossimo giudizio della nazione; il Regno Messianico e la fine della storia. L'uso della parola «Giorno dell'Eterno» è particolarmente legato a quest'ultimo caso, al completamento della storia. Il duplice aspetto di salvezza e giudizio viene affermato con insistenza. «Il Giorno dell'Eterno è grande, oltremodo temibile; chi lo potrà sopportare?... Il sole sarà mutato in tenebre, e la luna in sangue prima che venga il grande e temibile giorno dell'Eterno. E avverrà che chiunque invocherà il nome dell'Eterno sarà salvato; poiché sul monte Sion ed in Gerusalemme vi sarà salvezza, come ha detto l'Eterno, e fra gli scampati che l'Eterno chiamerà» (Gl. 2:11, 31-32).

2. La prospettiva immediata. I profeti vivevano e scrivevano con un senso di sollecitudine per l'imminente giorno del giudizio sulla loro nazione. Essi tendevano, anche, ad associare sia la catastrofe imminente in Israele, sia l'età messianica, con gli eventi finali.

Così, «il Giorno dell'Eterno», nell'Antico Testamento, come nel Nuovo, include molto di ciò che oggi noi sappiamo che è in relazione con la seconda venuta di Cristo.

Rowley descrive ciò che è nota come la «prospettiva immediata» dei profeti: «Per la chiesa esistente tra il primo e il secondo avvento, vi è un lungo periodo di tempo fra l'uno e l'altro, ma, i profeti che guardavano il futuro da lontano, mancavano del senso di profondità del tempo, come

⁴¹⁸ Cf. Payne, *Theology of the Older Testament*, p.464.

⁴¹⁹ Kohler, *OT Theology*, p. 220.

la profondità nello spazio manca a colui che guarda le stelle. La primata la seconda venuta sono, quindi, fuse insieme nella profezia».⁴²⁰ È per questo motivo, abbastanza comune che, nell'Antico Testamento, si trovano fianco a fianco eventi che la luce più chiara del Nuovo Testamento dimostrerà invece separati da almeno duemila anni di storia (es. Gl. 2:28-31).

È stato anche menzionato il senso profetico di imminenza del giorno dell'Eterno. Si deve riconoscere che in entrambi i Testamenti, le affermazioni di imminenza, hanno un significato logico e cronologico. Gli scrittori biblici parlano di ciò che essi consideravano certo sia perché già avvenuto (il presente profetico) sia perché prossimo. I profeti, nell'Antico Testamento, e gli apostoli nel Nuovo Testamento, non erano, quindi, necessariamente nell'errore quando affermavano: «il Giorno dell'Eterno è vicino». Essi esprimevano la certezza che sarebbe certamente venuto.

B. L'apocalittica e l'eschaton

Strettamente associata al giorno dell'Eterno era una forma di composizione nota come «apocalittica». La letteratura apocalittica forma una classe a se stante. La sua radice affonda nella letteratura apocriфа, quel gruppo di libri nati tra lo scritto di Malachia e la venuta di Gesù. Inoltre parti di Isaia, Ezechiele, Daniele, Gioele, Zaccaria, così come il libro dell'Apocalisse nel Nuovo Testamento, sono esempi di apocalittica biblica.

I termini «apocalisse» e «apocalittica» provengono dal greco *apokalypto* (letteralmente, scoprire, rivelare, illuminare). Il nome *apokalypsis* significa «apertura, rivelazione» e, metaforicamente, «illuminazione, istruzione, manifestazione o apparizione».

L'apocalittica è profezia espressa con un linguaggio ermetico che usa figure simboliche ed eventi, avendo come tema particolare l'*eschaton*, gli ultimi giorni. Il suo tema universale tratta di come Dio interverrà per concludere tutti gli affari degli uomini, per giudicare i suoi nemici e stabilire il Suo Regno.

L'apocalittica sorse durante gli ultimi tempi dell'Antico Testamento. È, come afferma H.H. Rowley, «figlia della profezia». La profezia tende a convergere nell'apocalittica. L'apocalittica si sviluppò, infatti, dalla profezia quando la vita diventò sempre più difficile per il popolo di Israele. Essa, infatti, fiorisce in tempi di crisi nazionale o comunitaria.⁴²¹

⁴²⁰ *Faith of Israel*, p. 200.

⁴²¹ Cf. Leon Morris, *Apocalyptic*, (Grand Rapids, Mich.: William Eerdmans Publishing Company, 1972), p. 25.

La profezia si tinge di apocalittica molto presto. Vi sono infatti, aspetti apocalittici negli annunci profetici del tipo «il giorno dell'Eterno», già nel 760 a.C.⁴²²

Isaia intinge la sua penna nel simbolismo apocalittico in Is. 24-27, un passo a volte conosciuto come l'apocalisse di Isaia.⁴²³ Gioele, che può anche essere datato verso il 586, in 2:28-3:3, comprova la facilità con cui la profezia converge nell'apocalittica.

Tuttavia, fu durante l'esilio e subito dopo, fino al secondo secolo dell'era cristiana, che l'apocalittica pervenne alla sua più alta espressione sia negli scritti canonici che extracanonici.⁴²⁴ L'apocalittica extracanonica, in contrasto con quella biblica, tendeva a esasperare gli aspetti simbolici e fantastici finendo sovente col non porre alcun limite all'immaginazione dell'autore.

Vi è un legame tra apocalittica ed il movimento sapienziale, pur se, in realtà, alla loro apparizione essi erano molto diversi. Daniele, per esempio, rappresenta la sapienza sia nella formazione che nella posizione (Dan. 1:3; 2:48; 5:11) e la stessa combinazione di sapienza ed apocalittica, appare in alcuni scritti extracanonici quali *1 Enoch* e *l'Apocalisse di Enoch*.⁴²⁵

Pur se l'apocalittica è difficile da definire, le sue caratteristiche principali possono essere facilmente notate. Alcune di queste segnano una differenza dalla profezia pur se mostrano un certo rapporto tra profezia ed apocalittica. La visione è la caratteristica dell'apocalittica, mentre il fenomeno uditivo è più caratteristico della profezia. Il profeta comunica la parola dell'Eterno che ode; lo scrittore apocalittico descrive la visione che vede.⁴²⁶

Tuttavia, l'apocalittica non è così interessata all'etica quanto la profezia. Il suo messaggio non è per le masse come la parola profetica, ma per il rimanente scelto, l'eletto vittorioso. Non vi è un « vangelo » nell'apocalisse, nessun richiamo al pentimento, nessuna promessa di perdono e riconciliazione. I simboli, abbiamo già notato, sono una caratteristica preminente dell'apocalittica. Come è caratteristica del simbolismo, i significati non sono sempre chiari a quelli fuori dalla cerchia in cui sono usati continuamente. Gli apocalittici spiegano raramente i loro simboli. Essi presumono che i loro, lettori capiranno. È possibile, suggerisce il Morris, che il ricorso apocalittico

⁴²² Cf. Stanley Brice Frost, *Old Testament Apocalyptic: Its Origin and Growth* (London: The Epworth Press, 1952), pp. 46-56.

⁴²³ *Ibid.*, p.143.

⁴²⁴ H.H.Rowley, *The Relevance of Apocalyptic: A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation* (New York: Association Press, New and Revised ed. 1963), p. 166.

⁴²⁵ Von Rad, *OT Theology*, 2:306; cf. anche Morris, *Apocalyptic*, pp. 57-58.

⁴²⁶ Cf. Morris, *Apocalyptic*, pp. 32-34.

ai simboli fosse dovuto al fatto che ciò che essi cercavano di descrivere era troppo grande per poter essere contenuto in semplici parole.⁴²⁷

La letteratura apocalittica è pervasa da una disperazione che quasi raggiunge il pessimismo. I rimedi umani non sono sufficienti. Tutto ciò riflette l'atmosfera di crisi in cui fioriva l'apocalittica. Solo Dio è sufficiente in queste circostanze; tuttavia, non c'è alcun dubbio riguardante il risultato finale perché, il trionfo di Dio è assicurato. Gli apocalittici condividono la filosofia della storia teocratica dei profeti per cui essi affermano che si può disperare di questo mondo, ma vi è sicura speranza nell'età futura; la morte potrà colpire l'individuo nell'età presente, ma la luce della resurrezione futura e della vita diviene sempre più importante (Ez. 37:1-14; Dan. 12:1-4). La storia terminerà certamente nella vittoria di Dio e del rimanente fedele.⁴²⁸

Un certo tipo di dualismo pervade l'apocalittica. Vi è sempre contrasto tra l'età presente e l'età a venire. L'età a venire non è semplicemente un'età successiva a quella presente, ma è radicalmente differente. È, letteralmente, «un nuovo cielo e una nuova terra» (fraseologia usata nell'extracanonico *1 Enoch* 45:4 e seg. e 9:16). Contrariamente all'età ripiena di male e di sofferenza del giusto, l'età a venire sarà un'epoca in cui la volontà di Dio sarà fatta.⁴²⁹ Gli apocalittici mostrano disperazione per la storia. Per i profeti, la storia era un continuo processo da cui sarebbe emerso il trionfo del giusto, ma gli apocalittici non credono più nella storia; accadrà una frattura radicale in qualche luogo lungo il percorso della storia. Gli scrittori apocalittici non hanno alcuna fiducia nella politica. «Nessun futuro degno di nota, essi pensano, potrà emergere dai normali processi storici. Qualcosa di diverso dovrà necessariamente accadere. Dio non potrà fare nient'altro con questo sistema presente o entro questo sistema. Egli dovrà solamente distruggerlo per ricostruirne uno nuovo».⁴³⁰

Pur se l'apocalittica è difficile da definire ed i limiti del suo movimento sono in qualche modo imprecisi, non vi è alcun dubbio, sullo scopo di questo tipo di scritti. Essi tendono ad incoraggiare il popolo di Dio assediato, ad ispirare fede e coraggio di fronte alla persecuzione ed al pericolo. A motivo dei foschi presagi riguardanti la società, lo scopo dell'apocalittica è quello di

⁴²⁷ *Ibid.*, pp. 34-37.

⁴²⁸ *Ibid.*, pp. 41-47.

⁴²⁹ *Ibid.*, pp.47-50

⁴³⁰ Henry McKeating, *God and the Future* (Naperville, Ill.:SCM Book Club, 1974), p.37.

confortare ed incoraggiare il giusto. Vi sarà sempre bisogno di simili scritture, particolarmente in tempo di persecuzione. Stanley Brice Frost conclude dicendo:

« L'ultima parola sarà quella che forma l'epicentro del pensiero apocalittico. In mezzo ad un mondo non più in pace o sicuro, con un futuro difficile da penetrare, con la persecuzione lanciata contro il popolo di Dio in molti paesi senza saper dove accadrà prossimamente; in un momento storico in cui tutto ciò che era stato costruito meticolosamente è stato distrutto in una notte ed i nemici, che si credevano sconfitti, sono risorti a migliaia; in questo mondo, ci ricorda l'apocalittica, c'è tuttavia giustizia, e quel tipo d'oppressione e propaganda non durerà per sempre. La verità è eterna; la vita può essere vissuta senza paura o rimpianto, senza peccato o morte e colui che persevera fino alla fine sarà salvato». ⁴³¹

L'apocalittica è difficile da comprendere per la mentalità moderna. Ciò che dobbiamo ricordare è il concetto di fede che intende esprimere. Dietro la visione minacciosa del futuro che, più si avvicina, più sembra peggiorare, scorgiamo l'Iddio che regna su tutto e la cui volontà sarà, infine, realizzata.

John Bright ha riassunto la fede apocalittica, in questi termini: «Pur se questa 'mentalità apocalittica' sembra strana, non dobbiamo dimenticare che in essa era presente una grande fede che coloro i quali persino la scherniscono, dovrebbero invece emulare. Infatti, tutto quel tragico pessimismo riguardante il mondo era, nel senso più profondo, ottimismo. In un periodo in cui lo scenario corrente dava spazio solo alla disperazione, quando la potenza del male era più forte della potenza umana, sopravviveva la fede che la vittoria di Dio sarebbe stata sicura: Dio governa la storia, Egli è l'Iddio il cui regno sta per venire. È bene che coloro i quali recitano la preghiera 'venga il Tuo Regno' come se fosse una semplice formalità senza significato, e che trovano divertente l'apocalittica, ma che tuttavia tremano ogni volta che sentono parlare dei problemi connessi alla sopravvivenza del nostro pianeta, riflettano con serietà.

L'apocalittica insiste nell'affermare che il conflitto mondiale non è di natura politica né economica ma, essenzialmente, spirituale e cosmico. Al di là di ogni conflitto terreno essa intravede un continuo combattimento tra il bene ed il male, tra la luce e le tenebre, tra l'Iddio creatore e la potenza distruttrice del Caos, che costringe gli uomini a prendere posizione. Non vi può essere neutralità. Chiunque decida per il bene, quantunque umile sia, si è schierato in favore del Regno di Dio in un combattimento decisivo. In ogni caso c'era nell'apocalittica una fede che ha indotto migliaia di uomini ad una ubbidienza fino alla morte, fiduciosi che la loro ricompensa

⁴³¹ *OT Apocalyptic*, p.258.

sarebbe stata in Dio (Dan. 12:1-4). Che tutti coloro i quali scuotono il capo si chiedano se la loro religione così raffinata abbia raggiunto le stesse vette».⁴³²

L'interpretazione dell'apocalittica crea difficoltà particolari agli occidentali così legati al letteralismo. La tendenza esegetica è quella di allegorizzare il racconto, cioè cercare di trovare significati specifici in ogni dettaglio. In tale allegorizzazione, l'immaginazione trova terreno fertile per speculazioni incontrollate. La varietà innumerevole di teorie su tribolazione, rapimento, rivelazione, millennio e Armageddon e sulle battaglie tra Gog e Magog, è una testimonianza eloquente dei limiti di tale interpretazione allegorica. L'apocalittica deve essere interpretata come le parabole, concentrando la propria attenzione sulla verità principale che intende esprimere.

Non possiamo avere alcun dubbio sul significato della apocalittica nel suo complesso: «L'Iddio onnipotente regna e il risultato finale della storia non sarà deciso a Mosca, Pechino, l'Avana o persino Washington o Londra. Il Regno di Dio non si instaurerà mediante conquiste umane — anche di uomini di chiesa — ma come risultato della vittoria conseguita sul Calvario e nella tomba vuota (Col. 2:13-15).

La teologia dell'Antico Testamento si conclude come lo stesso Antico Testamento, con uno sguardo al futuro. Le fondamenta stabili e profonde sono state poste. La loro forma si può intravedere nelle superstrutture erette su di esse. Vi furono anni silenziosi tra Malachia e Matteo, tuttavia, questi secoli silenziosi sono stati pervasi dall'ammonizione e dalla promessa dell'ultimo libro dell'Antico Testamento secondo l'ordine delle nostre Bibbie: «Ricordatevi della Legge di Mosè, mio servo, al quale io diedi in Horeb, per tutto Israele, leggi e prescrizioni. Ecco, io vi mando Elia, il profeta, prima che venga il giorno dell'Eterno, giorno grande e spaventevole. Egli riconurrà il cuore dei padri verso i figlioli, e il cuore dei figlioli verso i padri, ond'io, venendo, non abbia a colpire il paese di sterminio (Mal. 4:4-6).

⁴³² *Kingdom of God*, p.169.