



COLLANA DI TEOLOGIA

GRAZIA, FEDE & SANTITÀ

H. RAY DUNNING

VOLUME I



H. Ray Dunning

Grazia, Fede & Santità

Volume I

Traduzione di Giovanni Cereda

Casa Editrice Nazarena

Copertina di Jean Carlos Lourenci

Sommarrio

Sommario	3
Preambolo	4
Prefazione.....	6
Ringraziamenti	13
Parte I Prolegomena.....	15
Capitolo 1 Natura e Scopo Della Teologia	16
Capitolo 2 Le Fonti della Teologia: La Bibbia.....	42
Capitolo 3 Fonti della Teologia: Tradizione, Ragione ed Esperienza.....	61
Parte II La nostra conoscenza di Dio	77
Capitolo 4 La Rivelazione: Suo significato e Necessità	78
Capitolo 5 La Rivelazione: Un Approccio Wesleyano	117

Preambolo

Vi è chi, in modo critico, afferma che la "Chiesa si stia reggendo sulle sue ultime gambe". Pur essendo un commento negativo, rappresenta un'analisi esatta della realtà. Alla Chiesa, in ogni generazione, è richiesta la trasmissione del Vangelo affidatele, la vitalità spirituale sperimentata, la Grazia ricevuta e la potenza della lode insieme alla comprensione teologica ereditata. La chiesa, naturalmente, appartiene a Cristo ed Egli ha promesso "edificherò la mia Chiesa" (Mt.16:18). Soltanto Lui può perdonare i peccatori penitenti e dare nuova vita a coloro che sono morti nelle trasgressioni e nei peccati, purificando pienamente coloro i quali sono consacrati alla Sua volontà, dando potenza a tutti coloro che desiderano servire nel Suo nome. La Chiesa, inoltre, mediante l'evangelismo, il servizio, il culto e l'istruzione può essere strumento di ampliamento del Regno di Dio.

Comprensione ed intuizione teologica sono necessario per un fedele discepolato ed un servizio efficace. La fede della Chiesa deve essere conosciuta e comunicata continuamente in ogni contesto contemporaneo. Questo volume intende raggiungere tale scopo. Per circa mezzo secolo la Teologia Sistemática monumentale, in três volumi, del Dr. H. Orton Wiley, intitolata Christian Theology, è stata al servizio della Chiesa e della sua ampia componente arminiana/wesleyana e continuerà ad essere preziosa. Questa espressione teologica sistemática prende in considerazione gli sviluppi recenti nel pensiero cristiano e nella conoscenza biblica e rafforza la testimonianza di santità.

I dati sui quali la Chiesa edifica la propria comprensione teologica sono quelli offerti dalla Scrittura e debitamente interpretati. La storia e l'esperienza cristiana hanno arricchito e raffinato le formulazioni della Chiesa sotto la guida e la direzione dello Spirito. Il risultante corpo di affermazioni dottrinali deve essere costantemente controllato dai chiari insegnamenti biblici. E' imperativo che le asserzioni teologiche siano espresse nelle forme linguistiche e di pensiero di ogni nuova generazione se si vuole nutrire e sostenere la vita della Chiesa. Pur se le verità cristiane rimangono costanti, muta il modo in cui esse vengono presentate ed i mezzi di comprensione devono essere attuali per acquisire la giusta rilevanza. E' questo lo sforzo più importante di ogni opera teologica della Chiesa. Alla luce di queste considerazioni, il Comitato Editoriale della Casa Editrice Nazarena, con l'approvazione del Consiglio dei Sovrintendenti Generali, ha dato incarico al Dr.H.Ray Dunning di produrre una Teologia Sistemática nella tradizione wesleyana fedele ai requisiti dottrinali della Chiesa del Nazareno, cosciente 'del' ed 'in' dialogo con il pensiero

teologico, filosofico, psicologico e culturale contemporaneo.

Il Dr. Ray Dunning è ben preparato per questo arduo compito. Da lungo tempo nella Chiesa del Nazareno, è leale verso la chiesa in cui è Anziano ordinato e dove ha svolto compiti pastorali, di predicazione della Parola oltre che di scrittore ben preparato negli studi teologici. Laureatosi al Nazarene Theological Seminary, ha ricevuto il Ph.D. in Religione dalla Vanderbilt University specializzandosi in teologia, con studi particolari in filosofia. Per circa 20 anni ha affinato il proprio acume teologico insegnando nella Divisione di Religione e Filosofia al Trevecca Nazarene College dove, attualmente, è responsabile del Dipartimento di Religione e Filosofia. La qualità spirituale della sua vita è pari alla sua competenza teologica.

La Chiesa del Nazareno è dedicata alla proclamazione della vita di Santità e alla dottrina ed esperienza dell'intera santificazione nella predicazione, nell'insegnamento e nella vita quotidiana. Questo volume intende raggiungere questi stessi fini.

Un comitato consultivo, composto da persone qualificate a svolgere tale compito, sia per una preparazione specifica che per anni di studio e servizio nella chiesa, oltre che per una chiara consacrazione cristiana, ha preparato questa edizione. In un lavoro di questo genere, non ogni affermazione sarà condivisa da tutti i lettori. I principi di fede, però, sono scritturali e dottrinalmente validi e coerenti con la tradizione wesleyana. Le parole del Dr. Phineas Bresee, in questo caso, sono veramente appropriate: "Unità nelle cose essenziali, libertà in quelle non essenziali e in tutte le cose carità".

E" con grande gioia che raccomandiamo Grazia, Fede e Santità ai lettori competenti pregando affinché il suo studio apporti lode a Colui che ha dato liberamente il proprio Figlio per la nostra salvezza e ci ha inviato il Suo Spirito per guidarci in tutta la verità.

Il Consiglio dei Sovrintendenti Generali

Eugene L.Stowe

Charles H.Strickland

William M.Greathouse

Jerald D.Johnson

John A.Knight

Raymond W. Hurn

Prefazione

La teologia è il tentativo di fornire una formulazione razionale delle fede cristiana. Sfortunatamente, molti cristiani, seppur sinceri, credono che sia un lusso di cui poter fare a meno. Invece, piuttosto che un lusso, costituisce un compito inevitabile da cui, nessuno, ministro o laico, può esimersi. Non appena si citano le parole della Scrittura si è già coinvolti nel fare teologia. La stessa scelta di una traduzione della Bibbia, è il riflesso di un certo teologizzare poiché, ogni traduzione implica una interpretazione. Nessuna lingua, infatti, può essere facilmente resa in un'altra e la semplice selezione del passo da leggere o dell'ordine dei testi da seguire, riflette un, seppur minimo, giudizio teologico. Non si dovrebbe discutere tra il fare o non fare teologia, ma, piuttosto, tra una teologia buona o scadente, adeguata o no. Confrontati da questa inevitabilità, non facciamo altro che usare il buon senso nel produrre ogni possibile sforzo per portare avanti tale compito in modo responsabile. Fare teologia è tanto importante per la vita della chiesa quanto inevitabile perché essa è, almeno lo speriamo, più di una semplice pratica. Le sue decisioni devono, perciò, essere prese sulla base della comprensione teologica più che di quella pragmatica o, secondo valori secolari prevalenti. I pronunciamenti della chiesa, adeguati alla propria missione, dovrebbero essere il più possibile corretti dal punto di vista teologico. Il ministro che dichiara, "questa può anche non essere buona teologia ma la propago ugualmente," tradisce l'ingiunzione biblica a predicare la sana dottrina. Senza la guida della teologia, la religione può degenerare in un "confuso sentimentalismo" privo di un contenuto definibile o di implicazioni morali. Compito della chiesa è la proclamazione e senza un continuo dialogo tra pulpito e leggio, tale proclamazione può perdere il suo carattere essenziale e distintivo. Tutta la chiesa deve essere, allora, coinvolta nel fare teologia e non semplicemente pochi esperti isolati, posti ad una distanza di sicurezza, dalla vita del mondo reale.

Una delle maggiori obiezioni alla teologia è che essa appare, ai molti, come un offuscamento del semplice Vangelo. Ai non esperti, la terminologia tecnica usata dai teologi oscura completamente il messaggio rivolto alle persone comuni. L'errore di questo tipo di ragionamento è illustrato in una storia raccontata da R.C. Sproul sull'incontro tra un teologo e un astronomo. L'astronomo diceva al teologo: "Non capisco perché voi teologi disputate così tanto su temi quali il supralapsismo e la predestinazione, tra la comunicabilità o l'incomunicabilità degli attributi di Dio, tra la Grazia infusa o imputata o altre simili cose. Secondo me il cristianesimo è semplice; è la regola d'oro 'fai agli altri

quello che vorresti fosse fatto a te.' Il teologo di rimando rispose: 'Capisco ciò che intendi dire. Anch'io mi perdo nelle vostre discussioni sull'esplosione di una Nova, sull'espansione degli Universi, sulle teorie dell'entropia e sulle perturbazioni astronomiche. Per me, l'astronomia è semplicemente 'luccica,luccica, piccola stella'.'¹

Jack Rogers ha un'intuizione originale riguardante la natura della Scrittura e la sua relazione con colui che cerca la verità, seppur impreparato. Afferma l'esistenza di due livelli di materiale presente nella Scrittura. Il primo livello, centrale, è il messaggio salvifico del Vangelo. Tale livello è aperto a tutti coloro che riescono a leggere o che ascoltano la semplice storia della buona creazione di Dio, della caduta dell'uomo peccatore, della vita nella Grazia in Cristo, della morte, della risurrezione e della nostra salvezza. Si accoglie questo messaggio centrale per fede. Tuttavia, attorno al centro, vi è un materiale di sostegno la cui comprensione è difficile ed è soggetta a varie interpretazioni. Questo materiale deve esser studiato con l'aiuto di esperti biblici ed esegeti ben preparati.²

Cristiani conservatori spesso si pongono domande tali da indurre a ridefinire la propria teologia. Una comprensione della natura della teologia, come esposta nel primo capitolo di questa opera, dovrebbe chiarire le incomprensioni che sottostanno a questa forma di preoccupazione. Il carattere dinamico della storia, il fluire del linguaggio, lo scenario culturale mutevole, come lo sviluppo della ricerca filosofica, rendono necessario il tentativo, in ogni generazione, di riscoprire il significato contemporaneo della propria fede. Come afferma Karl Barth, "Nella scienza della dogmatica, la chiesa trae le proprie conclusioni secondo il livello della propria conoscenza in tempi diversi,"³ ed anche recentemente, un'ampia rinascita teologica ha sospinto il mondo verso una nuova era. Inoltre, il metodo qui suggerito è considerevolmente diverso dal modo in cui la teologia sistematica è stata trattata nella tradizione wesleyana. Un simile impegno teologico è stato esposto, solitamente, in forma di compendio.

Da circa 45 anni, l'opera teologica fondamentale nel contesto denominazionale da cui emerge questo lavoro, è stata la *Christian Theology* [Teologia Cristiana] di H.Orton Wiley, ritenuta un punto di riferimento importante per i teologi della Chiesa del Nazareno e per altri nell'ambito wesleyano. Lo stesso autore, tuttavia, seppur in modo implicito, ha posto nel programma teologico della chiesa l'esigenza di una continua ricerca della verità. Nella sua prefazione ha, infatti, affermato che nei 20 anni necessari al completamento del

¹ "Right Now Counts Forever," in *The Necessity of Systematic Theology*, ed. JOHN JEFFERSON DAVIS (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), 16-17.

² *Confessions of a Conservative Evangelical* (Philadelphia: Westminster Press, 1974), 62.

³ *Dogmatics in Outline*, trad. G.T. THOMSON (London: SCM Press, 1960), 11.

compito assegnategli, “scoprivo continuamente delle nuove verità.”⁴ Inoltre, egli ha spiegato che il suo scopo era “di rivedere il campo della teologia.” Gli ultimi 45 anni sono stati pieni di vigorosa attività teologica ed i teologi della chiesa, debbono tenerne conto in maniera responsabile.

La teologia è dialogo; inoltre, la fede cristiana, per sua natura, ingloba molte tradizioni. Il tentativo di comprendere la vera fede deve impegnare il teologo in una forma di dialogo non soltanto con la propria tradizione ma anche con quella altrui. In realtà, ogni denominazione, probabilmente, riflette tradizioni diverse che concordano su determinati concetti principali pur presentando diversità significative in altri punti.⁵ Rifiutare di ascoltare ciò che gli altri dicono, non è soltanto una forma di snobismo ma anche di oscurantismo. W.T. Purkiser, nell'editoriale dell'*Herald of Holiness*, trattando questo tema, ha ben concluso dicendo che “l'oscurantismo non è l'ortodossia.”⁶ Si può citare da un pensatore senza essere necessariamente d'accordo con ciò che dice. In questa prospettiva, dialogheremo con uomini quali K. Barth, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Helmuth Thielicke, G. C. Berkouwer e numerosi altri rappresentanti recenti di un secolo che ha avuto, probabilmente, (oppure ha ancora) più studiosi competenti nelle scienze teologiche di tutti i secoli precedenti. Chi è consacrato a Colui che ha dichiarato “Io sono la verità” (Gv.14:6) non ha alcun motivo di evitare la verità in qualsiasi luogo essa si trovi. Soltanto agendo così si potrà evitare di rimanere teologicamente involuti impedendo a presupposti teologici di diventare pregiudizi a scapito della credibilità e del progresso. In un'era in cui così tante persone nel movimento wesleyano leggono e sono influenzate da scritti religiosi popolari che divergono da alcuni concetti teologici basilari del movimento di santità, vi è un bisogno disperato di offrire a questo segmento di cristianità una trattazione sistematica della propria prospettiva teologica; il nostro testo si pone questa finalità.

Inoltre, è giusto spendere poche parole per spiegare il motivo della scelta del titolo di questa teologia. L'intenzione e lo schema seguito sono wesleyani. Wesley affermava l'esistenza di tre dottrine fondamentali che danno forma all'*ordo salutis*, fulcro di ogni sua opera teologica: 1) Il peccato originale; 2) la giustificazione per fede; 3) la santificazione per fede.⁷ L'invadenza del peccato originale, che ha infettato l'intera esistenza umana, è contrastata dalla presenza altrettanto invadente della grazia preveniente – perciò dalla

⁴ (Kansas City: Beacon Hill Press, 1940-43), 1:3. Poiché, in questa opera, entreremo in dialogo con le affermazioni di Wiley abbrevieremo molti riferimenti nel corpo del testo, più che nelle note, in CT.

⁵ Uno studio attento di TIMOTHY L. SMITH, *Called Unto Holiness*, vol. I (Kansas City: Nazarene Publishing House, 1962) evidenzierà le caratteristiche peculiari delle varie tradizioni presenti nella Chiesa del Nazareno.

⁶ Aug. 12, 1964, 11-12.

⁷ *Explanatory Notes upon the New Testament* (London: Epworth Press, 1954), su Rm. 12:6; *The Works of John Wesley*, 14 voll. (London: Wesleyan Methodist Book Room, 1872; reprint, Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1978), 6: 509; 7: 284, 313; et al.

fede - ed il risultato divinamente inteso dell'opera salvifica di Dio è la santificazione. La giustificazione è la radice della religione e la santità è il frutto, “la religione stessa,” cioè la santità. Grazia, fede e santità racchiudono l'intero spettro dello *ordo salutis* wesleyano e, quindi, l'intero quadro della sua teologia. I su citati tre elementi fanno da substrato a tutta l'opera.

L'organizzazione di una teologia sistematica è un problema teologico. Abbiamo provato ad adattare la struttura tradizionale trinitaria non solo per adeguare le varie dottrine all'auto-rivelazione di Dio a cui esse sono propriamente legate, ma anche perché essa ci sembra teologicamente valida per una corretta comprensione della natura della teologia (v. cap. I). L'ordine in cui viene posta una dottrina è anche un argomento di valutazione teologica e sarà indubbiamente impossibile soddisfare, a questo punto, ogni teologo. Cercheremo di dare ampia giustificazione a quei punti presumibilmente discutibili.

Due dottrine meritano una sottolineatura particolare: l'escatologia e l'antropologia. Il metodo tradizionale di trattare la dottrina degli *Ultimissimi* era quello di sistamarla alla fine, quasi fosse un'appendice. Sviluppi, sia di teologia biblica che sistematica, hanno dimostrato come l'escatologia non sia un'aggiunta alla teologia ma una verità che si trova sparsa in ogni fibra dell'intero sistema. Quasi ogni dottrina maggiore ha un aspetto escatologico. In risposta a questo metodo interpretativo, eviteremo di avere una sezione staccata dell'escatologia cristiana ma evidenzieremo la dimensione escatologica di tutta l'opera. Anche in questo caso, alcune decisioni non soddisferanno tutti. Il movimento di santità ha normalmente evitato ogni forma di speculazione escatologica ma questo è un argomento a parte. Gli Articoli di Fede della Chiesa del Nazareno non privilegiano una determinata dottrina degli eventi finali. Rispettando questo atteggiamento wesleyano, limiteremo la nostra trattazione della teologia speculativa ad un'appendice senza trarre delle conclusioni di carattere normativo. Sarà, perciò, un approccio di tipo descrittivo, che, tuttavia, non escluderà giudizi critici e personali. L'ambiguità di questo approccio sembra giustificato sia dal punto di vista teologico che biblico.

L'antropologia cristiana sarà discussa seguendo lo stesso schema. In ambito di studio prettamente teologico, sarebbe inappropriato sviluppare uno studio sull'uomo che non sia un'antropologia teologica. La visione cristiana dell'uomo è, infatti, una componente essenziale di determinate dottrine quali la rivelazione, il peccato, la salvezza e sarà, perciò, elaborata in modo più ampio insieme a questi grandi temi.

Una teologia sistematica, che si prefigge di chiarire la comprensione dei principi metodologici, dovrà utilizzare, come veicoli espressivi, determinati modelli filosofici. Il teologo sistematico, nel caso in cui alcuni di essi siano superati e sostituiti da altri più

adeguati, privilegerà quegli strumenti filosofici contemporanei più recenti e disponibili. Volendo chiaramente palesare la mia posizione a tal riguardo, ho fatto ricorso al modello relazionale ontologico in contrasto a quello sostanziale, un residuo della metafisica aristotelica che distingue ancora tra sostanza (ciò che sostiene o sottostà alla qualità) ed accidente. L'antica metafisica considerava la sostanza "un'entità identica e continuativa nel tempo che non muta per se stessa ma che possiede proprietà mutevoli o attributi. Essa è indipendente - è ciò che "sta" in se stessa. E' "auto-esistente"⁸ Cartesio, perciò, poteva affermare con naturalezza, secondo la propria auto-comprensione del pensiero, che egli doveva essere "una cosa pensante." Il motivo per cui tale filosofia persiste ancora oggi tenacemente, è da ricercare nella sua congenialità col senso comune di pensare, ed, infatti, il nostro linguaggio è intriso di pensiero sostanziale. Come afferma Bertrand Russell, " 'la sostanza' rappresenta, brevemente, un errore metafisico causato dal trasferimento della struttura linguistica, composta da un soggetto ed un predicato, alla struttura mondana."⁹

Ma, come sottolinea W.T. Jones, "qualsiasi tentativo di interpretare la realtà in modo sostanziale conduce ad un dilemma senza speranza. Per esempio, c'è soltanto una sostanza o molte ? Qualsiasi risposta è insoddisfacente. Infatti, se vi è soltanto una sostanza, è impossibile spiegare la diversità facilmente constatabile. Se vi sono molte sostanze, sembra impossibile che esse possano relazionarsi tra di loro in modo significativo."¹⁰ Inoltre, è impossibile spiegare il mutamento reale quando si usa il modello concettuale della sostanza. Il significato del termine rende, inevitabilmente, il mutamento un accidente e, in definitiva, qualcosa di irrilevante. Con il sorgere della filosofia moderna ed il suo orientamento esperienziale, è divenuto palese (Hume e Kant) come la sostanza non sia un oggetto dell'esperienza e, quindi, qualcosa da sospettare se non da rifiutare apertamente. Molti filosofi sono giunti alla conclusione che il fine propostosi dal concetto di sostanza sia più facilmente raggiungibile ricorrendo a quello relazionale. L'io, per esempio, è "autocoscienza di sé" nell'ambito della relazione col "non-io." "L'io e l'oggetto non sono entità distinte, immutabili, che si confrontano vicendevolmente in un abisso epistemologico e metafisico. L'io e l'oggetto sono strutture che sorgono dall'esperienza. Non vi è oggetto senza l'io, e nessun "io" senza "oggetto."¹¹

I termini *relazione*, *relazionale*, e *rapporto*, quando usati in senso ontologico come avviene in questa opera, sono termini ambigui che necessitano un chiarimento. Secondo

⁸ W.T. JONES, *Kant and the 19th Century* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 111.

⁹ *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, a Clarion Book, 1967), 202.

¹⁰ *The 20th Century to Wittgenstein and Sartre* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 46.

¹¹ Ibid., 113.

la terminologia della logica contemporanea, vi sono “relazioni interne” ed “esterne.”¹² Nel primo caso, tali relazioni sono inseparabili dall'essenza di una cosa. Nel caso in cui le proprietà che partecipano del carattere delle relazioni interne siano assenti, l'oggetto in questione non è più ciò che era ma diviene qualcosa'altro. Riguardo alle relazioni esterne, tali proprietà sono accidentali all'essere proprio di un oggetto. Un buon esempio è quello di due mattoni posti l'uno accanto all'altro. Se uno viene rimosso, l'altro rimane pur sempre un mattone. La sua presenza non è essenziale all'altro mattone per rimanere tale. Nel nostro caso, presumiamo che l'essenza umana sia costituita dalla sua relazione con Dio, cioè da una relazione interna. Se fosse esterna soltanto, l'uomo sarebbe ancora un essere indipendente da Dio ed il suo carattere religioso soltanto un accidente al suo essere, qualcosa che la storia del pensiero cristiano ha generalmente negato eccetto che per pochi casi estremi. L'ambiguità dei termini si evidenzia, teologicamente, in discussioni riguardanti la giustificazione e la santificazione. La giustificazione è un mutamento relazionale in senso esteriore (non cambia l'uomo ma la relazione) mentre la santificazione intende un cambiamento relazionale in senso interiore (la persona è realmente cambiata a motivo di questo mutamento relazionale). Pur se viene adoperata la stessa terminologia, il significato è alquanto diverso. Quando non viene notata la distinzione tra relazioni interne ed esterne è facile concludere che l'ontologia relazionale sia una forma di pelagianesimo che non dà spazio ad una reale santificazione. Invece, quando la si interpreta in termini filosofici corretti, adoperando schemi logici attuali, essa assume i giusti contorni. Come abbiamo già detto, il linguaggio tende alla sostanzialità. Ciò è particolarmente vero quando si ricorre a metafore, molto abbondanti nella Scrittura. E' un “errore categoriale,” tuttavia, interpretare queste figure retoriche in modo letterale/sostanziale. Una lettura attenta delle forme espressive bibliche richiede un modo di pensare di tipo relazionale. Douglas John Hall, spiegando il motivo per cui Lutero abbandonò la categoria di pensiero sostanziale della teologia cattolico-romana, afferma che la “spiegazione più plausibile” risiede, fondamentalmente “nel carattere relazionale della testimonianza dell'intera Bibbia;” inoltre, “intuitivamente...egli comprese che le categorie principali della fede ebraico-cristiana sono tutte di tipo relazionale.”¹³ Anche la teologia, in seguito, riuscì a comprendere (cfr. cap. 7 sulla Trinità), come i termini usati per designare la Trinità siano relazionali: Padre, Figlio e Spirito (spesso Spirito di...) devono essere compresi nel senso che riflettono delle relazioni interne all'essere di Dio. Grandi termini teologici, riferiti alla relazione umano-divina sono stati sempre compresi in questo

¹² Vd. RICHARD RORTY, “Relation, Internal and External,” in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Co. and Free Press, 1967), voll. 7-8.

¹³ *Imaging God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986), 99.

modo: per esempio, Signore, discepolo, patto, grazia, espiatione, amore, elezione, fede, peccato, giustificazione, speranza, giudizio e così via.. E' interessante notare come l'uso del termine "carnale," ampiamente adoperato nel movimento di Santità, sia sempre di tipo aggettivale nel N.T. Il termine "carnalità," non è mai inteso in senso sostanziale, favorendo, invece, il significato di "azione o persone e disposizioni in una relazione da evitare."

Alla luce delle suddette distinzioni filosofiche tra la relazione interna ed esterna, W. T. Purkiser scrive: "Nel vero teismo, ogni relazione tra Dio e le persone umane, una relazione del tipo io-Tu, è una relazione interna: cioè, i tralci nella vite, le membra nel corpo. E' proprio la relazione tra i tralci e la vite, tra le membra ed il corpo che li rende ciò che veramente sono, che dà loro il carattere specifico spirituale-morale. Cambiando tale relazione, la loro natura muta come avviene quando si passa dall'estraneità alla riconciliazione. Chi può mai supporre che la riconciliazione con Dio non alteri radicalmente la persona riconciliata ?"¹⁴

Alcuni scrittori nel movimento di Santità adoperano il termine "sostanza" con una connotazione differente dall'uso filosofico classico. Essi credono che il termine "sostanza" significhi, fondamentalmente, "l'essenza" di qualcosa. Per esempio, "la sostanza" di un argomento che non intende alcuna forma di "cosificazione." Per questo motivo, si può obiettare che il contrasto tra visione sostanziale e relazionale sia una falsa dicotomia.¹⁵ Tuttavia, poiché questo è un uso secondario e non classico, il termine offre un'immagine statica quando viene pronunciato senza un'ulteriore specificazione. Ecco la ragione per cui, credo che dovremmo tralasciare l'uso di questo termine per evitare ogni possibile fraintendimento al lettore moderno.

¹⁴ Lettera personale, Ott. 2, 1986. Sono debitore al Dr. Purkiser per l'aiuto e il sostegno nell'articolazione di questa comprensione del mio modello teologico.

¹⁵ Vd. RICHARD S. TAYLOR, *Exploring Christian Holiness*, vol. 3, *The Theological Formulation* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1985). L'uso adattato del termine in questo volume mi fu spiegato dall'autore durante una conversazione privata.

Ringraziamenti

Non rimane altro da fare che ringraziare alcuni tra coloro che mi sono stati di particolare aiuto in questo arduo progetto. In primo luogo, desidero pubblicamente riconoscere la generosità del Trevecca Nazarene College, il cui consiglio amministrativo mi è stato di grande sostegno offrendomi un ambiente ideale ed il tempo libero per poter realizzare ciò che, altrimenti, sarebbe stato un compito impossibile. Sono profondamente debitore al Dr. W. M. Greathouse che, per molti anni, è stato mio compagno di conversazioni teologiche oltre che amico e consigliere. Mi ha fornito un aiuto smisurato per districarmi tra argomenti delicati facendomi notare ciò che, ancora, non avevo adeguatamente studiato. La sua abilità nel far coesistere l'attività frenetica di Sovrintendente Generale con lo studio costante, requisito fondamentale per una chiara integrità teologica, mi stupisce ancora.

I miei colleghi del dipartimento di Religione e Filosofia a Trevecca, sono stati una grande fonte di incoraggiamento ed aiuto. Il Dr. Hal A. Cauthron mi ha assistito nell'area delle lingue bibliche, dove la mia competenza è minima, come nell'ambito della teologia biblica. Il Dr. Craig Keen, il cui orientamento teologico era diverso dal mio, ha ancor più arricchito i miei concetti con le sue osservazioni. Il Dr. D. Dunnington ed il sig. Joe Bowers hanno cercato di ancorare i miei "piedi a terra" con argomentazioni concrete. L'amicizia ed il sostegno di questi uomini sono stati una continua fonte di energia.

Un ringraziamento va anche al comitato stabilito dalla Chiesa per la lettura del manoscritto e per i commenti: Il Dr. John A. Knight, il Dr. W. T. Purkiser, A. Elwood Sanner, e Richard S. Taylor. Questi hanno vigorosamente interagito con il manoscritto. Le nostre discussioni hanno avuto come risultato una più chiara e convinta affermazione di quanto non sarebbe mai stato possibile, pur se essi non sono responsabili del contenuto.

Un certo numero di colleghi, negli istituti scolastici nazareni, ha letto parti del manoscritto secondo la propria area di specializzazione offrendo dei validissimi suggerimenti. Sono certo che useranno questo testo se lo riterranno un valido contributo alla Chiesa ed utile ai loro studenti. Al di fuori del movimento di Santità c'è chi ha dimostrato considerevole interesse in questo progetto che, spero, amplierà la prospettiva wesleyana nell'ambito teologico più vasto che, in questi ultimi anni, sembra aver suscitato grande interesse.

Al comitato editoriale della Chiesa del Nazareno va il mio ringraziamento per la fiducia accordatami nell'assegnarmi questo compito, come pure ringrazio sentitamente la

Casa Editrice Nazarena per il sostegno.

Voglio anche esprimere il mio apprezzamento a mia moglie e alla mia famiglia che hanno a lungo sofferto con me in questo ampio progetto. Spesso, pur se presente col corpo, la mia mente era impegnata in riflessioni teologiche che mi portavano lontano. Ma, al di sopra di ogni cosa, non posso ripagare l'Iddio che mi ha trovato e mi ha guidato a divenire parte del Suo Regno.

Nota al lettore

Fare teologia, ai giorni nostri, impone al teologo una chiara definizione della metodologia adottata per giungere ai contenuti sostanziali della sua esposizione della fede. Per questo motivo, ogni teologia contemporanea comprende una sezione di *prolegomena*. Il lettore a cui interessa soltanto il contenuto della fede cristiana senza porre molta attenzione al processo mediante cui si perviene a determinate conclusioni, può, senza danno irrimediabile, andare direttamente alla parte III del testo, iniziando la propria lettura con la Dottrina del Dio Sovrano.

Parte I

Prolegomena

Capitolo 1

Natura e Scopo Della Teologia

In questo capitolo ci proponiamo di enunciare alcune definizioni preliminari ed alcune considerazioni metodologiche. L'intenzione è di chiarire la natura di quanto intendiamo scrivere. Questa dichiarazione programmatica intende fornire le linee direttrici che saranno seguite in ogni parte dell'opera. Si darà modo, così, al lettore di conoscere anticipatamente il metodo ed i presupposti che saranno seguiti offrendogli, allo stesso tempo, uno schema logico entro cui impegnarsi in un dialogo critico con gli argomenti proposti, nel caso in cui considererà eccessivi tali limiti.¹⁶

Cos'è la teologia

In termini elementari, il significato linguistico di teologia è “Theos logos,” parola riguardante Dio. Marianne Micks ha raffinato questa semplice definizione in “riflessione disciplinata su Dio.”¹⁷ Vi può essere una consapevolezza ed una emotività irriflessa e forse un'esperienza religiosa che trascende le parole, ma quando è presente una dimensione cognitiva, come nel caso della teologia, la riflessione coinvolge categorie e concetti che sono espressi mediante parole. Nessuna comunicazione, avente un contenuto cognitivo, è possibile senza parole.¹⁸ Il buddismo Zen rifiuta la validità delle parole e, perciò, intende trasmettere l'esperienza del “satori” che va oltre le parole. La comunicazione di questa esperienza, dal maestro al discepolo, è simile al passaggio di una fiamma da una candela ad un'altra. L'incarnazione, dottrina caratteristica della fede cristiana, sfocia in una concezione diversa sia di Dio che della comunicazione. Come nell'uso normale del linguaggio, la precisione e l'adeguatezza richiedono un'attenzione particolare ai simboli linguistici usati per essere certi che essi rappresentino la realtà nel modo più accurato possibile, entro i limiti del linguaggio umano. In questa prospettiva, si può definire la natura della teologia come “studio e perfezionamento dei termini riferiti a Dio ed all'uomo rivolto a Dio (*coram Deo*).” In questo caso, l'enfasi è posta sul soggetto del linguaggio teologico: Dio ed i concetti relativi.

¹⁶ E' presupposto teologico dell'autore che la teologia richieda uno sforzo dialettico che deve essere incluso nel contesto della chiesa. Non è una disciplina autonoma per cui il teologo svolge il suo compito indipendente dalla comunità di fede; non è neanche eteronoma nel senso che alcuni teologi autorevoli o ecclesiastici impongono le loro idee su quella comunità. Ogni consenso ufficiale, per poter attecchire, deve essere il risultato di questo processo dialettico.

¹⁷ *Introduction to Theology* (New York: Seabury Press, 1967), xii.

¹⁸ Vi è una forte evidenza a favore dell'idea che sia impossibile pensare senza parole. GORDON KAUFMAN, *Systematic Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), suggerisce che imparare sia soltanto lo studio dei vocaboli: “Inizia con parole e significati che, in un certo qual modo, conosciamo e comprendiamo; si sviluppa in processi che ci insegnano a criticare quei significati che abbiamo preso per scontato e mediante i quali vi è stato ampliamento e approfondimento mentre si esplorano livelli e profondità che non avevamo ancora appreso; si sviluppa quando poniamo in relazione nozioni primitive e semplici con parole e significati più complessi e nuovi che non avevamo ancora considerato.” 3-4.

A volte si distingue tra l'uso più ampio e più ristretto del termine, riferendosi, nel secondo caso, alla dottrina di Dio quale aspetto specifico della teologia. Si presume che vi siano aspetti teologici, in senso ampio, non in relazione con Dio - ma ciò intende una contraddizione terminologica. Una proposizione che non si riferisca a Dio non può pretendere di essere un'affermazione teologica. In questo modo, la disciplina è ancor più definita o limitata di quanto, spesso, si pensi. Questa comprensione esclude determinati discorsi che non siano, prettamente, "discorsi su Dio." Esclude la storia in quanto storia, la scienza in quanto scienza, la psicologia in quanto psicologia e così via. La storia può essere un soggetto appropriato per una discussione teologica fin quando viene considerata un palcoscenico dell'attività divina. La scienza può essere inclusa fin quando, parlando del mondo, la si consideri come frutto dell'attività creatrice di Dio. Oppure, la psicologia fin tanto che si parli della natura umana in relazione al suo Creatore.

Questa restrizione implica che, come teologo, non si può pregiudicare il risultato di una ricerca storica nel nome della teologia. Un teologo non può dire ad uno scienziato quale dovrà essere il risultato dei suoi esperimenti. Non può, escluso il caso in cui si abbiano dei riflessi teologici, influenzare le scoperte in una qualsiasi disciplina, a meno che non agisca sulla base di principi di verità intrinseci alla disciplina stessa. Questo limite costituisce, inoltre, un'implicita asserzione della natura della rivelazione che sarà in seguito meglio definita.

Come già notato, la teologia implica non soltanto un "parlare" su Dio ma anche dell'uomo in relazione a Dio. Questa comprensione fu particolarmente sottolineata nell'opera teologica di Martin Lutero e Giovanni Calvino, i riformatori protestanti, che nei loro scritti insistettero nell'affermare che esiste un doppio soggetto in teologia: Dio e l'uomo. Entrambi non possono essere conosciuti appieno se non in reciproca relazione.¹⁹ Ciò suggerisce che un'analisi non teologica della realtà umana non può mai essere soddisfacente dal punto di vista teologico, poiché lo psicologo o l'antropologo o il sociologo non possono mai discutere dell'uomo nella sua natura decaduta fin quando non prendono in considerazione la relazione dell'uomo a Dio, cioè fin quando non divengono teologi.²⁰ Questo carattere ristretto della teologia può essere illustrato con un riferimento al nucleo centrale della fede cristiana: la risurrezione di Cristo. "Gesù risorse dai morti" non è, strettamente parlando, un'affermazione teologica. E' una proposizione storica soggetta ai metodi della critica storica. Come ogni evento storico è passibile di conferma o rifiuto.

¹⁹ Ciò ha conseguenze significative sulla natura della nostra conoscenza di Dio che sarà trattata nella II parte di questa opera.

²⁰ Cf. JOHN CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, trans. HENRY BEVERIDGE (London: James Clarke and Co., 1949), vol. I, sez. 1, art.1 (da ora in poi, I.1.1)

Ciò non significa che non sia rilevante per la teologia, ma in se stessa non è, propriamente, un enunciato teologico. E' interessante notare come il NT stesso sia, normalmente, cauto nel proclamare che "Dio" ha risuscitato Gesù dai morti "poiché è una definizione teologica."²¹ Per esempio. Gn. 1:1 non è tanto una proclamazione cosmologica riguardante l'inizio del mondo, quanto un'affermazione teologica che "nel principio Dio creò il mondo." Questa comprensione illumina ancor più il fatto che la Bibbia è un libro teologico dall'inizio alla fine. In seguito, vedremo che ciò è un principio ermeneutico importante per una valida esegesi del testo biblico.²² Le proposizioni teologiche, come abbiamo già affermato, non possono essere confermate o negate empiricamente.²³ Questa verità sconcertante è stata proposta fortemente dalla disciplina contemporanea della filosofia del linguaggio. Mediante l'analisi del linguaggio e dei suoi usi, tale approccio alla disciplina filosofica ci ha sospinti ad una maggiore attenzione al nostro uso, a volte superficiale, del linguaggio, costringendoci a valutare il modo in cui il linguaggio teologico funziona veramente. Non bisogna per forza accettare le conclusioni di alcuni filosofi del linguaggio religioso per riconoscere come le loro definizioni della natura del linguaggio siano ampiamente esatte. Così pure le definizioni teologiche poiché trattano dei significati fondamentali, non sono soggette ai metodi normali di convalida scientifica.²⁴ Tuttavia, in un certo senso, proposizioni teologiche possono essere sbagliate non in o per se stesse, ma perché intendono una determinata interpretazione di eventi storici. Cioè, se si dimostrasse, in modo conclusivo, che un evento di rivelazione significativo come, per esempio, la risurrezione, non fosse mai avvenuto, ciò metterebbe decisamente in dubbio la validità del significato teologico di quell'evento incorporato in definizioni teologiche.²⁵ La posizione qui suggerita si pone tra due estremi. Uno è il pensiero di persone quali Rudolf Bultmann che considerano cruciale soltanto la fede inclusa nell'interpretazione di un dato evento storico.²⁶ All'altro estremo, vi è la tendenza fondamentalista a credere che l'aver stabilito la

²¹ Cf. At. 2.24; 3.15; 10.40; Rm. 4.25; 10.9; Ef. 1: 20. Pur se vi sono modi diversi di dirlo, l'enfasi sulla risurrezione di Dio + sempre chiara e centrale.

²² W.T. PURKISER, RICHARD S. TAYLOR, in *God, Man and Salvation* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City), afferma: Il dibattito tra 'scienza' e 'Bibbia' spesso non tiene conto che l'interesse delle Scritture è teologico e non cosmologico." 60.

²³ JOHN HICK ha proposto una verifica escatologica di natura quasi empirica. Questa, tuttavia, non altera la situazione riguardante la verifica presente.

²⁴ Ciò non significa che definizioni teologiche siano assurde o che non vi sia possibilità di disaccordo su argomenti religiosi. Persino A.J. AYER, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Publications, n.d.), riconosce, a certe condizioni, tale possibilità - vedi oltre "The Norm of Systematic Theology"

²⁵ Parlando della visione di Paolo sulla via di Damasco, I. HOWARD MARSHALL distingueva tra le dimensioni storiche e teologiche del racconto. Il primo caso è "in principio, aperto allo studio storico," ma "non è possibile provare con il metodo storico se questo sia, in realtà, ciò che era realmente accaduto, cioè una reale apparizione del Signore Gesù risorto." Concludeva, tuttavia, affermando che "se si potesse provare storicamente che Paolo non ha mai compiuto quel viaggio e non ha mai avuto visioni, la problematica teologica avrebbe automaticamente una risposta negativa: Paolo non vide mai il Signore risorto." *Biblical Inspiration* (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1982) 58-59.

²⁶ Cf. RUDOLF BULTMANN, et al., *Kerygma and Myth*, ed. HANS WERNER BARTSCH (New York: Harper and Bros.,

storicità di un evento rivelatorio provi la sua verità teologica.²⁷ Nel primo caso non importa tanto se Gesù sia mai vissuto. Il secondo approccio manca di riconoscere la natura essenziale della teologia e del suo oggetto e, perciò, riflette una teoria razionalista della conoscenza oppure, riduce la teologia a storia. La verità sta tra questi due poli. L'evento della risurrezione è certamente qualcosa che cambia il mondo; tuttavia, dimostrare la sua storicità non serve necessariamente a convalidare la verità teologica fondamentale del caso, cioè, che Dio era all'opera in quell'evento. Tutto ciò, necessariamente, fa sorgere alcune domande che preoccupano tanto la teologia contemporanea. Qual è la relazione precisa tra verità storica e verità teologica? Che cosa rende un evento storico rivelazione? Perché alcuni eventi sono considerati dagli scrittori biblici portatori di rivelazione speciale mentre altri possono non essere rivelatori in senso speciale? Qual è il principio di distinzione tra storia sacra e storia profana? O, abbreviando, qual è la relazione tra rivelazione e storia?

Il modo in cui risponderemo a queste domande non è di vitale importanza per gli argomenti preliminari che stiamo trattando. Semplicemente, cerchiamo di chiarire il significato della disciplina teologica perché se dobbiamo fare teologia in modo razionale, dobbiamo essere consapevoli di ciò che facciamo. Il primo principio che affermiamo è, allora, una semplice ma ben definita comprensione di ciò che è la teologia. Il suo argomento principale è Dio e tutti gli argomenti a Lui correlati. Sarà, adesso, responsabilità dell'autore mantenersi entro i giusti limiti prestabiliti e responsabilità del lettore che entrerà in dialogo con lui, condividere le medesime linee direttrici o, altrimenti, la 'conversazione,' che è la teologia, non potrà essere continuata fruttuosamente. Ciò deve essere tenuto

Publishers, 1961), 41-42.

²⁷ Il termine *fondamentalismo* ha molte sfaccettature e, perciò, può avere una piuttosto ampia definizione. In questo caso, come nel susseguente uso del termine, intenderemo generalmente, il movimento storico che emerse nel tardo XIX e nel primo XX secolo (rappresentato contemporaneamente da alcuni studiosi evangelici) e in modo specifico quel suo aspetto influenzato da presupposti filosofici del realismo scozzese (la filosofia del senso comune) sviluppata da Thomas Reid e promossa dalla "teologia di Princeton." Non stiamo, perciò, proponendo alcuna connotazione negativa nei riguardi dei cosiddetti fondamenti ai quali questo movimento dà pieno consenso. La più antica formulazione dei fondamenti sarebbe generalmente accolta dai wesleyani pur se non tutte le loro elaborazioni calviniste sarebbero consistenti con il pensiero di Wesley. Le definizioni riassuntive di Jack Rogers e Donald K. McKim riassumeranno questo aspetto filosofico del fondamentalismo: "Thomas Reid ha fondato una scuola di filosofia del 'senso comune' scozzese nel tentativo di rispondere a Hume pur mantenendo solamente il metodo empirico. Reid accoglieva il semplice realismo aristotelico ed accettava come norma il metodo baconiano dell'induzione scientifica. Reid affermava che la mente incontra direttamente gli oggetti in natura. La sua certezza derivava da un giudizio intuitivo della mente. Il realismo scozzese dominò la filosofia accademica insegnata nei college americani durante il primo mezzo secolo. Fu portata a Princeton da John Witherspoon nel 1768 quando questi divenne presidente del College del New Jersey. Il realismo scozzese di Witherspoon pose le basi delle teorie dell'interpretazione biblica sviluppate alla fine del XIX ed all'inizio del XX secolo al Seminario di Princeton." *The Authority and Interpretation of the Bible* (San Francisco: Harper and Row, 1979), 248. Vedi anche GEORGE M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture* (New York: Oxford University Press, 1980) in modo particolare al cap.13; ERNEST R. SANDEEN, *The Roots of Fundamentalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), cap. 5; S.A. GRAVE, "Reid, Thomas", in *Encyclopedia of Philosophy*, vol.7, ed. Paul Edwards (New York: MacMillan Co. and Free Press, 1967); idem., *The Scottish Philosophy of Common Sense* (Oxford: Clarendon Press, 1960).

bene in mente ogniquale volta vengano considerati dei temi che stanno quasi al limite tra la teologia e le altre discipline. A questo punto, dobbiamo provare a distinguere tra teologia e filosofia della religione. E' un compito difficile per due motivi: (1) La filosofia della religione è una disciplina che è stata compresa ed esposta in modo molteplice²⁸ e, (2) la distinzione deve essere fatta secondo altri criteri diversi da quello tematico poiché, come la teologia, la filosofia della religione parla direttamente di Dio (o, almeno, dell'idea di Dio) essendo Dio ed altri argomenti teologici, il nucleo centrale, l'oggetto fondamentale del suo studio.

La definizione di filosofia della religione da parte di Vergilius Ferm rivela delle intuizioni pertinenti: "Un'indagine sul tema generale della religione da una prospettiva filosofica, cioè una ricerca che fa uso di strumenti quali l'analisi e la valutazione critica senza una predisposizione a difendere o a rifiutare pretese di una qualsiasi religione particolare."²⁹ Ciò fa comprendere come il teologo operi all'interno di ciò che Paul Tillich definisce 'il circolo teologico,' dando espressione ad una fede particolare a cui egli è fedele, mentre il filosofo, al contrario, è impegnato soltanto nella libera ricerca secondo il carattere di ogni singola religione. Quest'ultimo analizza pretese teologiche riguardanti la natura delle realtà ultime, la base della conoscenza religiosa ed altri simili argomenti secondo il rapporto esistente con l'ambito filosofico, che è conseguente al tentativo del filosofo di pensare in modo "inclusivo." Tale impegno comporta l'uso di strumenti critici di indagine filosofica nel caso di aspetti particolari interni all'impegno teologico.

A prima vista ciò sembra suggerire che la distinzione tra le due aree sia semplicemente tra oggettività e soggettività. Questa idea deve essere chiarita. Il filosofo può essere relativamente obiettivo nel caso di proposizioni religiose prese in esame, ma tutta l'analisi filosofica si sviluppa nei termini di una prospettiva che il filosofo ritiene sia "crucialmente significativa."³⁰ Ogni filosofo della religione opera, perciò, secondo un criterio di verità o una prospettiva di ciò che costituisce una valida conoscenza o una proposizione significativa o delle pretese giustificabili riguardo ad obiettivi di fede religiosa. In questo senso, egli è tanto parziale quanto il teologo confessante.³¹ Un teologo può agire da

²⁸Lo adopereremo in senso ancor più moderno del modo in cui è stato usato nel passato come prolegomeni alla teologia, i. e. come esame degli enunciati teologici alla luce dei criteri filosofici.

²⁹"Philosophy of Religion" in *Encyclopedia of Religion*, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1945).

³⁰ EDWARD T. RAMSDELL, *The Christian Perspective* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950), ha valutato l'idea del "punto di vista" che è presente in ogni disciplina dimostrando che non è assente in alcuna; inoltre, le differenze "tra noi uomini razionali sono in ciò che crediamo essere crucialmente significativo." 19. LANGDON B. GILKEY aggiunge: Inevitabilmente, ogni filosofia, secolare o cristiana, ha una fonte 'esistenziale.' Ogni ricerca filosofica deve porre determinati presupposti prima di poter cominciare. Prima di tutto, il ricercatore deve assumere che determinati tipi di esperienza sono validi accessi alla realtà, qualsiasi essa sia, che egli cerca di comprendere, altrimenti la sua mente non ha materiale significativo su cui lavorare." *Maker of Heaven and Earth* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1959), 134.

³¹ Nella sua altrimenti eccellente discussione, questa sembra essere una forte debolezza nella caratterizzazione della filosofia di Tillich distinta dalla teologia. Egli considera la filosofia non asservita ad alcuna specifica prospettiva.

filosofo della religione ed, in un certo senso, essere obbligato a farlo poiché, quando cerca di provare le proprie affermazioni, egli può (e dovrebbe) esaminarle alla luce di criteri razionali. La sua fede è, basata non su conclusioni razionali ma sull'integrità esistenziale,³² tuttavia, in piena onestà, può essere costretto a modificare alcuni particolari della sua prospettiva teologica quando si accorge che non possono superare l'esame razionale che egli (come filosofo) ritiene valido.³³ La teologia deve anche essere distinta dalla religione pur se non esiste una netta separazione. La religione è, principalmente, esistenziale mentre la teologia è intellettuale; l'intellettuale, però, non è staccato dall'esperienza religiosa o viceversa. J. B. Chapman definiva il cristianesimo come (1) un credo da accogliere, (2) una vita da vivere, (3) un'esperienza da provare.³⁴ La religione, perciò, include l'elemento emotivo quanto quello volitivo e intellettuale e non implica necessariamente "il retto pensare," ma, certamente, intende un certo contenuto intellettuale altrimenti non potrebbe essere un'esperienza distinta, per esempio, da quella estetica o morale. Come osservava John Wesley :

Qualsiasi sia il pensiero generale della gente, è certo che l'opinione non è la religione. No, nessuna giusta opinione, o l'assenso ad una o diecimila verità. Vi è un'ampia differenza tra di esse: persino la giusta opinione è tanto

Systematic Theology, 3 voll. in I (Chicago: University of Chicago Press, 1967), I:22 ss. Cf. la critica di George F. Thomas: "Tillich, però, non risolve il problema del rapporto tra filosofia e teologia quando afferma che il filosofo cerca la verità 'nella realtà intera,' 'il logos universale dell'essere' senza mai cercarlo in un posto particolare. Poiché non c'è niente che possa impedire ad un filosofo di trovare la chiave della natura della realtà in una manifestazione concreta, un luogo particolare della realtà. Tuttavia, ogni filosofo creativo deve considerare come punto di partenza qualche parte o aspetto della realtà che sembra fornirgli il segreto per comprendere la realtà nella sua interezza. Comincia con una 'visione della realtà' in cui questa parte o aspetto sembra dominante e poi espone la sua filosofia guidato dalla sua visione." "The Method and Structure of Tillich's Theology," in *The Theology of Paul Tillich*, ed. CHARLES W. KEGLEY and ROBERT W. BRETALL (New York: Macmillan Co., 1964), 101.

³²Un cristiano che è anche filosofo può offrire degli argomenti filosofici a sostegno del suo impegno intellettuale nella fede cristiana; tuttavia, queste non sono mai le sole ragioni per cui egli è cristiano, se mai rientrano nel numero delle cause. La biografia spirituale di pochissimi cristiani riflette una conversione intellettuale come dinamismo primario dell'esperienza religiosa. Un riorientamento, piuttosto, dell'intera persona attorno ad un nuovo centro vitale è generalmente, se non universalmente, il risultato di tale riorientamento che è efficace per tutte le dimensioni dell'esistenza; si trova la potenza interiore tra-sformatrice del vangelo che dà significato e scopo di vita ad ogni relazione. È questo l'intento dell'idea di "interezza esistenziale". L'uso del termine "esistenziale" in quest'opera intende esprimere le idee di personale, interiore, completo, trasformante in modo molto più profondo di quello che il termine esperienziale suggerisce (sperimentale, nell'uso americano è completamente estraneo al significato, pur se in quello inglese è più vicino). In nessun senso intende l'adesione ad una forma particolare di esistenzialismo quale filosofia né alla parodia di varie forme di esistenzialismo che rendono il termine un sinonimo di semplice soggettivismo. Nel senso in cui lo stiamo usando, ogni insegnante religioso da Gesù a Paolo a John Wesley insieme a tutti coloro che considerano la religione più di una religiosità esteriore, può essere classificato come un esistenzialista. Discutendo sul "Carattere redentivo della Conoscenza di Dio," gli autori di *God, Man and Salvation*, affermano l'argomentazione di William L. Bradley, che la conoscenza religiosa si fonda "non sui primi principi né sulla percezione dei sensi" ma che è "in natura, personale," offrendo "quel tipo di informazione che si riceve da un'altra persona." (Ved., in seguito, la mia trattazione sulla natura della conoscenza personale). Questo tipo di conoscenza che essi continuano ad elaborare, "non può essere provata come se si testasse un'ipotesi scientifica o un evento di storia recente. Non è, tuttavia, contrario ad altre forme di conoscenza; molto spesso coincide con l'analisi logica e l'investigazione scientifica. Nondimeno, la sua verifica fondamentale risiede nello stesso incontro. È una conoscenza esistenziale che risulta dall'incontro con l'altro nell'ambito specifico della propria esistenza," 210-11.

³³Il ruolo della filosofia nel lavoro filosofico sarà discusso più ampiamente nel cap. 3.

³⁴*A Christian: What it means to Be One*, riv. (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1967), 7, 11, 15.

distante dalla religione quanto l'est dall'ovest. La gente può avere delle giuste opinioni e, tuttavia, non essere per niente religiosa; e, d'altronde, persone possono essere veramente religiose ma avere delle opinioni sbagliate.³⁵

Fortunatamente, per migliaia di persone, la buona religione non può essere equiparata al retto pensare. Tuttavia, non è conseguenziale concludere che il retto pensare non sia importante. E' proprio perché la religione include un elemento intellettuale (che, inevitabilmente, dà forma ad altre dimensioni), che la buona teologia è importante. Jack Rogers suggerisce una distinzione chiara ed utile tra teologia e fede:

La teologia non è fede. Fede intende un'offerta fiduciosa dell'intera persona a Cristo. La teologia è la nostra attenta, ordinata riflessione sulla rivelazione nella Scrittura del Dio in cui abbiamo fede. La teologia e la fede vanno insieme. Non può esserci l'una senza l'altra. Ognuna, però, ha un suo ambito specifico. La fede è primaria, la teologia, necessariamente, è il passo successivo.³⁶

E' un argomento dibattuto se la comprensione preceda o segua l'esperienza. Il liberalismo classico tendeva a porre la religione al primo posto, ma sembra più verosimile riconoscere che la pre-comprensione influenzi, entro certi limiti, l'incontro esistenziale con il divino. Tutto ciò ha dei supporti psicologici poiché alcuni psicologi affermano che il comportamento espressivo sia influenzato da aspettative basate sulla propria esperienza piuttosto che sull'esperienza in sé.³⁷ In seguito, nel nostro studio, avremo occasione di notare come questa verità possa aiutare a spiegare alcuni problemi di difficile soluzione

³⁵“Sermon on the Trinity,” *Works* 6:199. Per poter veramente apprezzare l'enfasi wesleyana, bisogna tenere a mente le circostanze storiche, alle quali egli stesso si rifece. Durante il XVIII secolo vi erano due posizioni opposte sul modo in cui si dovevano convalidare le verità cristiane: Da un lato vi era il deismo, all'altro estremo vi era l'entusiasmo. Il deismo sviluppò “la religione razionale” affermando che la ragione poteva apprendere adeguatamente ogni verità tanto che la rivelazione non era più necessaria e, conseguentemente, non poteva essere accolta nessuna verità che non fosse sottoposta al culto della ragionevolezza. “L'Entusiasmo” (che oggi viene definito ‘fanatismo’) negava ogni bisogno di rivelazione esterna poiché ogni verità veniva rivelata interiormente mediante la “luce interiore.” L'ortodossia si poneva in una posizione equidistante, negando l'entusiasmo ed affermando, in opposizione al deismo, che Dio ha dato una rivelazione oggettiva di vere proposizioni, e che la vera religione consiste nell'affermazione di queste verità. L'ortodossia, perciò, si accordava al deismo per quanto riguarda la razionalità. Wesley rifiutò tutte queste opzioni prevalenti nel suo secolo affermando con insistenza che la vera religione è qualcosa di interiore ma non staccato da un'oggettiva rivelazione presente nella Scrittura. Un altro aspetto degno di rilievo riguarda le dottrine fondamentali (La Trinità, la divinità di Cristo, l'Espiazione, ecc.) poiché Wesley distingueva tra l'evento e l'interpretazione. Egli insisteva sull'evento ma ammetteva che la piena spiegazione dell'evento lo sovrastava era oltre la sua comprensione. Come afferma John Deschner riguardo alla cristologia, “La condiscendenza di Wesley a pensare ed a lasciar pensare non va oltre il ‘fatto’ della Trinità o della divinità di Cristo o dell'espiazione.” *Wesley's Christology: An Interpretation* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1960), 14

³⁶Confessions, 60.

³⁷E.g., GORDON ALLPORT, *Becoming* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1955). “Vi è un'infinita diversità (nella popolazione religiosa) sul modo in cui la religione influenza la vita e sulle forme e relativa maturità della loro espressione religiosa. Non potrebbe essere diversamente, poiché il divenire religioso è influenzato dal nostro temperamento e dalla preparazione, ed è soggetto all'arresto come alla crescita.” 96

nella Bibbia, proiettando una luce notevole sullo sviluppo dell'idea dello Spirito Santo che emerge dalla Scrittura. Il modo migliore di rispondere alla domanda è dire che la religione precede ontologicamente, sebbene la teologia (qualunque sia il suo livello di adeguamento) sia psicologicamente (o epistemologicamente) primaria ma ontologicamente secondaria.

Teologia è un termine neutro nel senso che essa può essere musulmana, giudaica o di altro genere. Il nostro studio si concentra su quella cristiana. Ciò non significa necessariamente che altre teologie intendano un Dio diverso poiché crediamo che vi sia un solo Dio. Implica, invece, lo studio dell'addio il cui carattere è stato decisamente definito dal Suo agire in Gesù Cristo. Anche noi affermiamo con Martin Lutero che non vi è altro Dio se non il Padre del nostro Signore. Ciò che distingue la teologia cristiana da altre teologie è, perciò, la sua fonte di sapienza.

Questa verità deve essere accolta con serietà poiché è questo obiettivo teocentrico con un carattere Cristo-normativo che protegge l'unità della disciplina che stiamo trattando. A nessuna comprensione teologica, non coerente con la rivelazione di Cristo, può essere permesso di invadere questa teologia, e ogni pretesa deve essere giudicata criticamente alla luce di questo criterio.

Cos'è la teologia sistematica?

La teologia sistematica è una disciplina specifica avente proprie caratteristiche peculiari e dovrebbe essere distinta da certe altre aree di studio teologico come, per esempio la teologia biblica. Questa ultima ha il compito di spiegare, con termini propri, la teologia espressa nel testo biblico. Spesso, il termine viene applicato ad una teologia che è dichiaratamente biblica ma ciò significa aggettivare il termine anziché usarlo come sostantivo.³⁸

La teologia biblica, come disciplina, è un fenomeno relativamente recente ma le sue radici affondano profondamente nella riforma protestante. "Soltanto tra i seguaci della riforma il concetto di 'teologia biblica' poteva essere stato coniato"(Ebeling). L'insistenza dei riformatori sul principio del *sola scriptura* rese necessario il suo sviluppo. Fin quando l'autorità biblica rimase asservita a quella della tradizione, come nel cattolicesimo, gli studi biblici rivestirono un'importanza secondaria ma quando la Scrittura divenne la corte d'appello primaria, il quadro mutò. Tuttavia, occorsero 100 anni prima che il termine fosse effettivamente coniato ed usato come titolo di un libro,³⁹ e ci volle ancor molto più tempo

³⁸ Cf. GERHARD EBELING, "The meaning of Biblical Theology," in *Word and Faith* (Philadelphia: Fortress Press, 1963), 81-86.

³⁹ Uno studio tedesco di WOLFGANG JACOB CHRISTMANN del 1629.

prima che emergesse come disciplina autonoma. Nella sua veste iniziale, la teologia biblica fu concepita come un semplice elenco di testi probatori tratti indiscriminatamente dai due testamenti per sostenere sistemi dottrinali tradizionali dell'antica ortodossia convenzionale. L'opera che sta al crocevia tra il vecchio interesse dogmatico nel metodo testuale-probatorio e la scienza della teologia biblica agli albori, è la serie, in quattro volumi di B.T. Zachariae (1771-75). Egli tralasciò deliberatamente il metodo di studio di testi isolati tentando di approfondire l'insegnamento della Scrittura nella sua interezza. Accumulando materiale per tale progetto, mantenne uno schema derivato dalla natura della stessa Bibbia senza seguire il "metodo di classificazione teologica adoperato altrove nei sistemi e nei compendi." Precedentemente, le cosiddette teologie bibliche erano state classificate come teologia sistematica e, solitamente, in modo tripartito del tipo teologia-antropologia-soteriologia. Ciò rappresentava una via di mezzo il cui centro d'interesse era posto sul sistema teologico che Zachariae sperava di poter meglio sviluppare e non sulla Bibbia stessa. Il nome associato alla piena emancipazione della teologia biblica dal dogmatismo, con la conseguente creazione di una disciplina puramente storica, è quello di Johann Philipp Gabler (1753-1826). Pur non avendo mai scritto una teologia biblica, la sua prolusione all'Università di Altdorf il 30 Marzo 1787, fu la proclamazione decisiva. In questa, egli affermava:

La teologia biblica possiede un carattere storico poiché trasmette la riflessione degli scrittori sacri su argomenti sacri; la teologia dogmatica, al contrario, possiede un carattere didattico poiché insegna ciò che è la filosofia di un particolare teologo su argomenti teologici in rapporto alla propria capacità, tempo, età, luogo, setta o scuola ed altre cose simili.

Egli proponeva un approccio alla teologia biblica di tipo induttivo, storico e descrittivo che la distinguesse nettamente da quella dogmatica che, seppur fondata su materiale tratto dalla teologia biblica, faceva anche uso della filosofia e delle idee sorte durante lo sviluppo della Chiesa cristiana. Questa proposta diede un indirizzo nuovo alla teologia biblica futura.

Il fine di una teologia strettamente biblica fu proposto, per primo, da G. L. Baur (1740-1806). Egli è anche riconosciuto come il primo ad aver pubblicato una teologia anticotestamentaria (1796). Iniziando da lui, perciò, la teologia biblica viene suddivisa in teologia antica e neotestamentaria. Purtroppo, la maggior parte del lavoro nella teologia biblica era stato compiuto, inizialmente, partendo da presupposti razionalistici per cadere, in seguito, sotto l'influenza della filosofia di G. W. F. Hegel. Conseguentemente, si registrò una reazione conservatrice evidenziata dalla famosa opera di E. W. Hengstenberg,

Christology of the Old Testament (1829-35). Tale reazione negava la validità dell'approccio storico-critico alla Bibbia e tracciava una minima distinzione tra i testamenti. Rifiutava ogni idea concreta di progresso delle profezie dell'A.T. ignorando ogni relazione al contesto originale. Molti altri studiosi conservatori furono più equilibrati di Hengstenberg. L'esempio più eloquente è quello di G. F. Oehler il quale pubblicò una massiccia opera *Theology of the Old Testament*, tradotta sia in francese che in inglese. E' da questo ambiente che si origina la "scuola della storia della salvezza" (*Heilsgeschichte*), esemplificata, in modo particolare, da J. C. K. von Hofmann. Secondo questa prospettiva, la Bibbia è considerata principalmente non come una collezione di testi probatori o un deposito di dottrina ma come una testimonianza dell'attività di Dio nella storia.

In questo stadio, la teologia dell'Antico Testamento scomparve, sostituita, virtualmente, sullo scenario accademico, dalla "storia della religione" (*Religionsgeschichte*) che trattava più di storia della religione d'Israele che di teologia. L'anno 1878 segnò il trionfo di questo approccio con la pubblicazione di *Prolegomena to the History of Israel*, di Julius Wellhausen. Per più di 40 anni la teologia biblica fu oscurata dall'approccio della *Religionsgeschichte*. Nei decenni seguenti la I Guerra Mondiale molti fattori contribuirono al ritorno in auge della teologia biblica. R. C. Dentan ne suggerisce tre:

1. Una perdita generica di fiducia nel naturalismo evoluzionistico.
2. Una reazione alla convinzione che la verità storica possa essere raggiunta dalla pura obiettività scientifica o che tale obiettività sia possibile;
3. Una tendenza al ritorno all'idea di rivelazione nella teologia dialettica (neo-ortodossia).⁴⁰

L'età d'oro della teologia biblica ebbe inizio negli anni '30 e continua fino ad oggi. Soltanto recentemente essa è stata riconosciuta come disciplina storica che interpreta ciò che il testo intende dire e esplicita la teologia che si esprime nel testo biblico secondo uno schema insito alla stessa Scrittura senza dover importare categorie provenienti dalla teologia sistematica.⁴¹

La teologia sistematica deve essere distinta da quella storica che è, principalmente,

⁴⁰*Preface to Old Testament Theology* (New York: Seabury Press, 1963), 59.

⁴¹La posizione che suggerisco è quella a cui KRISTER STENDHAL ha dato espressione definitiva nel suo articolo "Biblical Theology" nell'*Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. George Buttrick (New York: Abingdon Press, 1962), 1:418-32, e in "Method in the Study of Biblical Theology," in *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. Philip Hyatt (Nashville: Abingdon Press, 1965). Questa posizione è anche condivisa da GEORGE ELTON LADD, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974) e JOHN BRIGHT, *The Authority of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Book House. Twin Books, 1975), 1 14-115. D'accordo con questi studiosi sostengo che la teologia biblica sia essenzialmente descrittiva, "una disciplina induttiva, descrittiva, con un approccio sintetico, che, sulla base dello studio storico-grammaticale del testo biblico prova ad esporre, secondo i propri principi e la propria unità strutturale la teologia espressa nella Bibbia." (Bright) Un'ampia trattazione delle varie possibilità ed una critica di questo metodo possiamo trovarle in GERHARD HASEL, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co. 1972).

lo studio del pensiero cristiano o della tradizione cristiana. Come la teologia biblica, essa è una disciplina descrittiva che, tuttavia, non traccia lo sviluppo del pensiero teologico nei secoli dalla chiusura del canone neotestamentario. Questa storia è un fenomeno con molte variegate tradizioni intessute nel filone principale del pensiero cristiano. Dovrebbe anche includere i movimenti eretici e la cristallizzazione di determinati dibattiti in Credi e simboli. Pur se la teologia storica è una fonte importante della teologia sistematica, come in seguito sarà chiarito, non deve essere considerata normativa in senso ultimo. Su questo punto, è marcatamente diversa dalla teologia biblica. A certe condizioni, tuttavia, quando una particolare tradizione sacralizza ed assolutizza la propria storia, può essere considerata come normativa; ma il “principio protestante” (Tillich) vieta l’assolutizzazione di qualsiasi autorità umana sia nel caso di una particolare interpretazione biblica o di un Credo denominazionale. Soltanto Dio è l’Assoluto. Sebbene la teologia sistematica tragga molto da queste discipline, deve essere accuratamente distinta da esse.

Cerchiamo, adesso, di definire meglio la disciplina che stiamo delineando. Una definizione trae, chiaramente, il suo fondamento dalla comprensione della teologia secondo l’enfasi posta nell’ultima sezione: “La teologia sistematica è un’analisi costruttiva della struttura e della terminologia del linguaggio cristiano.”⁴²

La prossima definizione è ancor più inclusiva ed esprime una comprensione più adeguata: “La teologia sistematica studia quelle credenze (su Dio ed a Lui correlate) in modo ordinato e secondo la loro relazione al pensiero ed alla vita contemporanea – ‘contemporanea’ ad ogni età, poiché l’impegno teologico deve continuamente compiersi dato che la prospettiva intellettuale e persino il significato delle parole mutano continuamente.”⁴³ Questa definizione, più completa, propone due elementi fondamentali per la teologia sistematica.

Inizialmente, considereremo l’elemento della *contemporaneità*. Ciò implica che la teologia sistematica è differente dalle due discipline teologiche già discusse poiché è di natura storica. Il suo compito è, quindi, quello di porre la fede cristiana a contatto con la situazione moderna o contemporanea poiché la teologia sistematica è un impegno costruttivo e non soltanto di semplice ripetizione della tradizione. La sua funzione è quella di interpretare le credenze cristiane in modo olistico, fedele sia alla tradizione che alla generazione presente. Questo aspetto della teologia costringe ogni generazione a far teologia da se stessa per poter esporre il significato della fede nella ed alla situazione storica sua propria. E’ questo, anche un motivo per cui il compito della teologia non può

⁴²KAUFMAN, *Systematic Theology*, 11.

⁴³JOHN LINE, “Systematic Theology”, in *Encyclopedia of Religion*, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1945).

mai finire. E' anche un dilemma poiché suggerisce che la teologia sistematica dovrebbe operare tra due poli. Vi è quello della situazione e quello di ciò che noi possiamo chiamare "la norma storica" o tradizione. I teologi tendono all' uno o all'altro dei due poli ma ciò che la teologia sistematica fa è di mantenere una tensione dinamica tra i due. Se uno soccombe alla pressione di una delle due posizioni, il risultato è la perversione. Se si va verso il polo della situazione con lo scopo di rimanere attuali, perdendo il contatto con la norma storica, si diventa, semplicemente, relativi. Quando questo accade, tutto ciò non è altro che il risultato di un subdolo processo.⁴⁴ Se, dall'altro lato, ci si fissa su di una determinata espressione storica della norma, perdendo il contatto con l'attualità, si diventa irrilevanti ed oscurantisti.⁴⁵ Si tende, nella felice espressione di Helmut Thielicke, a proteggere la cenere anziché animare la fiamma.⁴⁶ In termini generici, il primo pericolo è la trappola potenziale del liberalismo mentre i conservatori tendono, più che altro, al secondo. Entrambe le risposte sono inadeguate al compito teologico e questo non può essere evitato senza il dovuto coraggio. Thielicke parla di questa stessa tensione quando usa termini tipo "attualizzazione" e "adattamento." Egli vuole sottolineare come la Parola di Dio debba indirizzarsi agli uomini dove si trovano ed essere attualizzata nella loro situazione presente. Ricorrendo a categorie proposte da Arnold Toynbee, egli suggerisce che una nuova situazione storica pone una sfida a tutto quello a cui la teologia deve rispondere. Ciò significa che la teologia cerca di rispondere alle domande che sono poste in un dato periodo storico per far sì che la parola di Dio sia efficace sull'ethos della sua generazione. Questo è quanto Thielicke intende con "attualizzazione," la proposta della parola di Dio sulla scena presente: "L'attualizzazione intende una sempre nuova interpretazione della verità, un riorientamento. La verità in se rimane intatta e ciò significa che chi ascolta è convocato e invitato a 'sottostare alla verità' nel suo proprio esistere e nella sua situazione." "L'adattamento" avviene, invece, quando la domanda o chi la pone, diviene la norma della verità. La verità viene asservita. L'esempio da lui proposto è quello dei "cristiani tedeschi" del terzo Reich di Hitler che "cercavano di rendere il cristianesimo una specifica e ben calcolata religione atta a non esercitare alcuna pressione e a non

⁴⁴Tracciando la deviazione dei successori di John Wesley dal suo pensiero verso una direzione più liberale, ROBERT CHILES afferma: "La perdita della verità teologica per una distorsione voluta o deliberata negligenza è, alquanto rara; non riflette ottusità intellettuale o perversione spirituale ma l'impegno del teologo a parlare un linguaggio significativo per il suo tempo, rendendo ancora più efficace l'impatto della tradizione spirituale in cui egli opera ." *Theological Transition in American Methodism: 1790-1925* (New York: Abingdon Press,1965), 13.

⁴⁵Questa perversione si verifica sempre quando delle formulazioni storicamente condizionate della fede cristiana sono cristallizzate e considerate definizioni finali come nel caso della fissazione del fondamentalismo dell'ortodossia protestante del XVII secolo o di un qualsiasi teologo del movimento di santità che assolutizza le formulazioni protestanti del XIX secolo. In questi casi, essi sono vittime della situazione descritta da Alexander Schweitzer: "Un tempo i padri confessavano la propria fede; oggi molti cristiani si preoccupano soltanto di credere alle loro confessioni." Citato da HELMUT THIELICKE, *The Evangelical Faith* (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co.,1974), 1:54.

⁴⁶Ibid.

causare alcuna offesa. In questo caso l'uomo contemporaneo era divenuto la misura di tutte le cose, inclusa la verità, secondo la sua propria comprensione della stessa.⁴⁷ Vi è, anche il pericolo (sebbene di altro tipo), nel tentativo di mantenere un equilibrio appropriato tra i due poli, di rimanere a metà strada, poiché, ci si espone agli attacchi da entrambi i lati. Il liberale la considererà una posizione fondamentalista ed il fondamentalista la riterrà, invece, liberale. La teologia classica wesleyana con la sua tendenza propria alla "via media" è decisamente adatta ad occupare questa posizione intermedia. Questa è, però, precaria perché esercita una pressione sul teologo, che cerca di mantenerla, dovendosi difendere su due fronti. Il risultato è che l'autentica teologia wesleyana si è spesso arresa ed ha trovato rifugio in uno o l'altro degli estremi perdendo la sua qualità peculiare.

La seconda caratteristica della teologia sistematica è inclusa nelle parole della definizione che parla di "chiarimento ordinato" che è implicito nel termine *sistematico* e può essere definito come *coerenza*. E', significativamente, molto più di "una ordinata presentazione delle dottrine o dei gruppi di dottrine secondo alcune prospettive particolari." Non è persino una logica enumerazione di proposizioni teologiche ritenute presenti nella Scrittura. Ancor più di un semplice esercizio intellettuale, è un modo per mettere in ordine quei "pezzi" che ci vengono offerti disordinatamente. In realtà, la Bibbia non contiene proposizioni fondamentalmente teologiche; infatti, sebbene "molte affermazioni nella Bibbia, in concreto, propongano definizioni teologiche di primo ordine...di per se stessa, la Bibbia non è teologia."

La seguente affermazione di Gustav Aulen si dimostra molto adeguata:

"Quando la teologia sistematica prova ad analizzare il significato della fede cristiana, non tratta soltanto di una moltitudine di dottrine diverse che, come nei cosiddetti 'loci theologici' appaiono sottoforma di affermazioni slegate tra di loro. Vi è, piuttosto, una intima omogeneità organica in tutto ciò che costituisce l'oggetto della teologia sistematica"⁴⁸

Vi è una interrelazione che caratterizza ogni dottrina particolare in modo tale che una dottrina richiede l'altra. Non importa da dove si inizi purché si prendano in considerazione, logicamente, tutti gli altri aspetti del sistema. Infatti, tutti sono necessari per una sua piena descrizione perché coesistono senza alcuna contraddizione. Ciò che si crede della creazione influenza la dottrina dell'incarnazione; ciò che si crede di entrambe, influenza direttamente la dottrina antropologica. Le contraddizioni sono accettabili in un

⁴⁷Ibid., 26-27.

⁴⁸*The Faith of the Christian Church*, trad. Eric H. Wahlstrom (Philadelphia: Fortress Press, 1960), 6.

approccio eclettico ma non nel caso di una teologia sistematica coerente dove ogni pezzo deve trovare la sua collocazione.

Queste due caratteristiche, prese insieme, puntano ad un'altra caratteristica importante della teologia sistematica che chiameremo, *inclusività*. Con ciò non intendiamo suggerire che essa debba trattare ogni problema o argomento concepibile, ma che deve essere interessata al quadro più ampio di quello limitato all'interesse soteriologico anche se, come vedremo, in una teologia wesleyana questo interesse è il massimo punto focale e l'arbitro finale dell'adeguatezza e della validità. La teologia sistematica si occupa anche dello sviluppo e del chiarimento degli aspetti ontologici ed epistemologici della fede cristiana. Finché non si vorrà concordare con la nozione medievale della doppia verità, la teologia cristiana presupporrà una visione del mondo di proporzioni cosmiche.⁴⁹ Assumiamo, allora, la posizione, contrariamente alla famosa affermazione di Pascal, che il Dio dei filosofi è l'Iddio di Abramo, Isacco e Giacobbe. Vi è una differenza considerevole tra il linguaggio religioso e quello filosofico. Il primo è esistenziale o personale, l'altro è astratto; nondimeno, trattano della stessa realtà e, perciò, i due ambiti del discorso non dovrebbero entrare in vicendevole contraddizione. Ciò significa che, fare teologia vuol dire svolgere tanto un compito filosofico quanto esegetico e storico. Alcuni hanno delle riserve in questo caso, specialmente sull'analisi ontologica che essa richiede; una comune obiezione è che la descrizione ontologica di Dio è statica ed impersonale, mentre Dio è dinamico e personale, pervertendo, in tal modo, la comprensione religiosa. Ciò è vero nel caso in cui determinate ontologie, come per esempio, quella platonica o aristotelica, siano imposte al teologo. Tuttavia, in questo caso, l'errore è di ritenere di dover necessariamente importare una ontologia estranea anziché sviluppare una visione della realtà che sorga dalla fede biblica e sia ad essa congeniale. In effetti, il richiamo alla rivelazione intende un tale sviluppo.⁵⁰

⁴⁹PAUL TILLICH, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), dimostra come il carattere personale della fede biblica porti ad una spiegazione ontologica.

⁵⁰Concludendo una trattazione sulla domanda, "Qual è l'idea della creazione?" in *Maker of Heaven and Earth*, Gilkey afferma: "Sebbene essa (la dottrina della creazione) non si proponga di rispondere direttamente a domande metafisiche, tuttavia non può evitare di entrare nell'arena metafisica. Come abbiamo già notato, se Dio è il Creatore di tutto, e se la nostra vita finita dipende per la sua esistenza dalla Sua potenza e volontà, questa affermazione comprende una risposta indiretta a due domande metafisiche: Che cosa intende affermare e qual è la realtà ultima mediante cui le cose avvengono? L'idea della creazione, perciò, pone una sfida inevitabile alle concezioni metafisiche della realtà che sono opposte al suo proprio intento primario, generando, inevitabilmente, una particolare prospettiva riguardante la natura e l'esistenza storica, che può essere schematizzata in un sistema di 'filosofia cristiana.' Sebbene l'idea della creazione sia direttamente legata a Dio ed al Suo rapporto col significato ed il destino della vita umana, indirettamente affronta domande relative alla realtà ed alla sua natura." 42. In una delle migliori sezioni della sua teologia (CT), Wiley difende questa posizione. Dopo aver dimostrato la necessità che la teologia sviluppi sia i concetti religiosi che filosofici di Dio, egli propone la confluenza dei due secondo la seguente definizione: "Il concetto cristiano di Dio è un convincimento che la Personalità ultima della religione e l'Assoluto filosofico trovano la loro più alta espressione in Gesù Cristo; e che nella Sua Persona e nella Sua opera abbiamo la comprensione più profonda della natura e dei propositi di Dio." 1:221.

Gli stadi iniziali dell'attività teologica dimostrano la verità di queste affermazioni. I conflitti dogmatici dei Padri furono veri tentativi di comporre un'adeguata teologia sistematica. Vi furono anche altri tentativi, come quello degli gnostici, ma la struttura ontologica del loro sistema si dimostrò inadeguata a veicolare la fede cristiana in un contesto più ampio. La loro premessa basilare era il dualismo metafisico, poggiante su considerazioni etiche, tra spirito e materia, che induceva alla comprensione della salvezza come fuga dal corpo, qualcosa di contrario all'impegno fondamentale del cristiano.⁵¹ Il tentativo di creare uno scenario più ampio ebbe successo soltanto quando esso venne sviluppato alla luce della concezione anticotestamentaria di Dio. Ciò spiega, in parte, perché in passato, la difesa dell'Antico Testamento fosse un argomento cruciale. Se il cristianesimo avesse deciso la completa indipendenza dalla fede giudaica, anziché affermare un legame di compimento, si sarebbe sviluppato in una direzione teologica completamente diversa.⁵² Ciò evidenzia il valore cruciale dell'Antico Testamento in campo teologico.⁵³ Il compito della teologia sistematica è enorme poiché, in ultima analisi soltanto Dio è l'unico teologo sistematico veramente competente. Gli esseri umani, i quali vivono sottoposti alle condizioni dell'esistenza, si devono accontentare di prospettive parziali mentre la maggior parte degli studiosi si preoccupa di studi su argomenti specifici. A motivo della vastità del materiale coinvolto, chi tenta di impegnarsi in questo compito così ampio ed vario, deve necessariamente considerare gli studi di colleghi specializzati in aree specifiche connesse alla disciplina. Il massimo a cui può aspirare è di cogliere chiaramente la prospettiva adatta per fare teologia sistematica e, con logica intuizione, incorporare i risultati in modo tale da far coincidere la prospettiva adottata. Ecco spiegato il senso dell'affermazione di Gordon Kaufman:

E' importante distinguere tra la prospettiva che dà forma ad una teologia sistematica e l'analisi dettagliata delle dottrine teologiche. Una prospettiva teologica influenza il modo in cui le domande sono poste come pure le risposte; dà forma ai suoi giudizi fondamentali riguardanti ciò che è teologicamente importante come il modo di risolvere determinati argomenti; opera ad ogni livello del suo pensiero...La sua prospettiva, brevemente, è l'elemento determinante più importante del suo modo di pensare, pur se, spesso, rimane nascosto e sconosciuto persino allo

⁵¹Cf. A.C. MCGIFFERT, Jr., *The God of the Early Christians* (New York: Charles Scribner's Sons, 1924), 100 ss., per una descrizione dettagliata delle problematiche in questo processo.

⁵²Vediamo qui un esempio della connessione organica tra l'ontologico e il soteriologico.

⁵³H. Cunliffe-Jones, *The Authority of the Biblical Revelation* (London: James Clarke and Co., 1945), 52, nota come, la storia di Gesù Cristo, senza il legame con l'Antico Testamento, sia più facilmente assimilabile ad una filosofia non-cristiana.

stesso teologo⁵⁴

Oppure, come afferma Paul Tillich nella sua teologia sistematica, “La prospettiva è il punto cruciale.”⁵⁵ A prima vista sembra un metodo prettamente deduttivo, ma, in pratica, ogni parte del tutto concorre alla valutazione sull’adeguatezza della prospettiva totale e può creare un’alterazione della medesima. L’adeguatezza della prospettiva sarà, allora, continuamente esaminata per far sì che il metodo induttivo sia ovunque operante. In realtà, il punto di vista che dà forma all’intera opera dovrebbe essere il risultato di un lungo studio induttivo. Più che essere una prospettiva aleatoria a cui tutte le dottrine dovrebbero conformarsi, essa emerge da uno studio specifico e dalle esperienze sfociando, poi, nei particolari.

Inoltre, dobbiamo concordare con Gustav Aulen nel suo convincimento che queste caratteristiche della teologia sistematica non conducono ad un sistema razionale definitivo.⁵⁶ Con ciò egli intende dire che l’unità della teologia non consiste in un “sistema chiuso di riflessione ma, piuttosto, in una unità caratterizzata da un’intima tensione.” Cioè, pur se non sono presenti delle logiche contraddizioni, vi sono elementi paradossali che non possono essere sminuiti da un compromesso razionale. Il paradosso è presente perché la teologia ha a che fare con l’Iddio vivente e non con un oggetto finito⁵⁷ Nondimeno, una ulteriore implicazione è che la teologia sistematica sia un progetto razionale ed allora, l’approccio critico del filosofo è essenziale per poter produrre questo tipo di risultato. E’ per questa ragione che H. Orton Wiley include la filosofia tra le discipline necessario per fare teologia (CT. I:30). Possiamo identificare tre tipi di razionalità pienamente dipendenti dalla riflessione filosofica:

1. *Razionalità semantica*: Studia i termini e richiede che “tutti i significati di un termine siano posti in relazione tra di loro ed attorno ad un significato fondamentale.” I termini devono essere adoperati secondo i loro significati specifici, ed il comunicatore non deve equivocare nei suoi argomenti. Ciò non implica un’artificiosità legnosa, poiché in contesti diversi le parole possono assumere sfumature di significato diverse. Insiste, soltanto, sulla coerenza semantica che evita l’equivoco logico.

2. *Razionalità logica*: Non ci si aspetta che la teologia accolga una combinazione insensata di parole, cioè, una genuina assurdità. John Wesley riteneva che la fede potesse essere sovrannaturale ma non irrazionale; la ragione deve, perciò, esaminare le credenze proposte per scoprire quegli elementi irrazionali presenti. Perciò egli scrive: “E’ un nostro

⁵⁴Systematic Theology, IX.

⁵⁵Systematic Theology, 1:159.

⁵⁶Faith of the Christian Church, 6-7.

⁵⁷Ved. il cap.4, "Rivelazione e trascendenza", dove la natura specifica e la necessità del paradosso sarà discussa.

principio fondamentale quello secondo cui rinunciare alla ragione significhi rinunciare alla religione perché ragione e religione vanno a braccetto, per cui la religione irrazionale è una falsa religione.”⁵⁸ Il paradosso è permesso, come abbiamo già notato, ma esso non è una forma di contraddizione logica; “rappresenta un movimento della realtà che trascende la ragione finita senza rifiutarla.” La confusione sorge quando questi paradossi sono abbassati al livello di vere contraddizioni logiche ed alle persone è richiesto il sacrificio della propria ragione per accogliere delle combinazioni terminologiche insensate come se fossero sapienza divina.

3. *Razionalità metodologica*: Implica che la teologia segua un metodo ben definito di derivazione ed affermazione delle sue proposizioni. Lo scrittore espone il metodo che intende adottare e lo segue in ogni punto.⁵⁹ E’ quanto cercheremo di fare nella prima parte di questo trattato.

La norma della teologia sistematica

La nostra precedente trattazione suggerisce che la teologia sistematica, per poter diventare una realtà, debba avere una norma (o una verità considerata di controllo) che dia forma al modo in cui ogni aspetto del sistema viene espresso. Come sottolinea correttamente Tillich, “fonti e mezzi possono produrre un sistema teologico soltanto nel caso in cui il loro uso sia guidato da una norma.”⁶⁰ E’ come affermare l'esistenza di una prospettiva da cui prende sviluppo l'intera teologia. Se vi è coerenza e consistenza continua, questa prospettiva viene ampliata in ogni suo punto. Come si ottiene questa norma? Qual è la sua fonte? Il prof. Tillich suggerisce ancora, giustamente, che essa proviene dalla vita spirituale della chiesa nel suo incontro con il messaggio cristiano; in altri termini, emerge dall'esperienza della chiesa nel suo incontro con la Bibbia secondo ciò che essa (la chiesa) ritiene necessario. Una riflessione sulla storia della teologia dimostrerà la validità di questa analisi. In momenti diversi nella vita della chiesa, norme diverse sono sorte dall'incontro spirituale tra l'ethos di una determinata epoca ed il messaggio biblico. Ciò significa che la selezione di una norma non è una decisione arbitraria ma proviene dall'esperienza e, in un certo senso, dipende dalla consapevolezza della chiesa. Sinteticamente, è saldamente legata alla comunità di fede.

Nella prima era della storia teologica cristiana, chiamata comunemente periodo

⁵⁸ *Letters of the Reverend John Wesley*, ed. John Telford, 8 voll. (London: Epworth Press, 1931), 5:364. Cf. JOHN ALLAN KNIGHT, "The Theology of John Fletcher" (Ph.D.diss., Vanderbilt University, 1966).

⁵⁹ Sono debitore a PAUL TILlich per questa trattazione sulla razionalità. Cf. *Systematic Theology*, 1:53,59.

⁶⁰ *Ibid.*, 47. La dipendenza da Tillich in questo capitolo è formale e non materiale. Non soltanto procura ciò che, possibilmente, è la definizione più chiara tra i contemporanei di ciò che costituisce una teologia sistematica, ma la incorpora in una modalità superiore nel suo sistema architettonico. Tuttavia, ciò non implica che si attinga a piene mani dal contenuto del suo lavoro.

patristico, la norma sorse dalla necessità impellente che prevaleva nell'ambiente culturale, in modo specifico, dal bisogno più grande dell'uomo, l'immortalità, per poter superare la morte, il nemico più agguerrito. Il dono di Dio è la vita, e poiché di essa si parla in modo preminente nella letteratura giovannea, questo materiale biblico servì quale fonte principale della ricerca teologica del tempo. Teologi quali Atanasio ed Ireneo svilupparono il loro pensiero alla luce di questo motivo base.⁶¹

Dal pensiero agostiniano in poi e, probabilmente, a motivo del trauma conseguente al declino ed alla caduta dell'impero romano, la teologia cominciò a trattare il problema della colpa. La situazione culturale era tale da creare un senso di alienazione ben rappresentato dall'esperienza personale di Agostino, che egli sviluppò in un'ampia teologia. Ne risultò l'inserimento degli scritti paolini nel filone principale della formulazione teologica poiché essi utilizzavano le categorie più appropriate a questo problema dominante. Con la riforma protestante, la norma della "giustificazione per fede" divenne quella preminente, come risultato dell'incontro di Lutero con il messaggio biblico nella matrice della propria esperienza. Uno dei motivi principali per cui la sua protesta creò una reazione così vasta, fu l'aver egli rappresentato l'esperienza delle moltitudini. Il sistema cattolico aveva prodotto un programma di salvezza che produceva soltanto ansietà. La teologia protestante perciò, si sviluppò alla luce della verità centrale che aiutò Lutero a trovare la vera liberazione da questo senso di ansietà. Lutero giunse, persino, a condannare alcune sezioni della Scrittura che riteneva non dessero pieno supporto alla fede come unico mezzo di salvezza. In ciò egli esagerò, ma quanto desidero far notare è che vi fu una norma che fornì alla teologia sistematica il principio su cui organizzare l'insegnamento biblico ed alla cui luce il materiale biblico venne letto ed interpretato. Si potrebbe obiettare che la Bibbia, nella sua totalità, dovrebbe essere considerata quella norma. Ciò è un argomento di grande importanza, che necessita una più ampia trattazione. In effetti, storicamente, la Bibbia non è mai stata nella sua interezza, la norma della teologia sistematica (almeno nella pratica), ma ciò non preclude la possibilità che potrebbe esserla. Perché, allora, non tentiamo questa via?

In primo luogo, bisogna dire che non vi è un impedimento causato dalla mancanza di unità nella Bibbia (norma). Dobbiamo ammettere che vi è molta diversità e che, a volte, essa è così ampia da far esclamare che esistono soltanto teologie bibliche e non una teologia biblica. Siamo, però, convinti che, nonostante le diversità reali, vi sia una coerenza del messaggio di tutta la Scrittura che lo rende un libro. Il compito maggiore della

⁶¹L'opera maggiore di Atanasio, *De Incarnatione Verbi Dei* (Sull'incarnazione del Verbo di Dio) (London: Religious Tract Society. n.d.), è una espressione classica della teoria della redenzione generatasi in questa situazione.

teologia biblica è di tentare di identificare questo nucleo dimostrando come i vari filoni di materiale biblico sviluppino questo aspetto.⁶²

Tuttavia, identificare la norma unificante della Bibbia o di ogni suo Testamento preso separatamente, significa rimanere entro gli schemi di pensiero e di concetti legati a situazioni storiche e alle origini del materiale. Essendo compito della teologia sistematica tradurre tutto ciò nei modelli concettuali contemporanei, essa stessa deve fornirsi del veicolo adatto per superare la distanza ermeneutica tra passato e presente. Teoricamente, si potrebbe soltanto recitare un certo numero di passi biblici ma, praticamente, nessuno vive secondo questo principio. Come afferma Helmuth Thielicke, “persino i più rigidi fondamentalisti tentano di essere più elastici almeno nelle tecniche della presentazione omiletica al mondo contemporaneo.”⁶³

Maurice Wiles esalta la necessità di questo aspetto dell'impegno interpretativo della teologia nel modo seguente:

Gli scrittori biblici condividono vari assunti culturali e caratteristiche del mondo antico che sono estranei a quasi tutta la visione (attuale) del mondo... E' necessario un qualche metodo interpretativo, i cui criteri, ancora una volta, non sono forniti dalla Bibbia. La teologia deve includere molto più di un semplice studio dei documenti antichi. Basti ricordare le immensamente varie e multiformi interpretazioni proposte da sette diverse che si considerano fondate soltanto sull'insegnamento biblico, per riconoscere quanto sia importante che “qualcosa in più” sia svelato quale elemento esplicito dell'impegno teologico critico.⁶⁴

Oltre alla ragione, è necessario stabilire un principio di selezione poiché, al di là delle affermazioni contrarie, nessuno considera l'intera Scrittura come ugualmente significativa. J. Philip Hyatt sottolinea - forse con una punta di ironia - che ognuno possiede un canone nel canone. “Lo si può determinare dando uno sguardo alla Bibbia personale e notando i passi o i libri che sono ben consumati dalla lettura e dallo studio mentre altre pagine sono ancora nuove e pulite”⁶⁵

Ben presto, la chiesa dovette accettare il fatto che la Bibbia, oltre a dover essere interpretata è anche suscettibile di interpretazioni diverse, persino contrarie alla fede della chiesa cristiana secondo l'espressione della maggioranza. I primi esempi di Credo sorsero da situazioni reali complesse; in seguito, la gerarchia fu considerata l'unica interprete ufficiale della fede. Si potrebbe obiettare che se la Bibbia fosse stata trattata in modo

⁶²Cf. HASEL, *Old Testament Theology*, Cap. 4, per una discussione degli studiosi contemporanei sulla ricerca del centro della teologia anticotestamentaria.

⁶³*Evangelical Faith* 1:29.

⁶⁴*What is Theology ?* (New York: Oxford University Press, 1976), 5-6.

⁶⁵*The Heritage of Biblical Faith* (St.Louis:Bethany Press, 1964), 280-81.

totalmente obiettivo o con una più ampia disponibilità mentale, la vera interpretazione sarebbe emersa meglio. Purtroppo, è impossibile una verifica perché tali condizioni non si sono verificate e non si verificheranno. Non esiste, infatti, una totale obiettività e ci si avvicina alla Scrittura con una dose particolare di pre-comprensione. Bisogna evitare, allora, che questa controlli così tanto l'interpretazione da pervertire la verità. Siamo costretti, quindi, a creare una norma adeguata di uso del materiale biblico. Diamo per scontato come abbiamo già suggerito, che questa norma debba provenire dalla stessa Scrittura che ci guida nella nostra situazione esistenziale e che non si dovrebbe adottare alcuna norma che porti ad uno scontro irrisolvibile, in un qualsiasi punto, con la teologia biblica. La norma che è stata adottata volutamente in questa teologia è quella derivante dall'incontro tra coloro che fanno parte del movimento di santità ed il messaggio biblico ed è conosciuta come "wesleyana." Adottando il nome di un personaggio storico, non affermiamo che questo sia uno studio di carattere storico; non intendiamo, infatti, presentare la teologia di John Wesley nel XVIII secolo. Sarebbe un compito importante, ma renderebbe l'opera di Wesley la parola finale e ciò significherebbe cadere nella stessa trappola discussa poco prima in questo capitolo. Quanto si afferma è che gli impulsi spirituali originatisi col fondatore del metodismo produssero una prospettiva o intuizione particolare; questi impulsi spirituali sono ancora presenti tra molte persone nel segmento del cristianesimo di cui fa parte questa opera. Intendiamo provare ad identificare questa prospettiva adoperandola come norma per poter sviluppare una teologia sistematica nei termini tracciati precedentemente. La conseguenza pratica è che la norma può essere adoperata per criticare e correggere lo stesso Wesley quando egli espone delle formulazioni contrarie al suo impegno teologico centrale. Bisogna aggiungere che tutto ciò non suggerisce alcuna forma di settarismo o esclusivismo. Non preclude il dialogo con le altre tradizioni facenti parte del corpo di Cristo e certamente non esclude altre prospettive per puro bigottismo. Afferma che, entro i limiti della grande tradizione cristiana, un'enfasi biblica specifica, abbia ispirato alcuni suoi testimoni. Si spera che, in questo modo, un qualche contributo sia offerto alla più ampia esperienza cristiana. Proponiamo come norma la giustificazione e la santificazione per fede⁶⁶ nel contesto della Grazia

⁶⁶Queste dovrebbero essere comprese come formule brevi per la giustificazione/santificazione per Grazia mediante la fede. La fede, come ha continuamente sottolineato Lutero, non è "un'opera buona" meritevole della salvezza, ma il semplice atto di accoglienza della offerta gratuita di Dio di riconciliazione e purificazione. Vi è un'ampia discussione tra gli studiosi wesleyani sul significato della giustificazione. Abbiamo deciso di mantenerla, a questo punto, poiché è stato un tema centrale della discussione soteriologica in tutta la storia del pensiero cristiano, e le nostre citazioni wesleyane, utilizzate come supporto, adoperano lo stesso linguaggio. Tuttavia, in seguito noteremo come la metafora primaria nel pensiero biblico per descrivere la relazione ristabilita tra Dio e l'uomo sia "riconciliazione" e tutte le altre metafore (inclusa la giustificazione) devono essere interpretate in quella luce e non devono portare ad una trattazione soteriologica di categorie impersonali come a volte la giustificazione tende a fare con le sue caratteristiche legali. Lo

preveniente.⁶⁷ A Martin Lutero va il merito di aver scoperto la verità della giustificazione per fede nel XVI secolo e, a motivo della sua forte preoccupazione per il problema della giustizia per le opere, l'aver creato anche una base adeguata, nella sua teologia, per la santificazione. Né Lutero né Calvino furono in grado di delineare una pratica dottrina della santità a motivo della loro accoglienza delle dottrine agostiniane della predestinazione e della elezione.⁶⁸ Wesley non pose in discussione la sua adesione all'insegnamento del riformatore della giustificazione per fede, ma a motivo del suo rifiuto della dottrina calvinista dei decreti, riuscì a definire una dottrina vitale della santificazione. A questo punto, l'osservazione di George Croft Cell è appropriata. Egli considera la dottrina wesleyana una sintesi tra l'etica protestante della grazia e quella cattolica della santità.⁶⁹

Queste due dottrine, della giustificazione e santificazione, possono essere visivamente definite come i due fuochi di un'ellisse.⁷⁰ Se uno dei due è considerato il centro si distrugge la figura geometrica. Quando la giustificazione è posta al centro, la tendenza è all'antinomismo; quando la santificazione è ritenuta centrale si tende al moralismo ed al legalismo.⁷¹ Come Paolo, Wesley provò a mantenerle nel giusto equilibrio

studente che desidera analizzare criticamente questa norma proposta deve leggerla ed analizzarla alla luce della successiva discussione che può essere trovata nel cap. 12 sull'Espiazione.

⁶⁷ALBERT OUTLER, in uno scritto sul "*The Place of Wesley in the Christian Tradition*" presentato all'inaugurazione della prima pubblicazione dell'edizione dell' Oxford Edition delle opere di J. Wesley (*The Works of John Wesley*, 1974), condivide, sostanzialmente, questa stima. La genialità di Wesley, secondo lui, consisteva nella persistente sintesi di "fede" e "vita santa" resistente a tutte le polarizzazioni verso l'una o l'altra posizione estrema. Egli afferma: "È in relazione al successo o fallimento di questo tentativo...che possiamo parlare di un posto di Wesley nella tradizione cristiana." 16. Queste due sottolineano una *via media* tra la cristianità occidentale (latina) ed orientale (greca), la prima disposta ad esaltare "immagini legali, metafore tratte dai tribunali (romani e medioevali);" la seconda affascinata "dalla visione ontologica di una 'partecipazione in Dio.' Secondo la mia opinione, per un certo periodo, Wesley non è stato rettamente interpretato da molti dei suoi seguaci, in parte perché essi lo hanno considerato esclusivamente legato alla tradizione latina ignorando l'influenza della cristianità orientale sul suo pensiero. Ciò doveva essere ovvio, poiché, essendo un buon anglicano, egli era molto interessato ai padri della patristica greca. In un'altra nota, presentata nello stesso incontro, MICHAEL H. HURLEY sottolineava il significato teologico del concetto wesleyano di grazia preveniente. La mia sensazione, anche in questo caso, è che questa categoria teologica sia lo strumento mediante il quale esporre, secondo la prospettiva prettamente wesleyana, molte dottrine e considerazioni metodologiche. *The Place of Wesley in the Christian Tradition*, ed. Kenneth E. Rowe (Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1976).

⁶⁸V. MILDRED BANGS WYNKOOP, *The Foundations of Wesleyan - Arminian Theology*, (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1967).

⁶⁹*The Rediscovery of John Wesley* (New York: Henry and Co., 1935).

⁷⁰Questa visualizzazione intende riflettere una relazione normativa e non necessariamente storica; ma WILLIAM RAGSDALE CANNON, *The Theology of John Wesley* (New York: Abingdon Press, 1946), interpreta la dottrina wesleyana della giustificazione in questo stesso rapporto con la santificazione, e lo stesso Wesley riflette la relazione equilibrata verbale nel suo sermone "On God's Vineyard" (*Works* 7:205): "E', allora, una grande benedizione data a questo popolo, che come non pensa o parla di giustificazione che sostituisce la santificazione, similmente non pensa o parla di santificazione che sostituisce la giustificazione. Esso si cura di mantenerle al proprio posto ponendo una stessa enfasi su entrambe. Sa che Dio le ha unite e l'uomo non deve dividerle. Perciò, da un lato, mantiene con lo stesso zelo e diligenza la dottrina della libera, piena e presente giustificazione, e, dall'altro, quella dell'intera santificazione di cuore e vita; rimanendo tenacemente fermo, come un qualsiasi mistico, sulla santità interiore, e, come un qualsiasi fariseo, su quella esteriore."

⁷¹È una critica classica che la maggioranza dei cosiddetti padri apostolici (e.g. Clemente romano, la Didachè, Il Pastore di Erma, l'Epistola di Barnaba), nella loro comprensione della dottrina della vita cristiana, siano dei moralisti o legalisti perché propongono la nuova religione come una nuova legge. Una lettura attenta di questi documenti antichi rivela come questa sia un'analisi corretta e vera perché la dottrina della giustificazione per fede è, notoriamente, assente dai loro scritti. La loro enfasi sulla vita santa sarebbe valida se fosse posta nel contesto della giustificazione. Clemente lotta

come ben esposto nella formula paolina che Wesley adottò quale suo proprio motto: “Fede operante mediante l'amore,” tratta da Gal.5.6. Collocare questi concetti nel cuore della prospettiva wesleyana significa evidenziare la centralità della soteriologia nella teologia del predicatore inglese. Scopo del teologare non è quello di sviluppare una struttura di pensiero tale da autoimporsi nonostante sia soltanto un qualcosa di astratto, una torre di avorio. L'opera salvifica o redentrice di Dio è il centro vitale di tutta l'opera teologica; ogni dottrina deve, in ultima analisi, ruotare sempre attorno a questo punto.⁷²

Wesley evitò di impaludarsi nel calvinismo, come lui diceva, soltanto per lo “spessore di un capello.” Quel “capello” fu, però, sufficiente a creare un muro di divisione tra i continenti talché, le due teologie (prospettive) sono lontanissime nelle loro espressioni mature finali. La verità che li allontana, seppur per “lo spessore di un capello,” è quella della grazia preveniente. Si potrebbe affermare benissimo che questo insegnamento sia l'aspetto penetrante e lungimirante del pensiero wesleyano. Come vedremo, la grazia preveniente è la chiave per risolvere molti problemi teologici; portando le sue implicazioni fino alle conseguenze logiche finali, essa rivela come la teologia wesleyana abbia un suo proprio approccio, ai diversi problemi, che non è fondamentalista e neanche liberale. Tradizionalmente, in ambito wesleyano, si è sviluppata l'idea di una grazia preveniente in termini soteriologici e, in ultima analisi, abbiamo verificato la sua validità. Lo stesso Wesley, però, ne aveva una comprensione più ampia e noi proponiamo, in questa analisi, di considerarla come un principio interpretativo sia ontologico che epistemologico. In questo modo, essa diviene l'aspetto più invasivo della norma da noi suggerita e sarà l'elemento cruciale di molte altre dottrine, inclusa quella della Rivelazione. Inoltre, la grazia preveniente deve essere posta nella stessa struttura in cui è presente in altre dottrine wesleyane che mantengono un aspetto sia oggettivo che soggettivo. Ripetiamo, ciò avviene solitamente per una preoccupazione di tipo strettamente soteriologico, ma essa è così particolarmente wesleyana da poter essere utilmente applicata ad ogni dottrina pur se buona parte di tale teologia non l'ha fatto. Il primo tentativo di produrre una teologia sistematica wesleyana risale, indubbiamente, a John Fletcher.⁷³ Pur se, mancante, secondo i criteri attuali, di molti aspetti indispensabili ad un'opera del genere, ha un grande valore poiché usa l'idea della grazia preveniente quale proprio fondamento e

contro una tensione tra giustificazione e santificazione, ma gli altri hanno capitolato di fronte ad una interpretazione moralistica.

⁷²Non ogni sistema teologico si accorda a questo. Ad es. il dispensazionalismo pone la salvezza come qualcosa di secondario e dichiara “la gloria di Dio” come la cosa più importante. Cf. CHARLES C. RYRIE, *Dispensationalism Today* (Chicago: Moody Press, 1965).

⁷³Così JOHN A. KNIGHT, “Fletcher,” 189 n. 43.

principio di controllo.⁷⁴ A questo punto dobbiamo meglio chiarire la nostra norma suggerita dando una definizione precisa. Wesley, esplicitamente, fondò la grazia preveniente sulla cristologia. Non insegnò soltanto che la grazia è originale, ma interpretò la conoscenza di Dio come conseguenza della grazia di Cristo. Una teologia wesleyana avrà soltanto una enfasi cristologica: la giustificazione, la santificazione e la grazia preveniente in tutte le sue ramificazioni devono essere interpretate secondo questa prospettiva. Poiché l'opera dello Spirito Santo e la grazia preveniente sono, virtualmente, dei concetti sinonimi, l'opera dello Spirito è considerata da Wesley fondamentalmente cristologica. Come afferma John Deschner: "Nella dottrina wesleyana, molta attenzione è stata rivolta alla potenza dello Spirito Santo. Deve essere ancor più ampiamente riconosciuto che lo Spirito santificante è lo Spirito del Cristo vittorioso e sofferente."⁷⁵ Il fondamento cristologico di ogni dottrina si rivelerà come il carattere inclusivo della norma utilizzata in questa teologia sistematica.⁷⁶

Un altro aspetto deve essere ancora esposto per meglio comprendere l'importanza di una norma in modo da fornire il fondamento di una discussione significativa in un dato contesto. E' opinione dell'autore che vi sia la possibilità di dialogo tra le diverse prospettive, ma il valore più grande risiede nella possibilità di discutere la relativa convergenza di prospettive diverse. Pur se non potesse essere possibile comprovare la fondatezza di una propria prospettiva in senso scientifico, è certamente possibile dimostrare la propria coerenza ai fatti pertinenti e la maggior adeguatezza in termini di coerenza totale ad un'altra posizione. Ma una volta all'interno di una determinata prospettiva, è necessaria una maggiore concretezza per poter valutare la consistenza logica di una posizione particolare in rapporto alla prospettiva scelta.

A. J. Ayer, in *Language, Truth and Logic*, che rappresenta uno dei primi e più devastanti attacchi della filosofia linguistica alle affermazioni di valore (che includono le proposizioni teologiche), nota che essendo queste affermazioni non empiriche in natura, non sono rilevanti per il significato perché semplici espressioni emotive. Va persino oltre affermando che è impossibile polemizzare su tali argomenti poiché non possono essere giudicati in modo empirico. In questo ambito, tuttavia, egli consente la possibilità di un

⁷⁴Ib., 178. La dottrina è esposta epistemologicamente nei termini dell'uso proprio di Fletcher della suddivisione in "dispensazioni."

⁷⁵Wesley's Christology, 116.

⁷⁶Ib., 92; LYCURGUS M. STARKEY, JR., *The Work of the Holy Spirit* (Nashville: Abingdon Press, 1962), 41. CHARLES ALLEN ROGERS, "The Concept of Prevenient Grace in the Theology of John Wesley" (Ph.D., diss., Duke University, 1967). Vedi anche *Works* di Wesley 6: 223; 7:187 ss., 373-74; 8: 277-78; Standard Sermons, ed. Edward H. Sugden, 2 voll. (London: Epworth Press, 1961; da ora in poi abbreviato come StS), I :118; 2:43, 445. Deschner sottolinea come la cristologia sia il presupposto della teologia di Wesley e commenta: "La convinzione dell'autore è che un esplicito esame del grande presupposto di Wesley possa condurre al chiarimento e forse alla modifica della predicazione nella tradizione wesleyana odierna."

genuino confronto “se si presuppone un certo sistema di valori.”⁷⁷ Se si giunge ad un accordo in un particolare contesto o punto di riferimento, si può sviluppare un dibattito significativo. Pur senza concordare necessariamente con l'interpretazione di Ayer (egli, in seguito, ammetterà che le problematiche sono più complesse di quanto avesse pensato), possiamo ancora riconoscere il valore di una norma (prospettiva) come base per un dialogo. Similmente, Wiley sottolinea come la teologia sia una scienza. Richiamando l'attenzione sul principio empirico basilare esposto tanto radicalmente e coerentemente da David Hume, egli afferma che la scienza (cioè le scienze naturali) è fondata sulla fede e non sulla conoscenza. Infatti, essa “presume verità metafisiche quali il tempo e lo spazio, sostanza ed attributi, causa ed effetto, ed anche la fiducia nelle investigazioni della mente”(CT 1:61). Vi è una correlazione tra teologia e scienze naturali nel senso che, entrambe, per un atto di fede, presentano una prospettiva che non può essere provata e sviluppano i loro rispettivi programmi entro i limiti di una tale prospettiva. Questa corrispondenza è, nondimeno, limitata al primo passo di fede poiché tutto ciò che va oltre differisce considerevolmente sia nel metodo che nella verifica. Infatti ciò che importa è il riconoscimento dell'importanza della norma quale elemento cruciale della teologia sistematica. Se accogliamo seriamente questa metodologia affermiamo che i sistemi teologici sono simili alle ipotesi scientifiche: sono modelli sperimentali. Non riuscire a cogliere questo principio spiega perché la storia sia piena di scienziati dogmatici e teologi dogmatici. Jack Rogers, riguardo a questo modo di comprendere il compito teologico, ha delle parole sagge:

Lo scienziato costruisce modelli di realtà. Il modello non è la cosa reale, però aiuta a comprendere la realtà; assume gli aspetti essenziali di ciò che è reale e li semplifica per renderli comprensibili. Parliamo di Dio mediante analogie, cioè modelli tratti dalla vita. Affermiamo che Dio è nostro Padre e con ciò intendiamo che nel suo agire intravediamo alcune delle caratteristiche migliori di alcuni padri da noi conosciuti. Quando si trascura il fatto che creiamo dei modelli e parliamo per analogia, si corre il rischio di cadere nell'idolatria. L'idolatria consiste nell'adorazione del modello creato piuttosto che del creatore che rappresenta. Non dobbiamo legarci troppo ai nostri schemi di pensiero o alle sottili distinzioni linguistiche o alle conformazioni culturali.⁷⁸

Il grande scienziato è umile di fronte alle sue deduzioni; così pure il teologo, il quale

⁷⁷P 111.

⁷⁸Confessions, 59.

riconosce che la sua teologia sussegue alla fede. Pur se questa non è negoziabile,⁷⁹ egli è sempre disposto ad imparare da tutti coloro che sono impegnati nella stessa ricerca della comprensione.

Una nota sulla legittimità

Non tutti i teologi sono concordi nel considerare la teologia sistematica un impegno legittimo. K. Barth, indubbiamente il teologo più influente di questo secolo, discordava. Affermava che un teologo non può operare sui concetti chiave (norme) perché non è nella condizione di poter fare una selezione. L'intera Bibbia dovrebbe essere, teoricamente, la norma del lavoro teologico. Condivideva la critica di chi, obiettando, affermava che “al momento, soltanto gli angeli in cielo sanno dove condurrà la sua dogmatica ecclesiale.” Si proponeva di trattare in modo nuovo, ogni dottrina e di “ascoltare senza riserve alcune, la testimonianza della Scrittura.”⁸⁰ Contrariamente al teologo sistematico, credeva che, seguendo questo approccio, non si potesse predire la struttura di ciascuna dottrina nuova nei termini di un impegno specifico,. Infatti il teologo è imprevedibile e persino libero di contraddirsi se la Scrittura lo richiede. Due osservazioni sono necessario a questo riguardo: 1. Barth sviluppò veramente una teologia sistematica sottoposta ad un principio di verifica 2. l'ipotesi che la Scrittura possa portare il libero uditore su posizioni contrastanti (un principio già preliminarmente posto in discussione) deve essere confutata.

Nel tentativo di giustificare la legittimità di una teologia sistematica, Wiley cita, approvandole, le parole di Charles Hodge:

Evidentemente, questa è la volontà di Dio. Egli non insegna agli uomini astronomia o chimica, ma offre loro dei fatti sui quali edificare queste scienze. Non insegna neanche la teologia sistematica ma, nella Bibbia, ci propone una verità che, quando ben compresa e strutturata, costituisce la scienza della teologia. Come gli eventi naturali sono tutti legati e determinati da leggi fisiche, così gli eventi descritti nella Bibbia sono tutti correlati e determinati dalla natura di Dio e dalle Sue creature. Inoltre, nello stesso modo in cui Egli vuole che tutti gli uomini studino le Sue opere scoprendo la meravigliosa, organica relazione e combinazione armoniosa, così Egli vuole che noi studiamo la Sua Parola, imparando che come le stelle, le sue verità non sono punti isolati, ma sistemi, cicli ed epicicli, di infinita armonia e grandiosità. Inoltre, pur se la Scrittura non contiene un sistema teologico in senso stretto, nelle epistole del Nuovo Testamento ci vengono donate delle

⁷⁹Se la “fede” è mal compresa come intellettuale e non esistenziale, questa distinzione non ha valore. Noi, però, teniamo a mente il significato biblico primario della fiducia in una persona più del credere in una proposizione.

⁸⁰*Church Dogmatics*, ed. G. W. BROMILEY AND T. F. TORRANCE (Edinburgh: T. and T. Clark, 1957), vol.4, pt. I, p. XI (da ora in avanti 4.I.XI)

porzioni di un sistema che divengono la nostra guida ed autorità.⁸¹

Questa analogia con la scienza suggerisce alcune interessanti conclusioni riguardanti la possibilità di avere delle norme diverse per la teologia sistematica. Studiando il fenomeno della luce, gli scienziati sono giunti a tracciare due diverse teorie aventi, entrambe, una loro logica tale da riuscire a spiegare adeguatamente, gli eventi. Ciò sottolinea la differenza tra conoscenza ed opinione, da tempo riconosciuta dai teologi, e, particolarmente, da John Wesley. La teologia appartiene al campo dell'opinione; la fede, secondo la prospettiva biblica, corrisponde meglio alla categoria della conoscenza che si ottiene mediante un rapporto personale. E' ciò che Wiley afferma in questa sua frase, giustamente famosa: "La verità, per sua propria natura, è personale." Il nostro Signore lo dichiarò apertamente quando disse, "Io sono la verità. Egli bussa alla porta del cuore dell'uomo non per rivelare una verità ma per essere ricevuto ed amato come persona." (CT 1:38) Questa distinzione ci fa comprendere l'importanza di una norma esistenziale efficace che richiede una risposta che coinvolge la persona nella sua interezza.

Wiley avanza altre proposte a difesa della teologia: (1) la costituzione della mente umana; (2) lo sviluppo del carattere cristiano nel senso che la verità avente una struttura ben definita è più facilmente assimilabile. Come prova sottolinea che "la testimonianza uniforme della chiesa è quella dei cristiani che, in ogni tempo, hanno afferrato saldamente i grandi fondamenti della fede cristiana," e (3) la presentazione della verità. La comunicazione della verità dipende dalla sua comprensione quale insieme organico (CT 1:54-55). Concludendo, crediamo che il compito della teologia sistematica sia non soltanto un impegno legittimo ma anche una necessità.

⁸¹CT 1:54. Da notare, tuttavia, onestamente, che la comprensione di Hodge della teologia e della Bibbia è antitetica a quella sviluppata in questo capitolo.

Capitolo 2

Le Fonti della Teologia:

La Bibbia

Dio non ha preteso comunicare un sistema di dogmi, racchiuso in definizioni finite comprendenti l'intero spettro della verità teologica, da imparare a memoria. Egli incontra l'uomo quale presenza redentrice e attore divino sullo scenario della storia. I vari veicoli di mediazione della conoscenza di Dio e le sue implicazioni per la vita dell'uomo offrono all'intelletto umano il materiale grezzo da usare per edificare dei sistemi dottrinali. E' a questi mezzi che ci riferiamo quando parliamo delle fonti dell'opera teologica.

Tradizionalmente, le varie fonti della teologia, sono state suddivise in due gruppi maggiori: 1. La fonte autorevole, che è la Bibbia e (2) le fonti sussidiarie che includono l'esperienza, i Credi e le confessioni, la filosofia e la natura. E' una saggia classificazione poiché la Scrittura è la prima fonte della teologia. Tuttavia, vorremmo leggermente modificare la selezione delle fonti sussidiarie eliminando la natura poiché, gli ultimi sviluppi della teologia e della filosofia hanno reso molto problematico il ricorso alla natura quale fonte teologica. Inoltre, secondo la prospettiva biblica, la natura non è mai stata considerata fonte di conoscenza dell'essenza di Dio nonostante alcune espressioni naturali siano state utili per illustrare determinati aspetti della sapienza e della potenza divina.⁸² La domanda sulle fonti suggerisce quella sull'autorità. Che tipo di autorità bisogna ascrivere alle fonti e qual è il grado o il rapporto esistente al loro interno? Il secondo argomento sarà trattato nella discussione totale. Riguardo al primo si può affermare, sommariamente, che tutte le fonti possiedono un'autorità derivata; sono, cioè, autorevoli fin quando riflettono la rivelazione primaria che sostiene quella ultima. Secondo la prospettiva cristiana, questo è l'evento-Cristo e, di riflesso, tutti gli eventi salvifici dell'Antico Testamento dei quali Egli è il compimento. Come ben afferma Wiley : "Cristo fu in se stesso la piena e perfetta rivelazione del Padre - lo splendore della Sua gloria e l'immagine esatta o perfetta della Sua persona. La Sua testimonianza è lo Spirito di profezia - l'ultima parola di tutta la rivelazione oggettiva" (CT 1:137); ed inoltre: "Cristo, la

⁸²Da notare come le religioni che derivano la loro comprensione di Dio dalla natura, mantengano una idea di Dio completamente diversa da quella della Bibbia, per esempio, i Cananei. Del salmo 19, un salmo inneggiante alla creazione, BERNHARD ANDERSON afferma: "E' importante notare in questo caso come il salmista non dica che Dio sia rivelato nella natura ma che, piuttosto, i cieli testimoniano della sua gloria." *Creation Versus Chaos* (New York: Association Press, 1967), 90.

parola personificata, fu in se stessa la rivelazione completa e finale del Padre. Solo Lui è il vero Rivelatore” (138-39). La seguente trattazione presuppone molte delle conclusioni che saranno presentate nel capitolo 5, ma un ordine logico ci costringe a discutere, in primo luogo, argomenti metodologici, pur se si deve ammettere che è il contenuto della teologia a dare forma al metodo. Dapprima, si svolge il compito teologico e poi si identifica il metodo che emerge da tutto il lavoro. Tuttavia, secondo logica, il metodo precede e non fa parte della teologia in se stessa, pur se implicitamente presente. La conclusione a cui tendiamo è l'idea della rivelazione che interpreta l'auto-manifestazione di Dio che avviene, in primo luogo, negli eventi debitamente interpretati e in un tempo ben specifico. In questo modo, non si estingue il pieno valore della rivelazione come, susseguentemente, verrà chiarito. Si punta, invece, ad un aspetto maggiore che è divenuto di grande interesse negli studi biblici contemporanei. Come tutti gli eventi storici, quelli che la fede biblica ritiene rivelatori presentano un duplice aspetto: (1) fattualità e (2) significato. L'aspetto fattuale o oggettivo dell'evento è, almeno come principio, suscettibile di verifica scientifica o falsificazione secondo i metodi riconosciuti della storiografia. Tuttavia, il fatto in se non è storia. Gli eventi devono essere interpretati secondo il loro significato in relazione a quelli precedenti, agli accadimenti contemporanei ed alle loro future conseguenze. E' la loro localizzazione in questo complesso di contesti che dà significato e li rende, da semplici cronache di tipo statistico, storia. Persino l'ambiguità presente nel termine storia esprime questa doppia connotazione. Per storia si intende il corso degli eventi, la registrazione di eventi in forma narrativa. L'interpretazione di determinati eventi è un programma realizzato secondo una precisa prospettiva o un punto di vista particolare. Ogni evento storico è suscettibile di una o più interpretazioni e ciò è particolarmente vero quando la dimensione teologica viene aggiunta all'interpretazione. Ovviamente, la propria conoscenza della storia dipende da una delle due fonti: (1) La testimonianza oculare dell'avvenimento, o (2) le confessioni dei testimoni oculari. Non è necessariamente vero che i testimoni oculari siano i più competenti interpreti della storia. Tuttavia, se l'evento conferma che in se stesso vi sia il segreto della propria interpretazione, è più verosimile che i diretti partecipanti abbiano avuto un accesso più diretto al suo significato più appropriato. Se un evento diviene rivelatorio quando viene vissuto come atto salvifico (o giudizio), allora soltanto chi vi partecipa attualizzando, per fede, il valore salvifico (o giudiziale) della sua esperienza personale (o corporativa) potrebbe essere qualificato a trasmettere il significato di tale evento che, nel processo di trasmissione, può essere ugualmente rivelatorio per colui che ascolta (o legge). Ecco perché soltanto i credenti sono autori di documenti biblici e, solitamente, all'interno di una comunità di fede. Queste considerazioni

danno priorità alla Bibbia quale fonte di teologia, poiché essa contiene sia la registrazione primaria che la fedele interpretazione della storia della salvezza. Wiley, perciò, afferma: “Il primo soggetto in ogni trattazione della rivelazione cristiana deve essere necessariamente il libro cristiano poiché soltanto in esso possiamo trovare la testimonianza documentaria”(CT 1:138). Gli studi contemporanei hanno raggiunto un alto livello di unanimità riguardo alla Bibbia come “Libro degli atti di Dio.”⁸³ Pur se sono ancora presenti delle voci di dissenso sull’esclusività di questo modo di intendere la Bibbia, quasi nessuno dubita della natura storica della rivelazione biblica.⁸⁴ Perciò, “la Bibbia...è la fonte principale della teologia sistematica perché è il documento originale degli eventi sui quali è fondata la chiesa cristiana.”⁸⁵ Ogni teologo cristiano, conservatore, evangelico, accetta l'autorità della Bibbia. Ciò che è posto in discussione riguarda la natura e la forma di tale autorità. Questi sono argomenti importanti ma, come noteremo in seguito, non sono decisivi nei confronti della Bibbia. Conseguentemente, non tratteremo questa problematica in modo dettagliato, poiché è stato già fatto altre volte, ma tenteremo di esporre, seppur brevemente, una specifica posizione wesleyana.

Grazia preveniente ed autorità biblica

Trattando l'argomento dell'autorità biblica, molti scrittori non riescono a ben definire la sua natura per cui rimane molta ambiguità quando si fanno dei riferimenti all'autorità della Scrittura. Dobbiamo comprendere in modo relativamente semplice, alcune distinzioni importanti all'interno di questa problematica.

Ogni autorità, a livello umano, è derivata ed è, direttamente o indirettamente, radicata sul potere. Il potere che sta alla base dell'autorità non deve essere, necessariamente, fisico ma anche di tipo morale o accademico o di altro tipo. Uno dei più popolari paradigmi di autorità è quello del poliziotto e ben illustra alcuni aspetti cruciali del problema dell' autorità. Il suo distintivo o la sua uniforme è simbolo della sua autorità conferitagli dal governo che rappresenta. Ciò significa che, come persona o individuo, egli non possiede un'autorità intrinseca (o potere) per fermare il traffico o arrestare qualcuno. Un arresto è qualitativamente diverso dalla coercizione fisica. L'autorità per poterlo effettuare deriva dal governo che l'ha ordinato e, secondo una prospettiva cristiana, l'autorità governativa deriva, in ultima analisi, da Dio stesso (Rm.13:1-7). Può anche avvenire che governi possano divenire così “anticristo” (il terzo Reich di Hitler ne è un

⁸³Cf. W. T. PURKISER, ed., *Exploring Our Christian Faith*, ed. riv. (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1978), 54.

⁸⁴Tra coloro in disaccordo su tale consenso troviamo JAMES BARR, *Old and New in Interpretation* (New York:Harper and Row, Publishers,1966); LANGDON B.GILKEY, “Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language,” *Journal of Religion*, July 1961,194-205.

⁸⁵TILLICH, *Systematic Theology*, 1:35.

esempio) da indurci a negare, giustamente, ogni loro pretesa autorizzazione divina. Un tale tipo di governo dipende dall'imposizione del suo volere mediante la forza bruta. D'altra parte, quando il timore di Dio decresce nel cuore della gente, sembra che vi sia un progresso dell'anarchia con un crescente bisogno di controllo da parte del governo.

Ciò evidenzia un altro aspetto dell'autorità: escluso il caso in cui si è costretti dall'uso della forza, ognuno di noi esprime una decisione personale (forse morale) mediante la quale accoglie una o tutte le autorità sottomettendosi alle loro richieste. E' impossibile definire tutte le motivazioni che causano una tale decisione. Può essere rispetto, paura, amore o qualsiasi altra cosa o l'insieme di tante cose. Indipendentemente dal motivo o dai motivi della decisione di sottomettersi, è sempre, in ultima analisi, una decisione personale. Il cittadino che rispetta la legge ha deciso personalmente di riconoscere ed obbedire all'autorità del governo mentre il criminale ha scelto di ignorare e rifiutare tale autorità per un'altra, probabilmente di tipo individualistico o di controcultura. Che cosa determina ciascuna decisione? Non può dipendere esclusivamente dal carattere oggettivo della legge o del governo altrimenti non vi sarebbe alcun rifiuto dell'autorità. È forse legato ad un fattore ereditario o alla struttura genetica o ad altri fattori indipendenti dal controllo della capacità decisionale personale? In questo caso non vi sarebbe alcuna responsabilità morale ma solo legale. Si deve riconoscere che è un mistero che trova il suo *locus classicus* nelle profondità recondite della personalità. I principi che sottostanno a questo semplice esempio si applicano direttamente al tema dell'autorità nella sfera teologica. Secondo la prospettiva cristiana, l'autorità risiede in Dio perché Egli è la realtà ultima e tutto ciò che esiste dipende dalla Sua creatività. La nostra conoscenza di Dio è mediata dai vari mezzi di comunicazione, il più autorevole dei quali è la Scrittura. Essa, come nell'esempio del poliziotto, non possiede autorità in se stessa ma in una che la trascende. Similmente, l'accoglienza di una tale autorità della Scrittura non è il risultato di una coercizione ma è, per sua natura, personale.

Una domanda importante che sorge quando si tratta il tema dell'autorità biblica, riguarda il motivo per cui si accetta l'autorevolezza della Scrittura o la natura della sua autorità esistenziale. Se viene ricevuta sulla base di un'altra autorità, come, per esempio, la chiesa, allora questa ultima diviene l'autorità finale superiore alla Scrittura. Per poter evitare questo dilemma, i teologi, tradizionalmente, hanno provato a formulare un principio oggettivo di autorità della Scrittura. Esso include anche la definizione di una ambito razionale considerato sufficiente per poter convincere a sottomettersi alla Bibbia quale Parola di Dio. Una tale proposta considera logica la testimonianza biblica alla propria autenticità. Al di là della difficoltà di stabilire che la Bibbia rende di se stessa una

autodefinizione olistica, questo approccio include, la logica conclusione che un tale argomento sarebbe valido soltanto sulla base di una precedente accoglienza dell'autorità biblica secondo altri principi dando spazio a qualsiasi argomento di valore apologetico. Se proposto come principio razionale primario, tale approccio non può essere limitato soltanto alle Scritture ebreo-cristiane perché anche il Libro di Mormon pretende di essere la Parola di Dio. In questo modo arrecherebbe un danno a se stessa divenendo un esempio classico del fallimento razionale di questo principio.⁸⁶

Uno dei più importanti argomenti, tra gli evangelici ed anche tra i wesleyani, è stato quello di fondare l'autorità della Bibbia sulla sua inerranza. Per ben comprendere la logica della posizione dei sostenitori dell'inerranza, dobbiamo considerare due loro importanti affermazioni. La prima, è una conclusione solitamente dedotta dalla dottrina di Dio. La premessa è che l'infallibile Dio della verità non avrebbe potuto dirigere i suoi strumenti umani a scrivere qualcosa di falso, persino nei suoi dettagli più minuziosi.⁸⁷ Tale ragionamento sposta l'accento da Dio alle Scritture e preclude la possibilità di un qualsiasi errore prima ancora di esaminare il testo stesso.

La seconda afferma che tale inerranza è limitata agli scritti originali (autografi) che non esistono più.⁸⁸ Anche questa affermazione preclude la possibilità di scoprire errori, perciò pone la rivendicazione stessa oltre la convalida empirica o la falsificazione. Rimane un giudizio teologico a priori che fa riferimento a qualche autorità, esterna alla Scrittura, per la sua verifica, e in modo specifico, a chi dichiara gli autografi inerranti. Lo stesso John Wesley può essere citato a sostegno di questa idea che, a volte, intende una sorta di teoria del domino, come ben suggerisce una sua affermazione: "Se vi è un solo errore nella Bibbia, allora ve ne possono essere migliaia. Se vi è una falsità in quel libro, non ci è stato dato dall'Iddio della verità."⁸⁹

Altri evangelici - inclusi molti wesleyani - sottomessi all'autorità finale della Scrittura

⁸⁶JOHN MILEY, la cui *Systematic Theology* è stata per anni il testo ufficiale del corso di studi per ministri della Chiesa del Nazareno, propone il seguente commento su questo argomento: "Se dovessimo tentare di provare l'ispirazione delle Scritture secondo le loro stesse affermazioni, e quindi, che sono una rivelazione divina perché ispirate, il nostro argomento si muoverebbe in cerchio senza alcun risultato logico. È questo un errore alquanto comune, più dannoso che utile alla verità." (New York: Eaton and Mains.1894), 2:487.

⁸⁷Vedi W. RALPH THOMPSON, "Facing Objections Raised against Biblical Inerrancy," *Wesleyan Theological Journal* 3, n°.1 (Spring 1968): 21-29.

⁸⁸Questo argomento ebbe origine nel XIX secolo con la teologia di Princeton formulata da A.A.Hodge e B.B. Warfield. "Fu Hodge a formalizzare, per primo, il concetto degli autografi quale base dell'infallibilità delle Scritture." R.LARRY SHELTON, "John Wesley's Approach to Scripture in Historical Perspective", *Wesleyan Theological Journal* 16, n°.1 (Spring 1981): 38. Vedi anche le note di Shelton.

⁸⁹*The Journal of John Wesley, A.M.*, ed. Nehemiah Curnock, 8 voll. (London: Epworth Press,1949), 6:117. Di questi ed altri simili commenti, Shelton afferma: "Queste forme di espressione si legano, primariamente, alla tendenza di ispirazione verbale e non sono adoperate per dare fondamento all'inerranza dell'autorità. La sua epistemologia è diversa da quella del fondamentalismo che pone l'autorità biblica sul presupposto della natura del testo esteriore degli autografi." "John Wesley's Approach," 38.

per quanto riguarda la fede e la vita, non considerano efficace l'appello all'inerranza biblica nel modo tradizionale. A.M.Hills, riverito studioso delle chiese di santità, ed autore della già popolare *Fundamental Christian Theology*, si impegna strenuamente per evitare questo approccio. Includendo altre citazioni, egli scrive:

Si afferma, giustamente, che 'colui il quale si lega strettamente alla causa del cristianesimo sulla base dell'accuratezza letterale della Bibbia, non è un vero amico del cristianesimo; poiché, rifiutando tale teoria, troppo spesso avviene il rifiuto anche della stessa Bibbia, e la fede è distrutta.' Chi sostiene che si debba accogliere ogni affermazione della Scrittura o nessuna, deve considerare il fatto che nessun'altra dottrina rende, più sicuramente, scettici. 'Sembra, afferma il Dr. Stearns, 'che sostenere l'assoluta inerranza della Scrittura sia qualcosa di veramente buono e pio. Ma niente è buono o pio quando contraddice i fatti.'⁹⁰

Clark H. Pinnock, un affermato studioso evangelico contemporaneo, nota quanto segue:

Affermare che, fino a quando ogni punto non sia comprovato l'intero edificio cadrà giù rovinosamente, sembra indizio di una rigida mentalità ortodossa declinante. Quando la consapevolezza che Dio parli potentemente mediante la Scrittura comincia a svanire, è necessario ricorrere ad argomentazioni razionalistiche per poter difendere la Bibbia, dando così origine all'ortodossia scolastica. E' certamente difficile comprendere perché Dio, se considerava l'inerranza così importante dal punto di vista epistemologico, non sia stato più prudente nel preservare il testo senza errori, e, come mai, una Bibbia errante, che i cristiani sono stati costretti ad usare, sia stata così efficace per millenni.⁹¹

La trattazione classica della problematica riguardante l'autorità esistenziale della Scrittura ha mirato ad un fattore che trascende gli argomenti razionali quale ultima corte d'appello, considerando queste difese razionalistiche non proprio necessarie. Parlando di questi sforzi, G. Calvinio afferma:

Invano l'autorità della Scrittura è stata rafforzata dall'argomentazione, o è stata sostenuta dal consenso della Chiesa, o confermata da altri aiuti, se non

⁹⁰ 2 Volumi (Pasadena, Calif.: C.J.Kinne.1931), 1:134.

⁹¹ "Three Views of Biblical Authority," in *Biblical Authority*, ed. Jack Rogers (Waco, Tex.: Word Books, Publisher, 1977), 65-66. Bruce Vawter evidenzia lo stesso punto, facendo una importante distinzione: "La critica testuale non aveva rivelato alla chiesa che essa non possedeva più la parola: Aveva rivelato che la chiesa non poteva essere sempre certa della purezza verbale del testo mediante cui possedeva la parola. Ecco ciò che era, o sarebbe stato, fatale a qualsiasi teoria di una rigida ispirazione verbale....Se Dio ha realmente 'dettato' un testo - non importa a quale livello possa giungere, letteralmente, l'antropomorfismo - certamente il testo e la sua esattezza verbale - e non semplicemente la parola mediata - dovrebbero essere l'oggetto di una continua preoccupazione." *Biblical Inspiration* (Philadelphia: Westminster Press, 1972), 65.

accompagnata da una certezza più alta e forte del giudizio umano. Fin quando questo fondamento migliore non sarà stato posto, l'autorità della Scrittura rimarrà in sospenso...Poiché la verità trionfa sul dubbio quando, non sostenuta da alcun appoggio esterno, trova la propria sufficienza in se stessa.⁹²

Wiley, riferendosi allo stesso tentativo di difendere la Bibbia razionalmente, afferma:

L'autorità dipende più dalla logica che dalla vita. Uomini e donne spirituali - ripieni di Spirito Santo, non sono tanto preoccupati né per l'alta critica né per la bassa. Essi non dipendono dalla lettera che deve essere difesa logicamente. Hanno una base più ampia e consistente per la loro fede fondata sul loro Signore risorto, il Cristo glorificato (CT 1:143).

Questi teologi fanno ricorso alla posizione nota come *Testimonium internum Spiritus Sancti* - la testimonianza interna dello Spirito Santo. C'è chi l'ha identificata con l'insegnamento della riforma ma è accolta sia da Martin Lutero che da Wesley. In un ampio ed approfondito studio di questi temi, Larry Shelton afferma:

Secondo Wesley, il fondamento principale dell'autorità della Scrittura ed il fattore autenticante la sua ispirazione è la "testimonianza interna dello Spirito Santo." Egli, perciò, afferma che "il cristiano non può assolutamente dubitare di essere figlio di Dio." Di tale condizione ne è tanto certo quanto del fatto che le Scritture sono da Dio... Pertanto, secondo Wesley, il fondamento comprovante l'autorità scritturale, è l'esperienza.⁹³

Wiley concorda pienamente con questa posizione (CT 1:35-37 et al.). Anche la Confessione di Westminster riconosce l'azione dello Spirito che conferma l'autorità della Scrittura. Dopo aver elencato le varie caratteristiche esterne che colpiscono la nostra mente, essa afferma: "Tuttavia, nonostante ciò, la nostra piena persuasione e certezza della verità infallibile, e, quindi, della divina autorità, è riscontrabile nell'opera interiore dello Spirito Santo, che testimonia per mezzo ed insieme alla Parola nei nostri cuori."⁹⁴

Perché l'opera dello Spirito Santo non convince tutti gli uomini ad accogliere la Bibbia ed a sottomettersi all'autorità della Scrittura? Si può, forse, concludere che la sua opera, in questo caso, sia selettiva? Conviene, invece, tracciare un parallelo con la dottrina wesleyana della grazia preveniente ed affermare, decisamente, che la dottrina del *testimonium internum Spiritus Sancti* sia un caso speciale della grazia preveniente. E' ugualmente estesa a tutti gli uomini; in questo caso, a tutti coloro ai quali è stato esposto il contenuto delle Scritture. La ragione per cui alcuni l'accolgono è un mistero, nascosto non

⁹²Institutes 1.8.1

⁹³"John Wesley's Approach," 37.

⁹⁴Citato in MARSHALL, *Biblical Inspiration*, 46-47.

nel segreto consiglio di Dio, ma nei misteri ugualmente impenetrabili della personalità umana.

Richard S. Taylor sottolinea, seppur implicitamente, la priorità del tema riguardante l'autorità esistenziale sulle altre problematiche relative all'autorità nel suo epilogo del libro *Biblical Authority and Christian Faith*: "Dobbiamo risolvere il nostro problema personale dell'autorità se vogliamo che quella biblica acquisti valore." Suggerisce perciò la più immediata soluzione teorica a cui possiamo giungere per la risoluzione del problema citato nel paragrafo precedente: "Fin quando vi sarà ostilità tra noi e Dio quale autorità suprema, saremo sempre propensi a resistere alle autorità minori. Ma non è un problema intellettuale bensì di peccato."⁹⁵ È questo un riflesso della soluzione giovannea riguardante il problema dell'autorità di Gesù messa in discussione dai Giudei.

Oltre al tipo di autorità da noi etichettata *esistenziale* (poiché coinvolge una decisione personale che trasforma l'esistenza), vi è un altro tipo di autorità che deve essere considerata nel contesto della discussione sull'autorità biblica. La definiamo *cognitiva* poiché è in relazione al contenuto cognitivo della Scrittura. Se la testimonianza interna dello Spirito Santo conferma l'autenticità (l'autorità divina) della Parola scritta, non lo fa indipendentemente dal contenuto scritturale.

Ciò evidenzia l'interdipendenza tra i due tipi di autorità. Vi è un legame inseparabile ed un equilibrio molto fragile per cui bisogna stare sempre attenti a non sbilanciarlo. Søren Kierkegaard, nella sua affermazione che "se la generazione contemporanea avesse lasciato soltanto queste parole: abbiamo creduto che in un certo anno Dio è apparso tra di noi assumendo l'umile sembiante del servo, ha vissuto ed insegnato tra la nostra gente ed è morto, sarebbe già molto...e il più voluminoso resoconto, durante tutta l'eternità, non potrebbe aggiungere niente di più," causa uno sbilanciamento in una direzione.⁹⁶ Chi equipara la religione al retto pensare la sbilancia nella parte opposta. Un principio interpretativo, molto importante per ben comprendere l'esperienza religiosa, ritiene l'esperienza personale di Dio da parte dell'uomo, influenzata dalla propria comprensione sia dell'oggetto della conoscenza che dalla natura dell'incontro umano-divino come anche dalle espressioni (emotive, etiche, ecc.). La dottrina dispensazionalista di John Fletcher, che descrive aspetti diversi della conoscenza di Dio, conferma quanto detto. Ogni dispensazione ha un aspetto esterno ed uno interno. Il primo è cognitivo e dipende dall'informazione effettiva o dal contenuto riguardante Dio che può essere offerto agli uomini. L'altro aspetto è personale e riguarda la consacrazione a ciò che si ritiene sia stato

⁹⁵(Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1980), 93

⁹⁶*Philosophical Fragments*, trad. David F. Swenson (Oxford and New York: Oxford University Press, 1936), 87.

rivelato cognitivamente.⁹⁷ Ciò oltre a riconoscere la validità di una esperienza di Dio distinta dalla piena comprensione di tutte le implicazioni della fede cristiana, permette la crescita nell'esperienza personale con lo sviluppo crescente della propria conoscenza: “Ma crescete nella grazia e nella conoscenza del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo”(2 Pi.3:18). Questo principio si applica sia alla storia individuale che razziale.

Il riconoscimento della dimensione cognitiva dell'autorità suggerisce una domanda importante: Quale aspetto del contenuto cognitivo della Bibbia è autorevole? Ciò conduce, logicamente, al tema dell'ispirazione della Scrittura il cui svolgimento e conclusioni finali definiscono i parametri entro i quali racchiudere la risposta alla domanda. Tratteremo, allora, questo argomento come ulteriore elaborazione del tema dell'autorità cognitiva.

L'ispirazione della Scrittura

Vi sono tre argomenti che emergono in relazione a questo tema così spesso trattato: (1) l'atto dell'ispirazione, (2) il modo dell'ispirazione (3) l'estensione dell'ispirazione.

L'atto dell'ispirazione

L'ispirazione della Scrittura è una verità biblica. Due passi (2 Tim.3.16-17 e 2 Pi. 1.20-21) si riferiscono ad essa in modo esplicito. Tuttavia, è in un certo qual modo anacronistico usare questi passi con un riferimento diretto all'intera Scrittura, poiché essi hanno un riferimento esplicito soltanto alle Scritture anticotestamentarie. Nondimeno, se si può trarre un principio da questi versetti, non sarebbe improprio estrapolare una teoria dell'ispirazione che può essere anche applicata alle Scritture ebraico-cristiane. Il problema, però, è che abbiamo poco più di una semplice dichiarazione che le Scritture sono “ispirate da Dio” e un men che flebile suggerimento riguardante il metodo o le caratteristiche dell'attività ispiratrice di Dio. Tuttavia, questi sono argomenti dibattuti quando l'autorità biblica viene posta in discussione. Forse, un utile suggerimento possiamo trovarlo valutando la possibile fonte della parola *theopneustos* usata in II Tim.3:16 e tradotta, in molte versioni bibliche, con “ispirata.” Lo stesso termine deriva dal greco classico il cui riferimento è all'esperienza estatica di una persona ispirata è posseduta al punto tale da non avere più coscienza o propria volontà. In tale stato egli può divenire il veicolo passivo mediante cui viene pronunciato l'oracolo. Tutta l'evidenza, però, tende a provare che il termine, proveniente dal mondo dell'esperienza estatica, sia usato nel Nuovo Testamento secondo l'insegnamento veterotestamentario dell'idea dello Spirito di Dio: Il soffio di Dio considerato quale sorgente di vita.

⁹⁷JOHN A.KNIGHT, “Fletcher,” 8.

L'uomo, che altrimenti sarebbe soltanto un corpo, divenne "essere vivente" quando Dio soffiò (ispirò) nelle narici il soffio della vita (Gen.2:7).⁹⁸ Fuori da questo contesto, è possibile che Paolo abbia soltanto inteso comunicare l'idea che lo Spirito di Dio ha soffiato la vita in un testo dell'Antico Testamento, altrimenti morto, rendendolo utile per la dottrina, per correggere, riprendere e istruire. John Wesley lo intendeva in questi termini e, riguardo a questo testo, nel suo *Notes* scrive:

"Lo Spirito di Dio non ha soltanto inizialmente ispirato coloro che scrivevano, ma ispira continuamente, assiste in modo sovranaturale, coloro che leggono con un atteggiamento di preghiera bramosa."⁹⁹

Così 2 Tim. 3.16-17 è stato tradotto: "Ogni Scrittura ispirata deve essere usata per insegnare la verità e rifiutare l'errore, o per riformare i costumi e disciplinare nel giusto modo di vivere, affinché l'uomo che appartiene a Dio possa essere efficiente e ben fornito per ogni opera buona di qualsiasi tipo." Il contesto, in modo chiaro ed inequivocabile, si riferisce all'uso della Scrittura e non, principalmente, alla produzione dell'originale pur se è, apparentemente, desunto. In questo modo include, almeno, l'aspetto esistenziale dell'autorità come precedentemente discusso. L'altro lato della moneta (ciò che abbiamo chiamato l'autorità cognitiva) è più chiaramente espresso in 2 Pi. I. 20-21. Qui, l'autore, tratta l'argomento della profezia. Alla luce del contesto più ampio del libro, il tema sembrerebbe essere la realizzazione della Parola profetica, sia dell'Antico Testamento nei

⁹⁸ VAWTER, Biblical Inspiration, 8-13, ha offerto un'accurata analisi dell'evidenza biblica concludendo: "Abbiamo a che fare, in questo caso, con una forma di sincretismo linguistico. Pur se la LXX e il NT hanno compiuto uno sforzo mirato ad evitare un linguaggio di esperienza mantica (ascesi estatica) in riferimento alla particolare tradizione profetica giudeo - cristiana, non è stato possibile evitarlo completamente, poiché era l'unico linguaggio disponibile" 9. John Burnaby, *Is the Bible Inspired* (London: Duckworth and Co., 1949), analizza la comprensione biblica della natura di Dio quale amore e la specificità dell'uomo quale persona per dimostrare sia l'inadeguatezza dell'uso del modello della "possessione dello Spirito" per spiegare il fenomeno "dell'ispirazione" sia per suggerire un modello basato su questo rapporto divino-umano: "L'influenza dello Spirito Santo sull'anima umana deve esseregiustamente compresa per analogia come l'influenza esercitata da una persona su di un'altra. Sottoposta a quell'influenza, l'anima è costretta, ma per la propria volontà. Offrendosi all'influenza dello Spirito, è, simultaneamente avvicinata all'unità della vita personale in se stessa, e unita al mondo divino delle persone e con Dio stesso—ma rimane, pienamente inviolata, la distinzione e la differenza tra Creatore e creatura" 80. Cf.. anche Alan Richardson, *The Bible in the Age of Science* (Philadelphia:Westminster Press, 1961),75.

⁹⁹ Wesley spiega la frase "oracoli viventi" di Atti 7.38 nel suo *Notes*: "Questi sono definiti viventi poiché, tutta 'la parola di Dio' applicata dallo Spirito, 'è vivente e potente,' Ebr.4.12." Paul Bassett afferma su questo soggetto: "Wesley dubita che la 'lettera della Scrittura' abbia valore distinta dall'azione dello Spirito." "The Holiness Movement and the Protestant Principle," *Wesleyan Theological Journal* 18, n°. 1 (Spring 1983):14. Un certo numero di ben noti studiosi concordano con questa interpretazione: Alan Richardson, in *Bible in Science*, scrive. "Il testo greco suggerisce che Dio ha soffiato dentro le parole 'morte' delle Scritture anticotestamentarie il soffio vitale, nello stesso modo in cui, all'inizio, Egli soffiò nelle narici dell'uomo rendendolo anima vivente. La traduzione AV soffre di una lunga storia di errate interpretazioni, poiché, le nozioni pagane ed alessandrine riguardanti l'ispirazione quale divino *afflatus*, si erano insinuate nella chiesa già ai tempi di Giustino Martire nella metà del secondo secolo. La critica storica della metà del secondo secolo ci ha liberato da questo tipo di errore" 75. Vedi anche idem, *Christian Apologetics*, (New York: Harper and Bros., Publishers.1944), 202-5; R.P.C. Hanson, *Allegory and Event* (Richmond, Va.: John Knox Press.1959), c.7. I. Howard Marshall sottolinea che l'intero tenore del passo si riferisca agli scopi per cui Dio lo ha ispirato e, perciò, alla "sua adeguatezza per ciò che Dio intende che esso faccia." *Biblical Inspiration*, 53. Concordano Perry B.Yoder. *Toward Understanding the Bible* (Newton, Kans.: Faith and Life Press, 1978), 69-70 e Paul J. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture* (Philadelphia: Westminster Press, 1980),107-8.

termini della prima venuta di Gesù, ossia della profezia cristiana nei termini del secondo avvento. Il fatto che la prima venuta abbia trascorso la parola del profeta in senso letterale (ved. appendice 2) causò una verifica della sua realizzazione, la cui anticipazione l'ebbero Pietro ed i suoi compagni sul monte della trasfigurazione: "Abbiamo la Parola profetica più salda" (n.d.t. resa più certa) (v.19). Parallelamente, il secondo avvento non deve per forza compiersi entro i limiti temporali richiesti da molti, poiché, "per il Signore un giorno è come mille anni, e mille anni sono come un giorno" (3:8). I profeti, perciò, annunciavano più di quanto intendessero, per cui, quando la profezia si realizzava trascendeva la situazione ambientale storicamente condizionata. La sola risposta plausibile è che il loro messaggio non era "un'interpretazione privata" (1.20) ma, piuttosto, essi erano "trasportati" (v.21) o "mossi dallo Spirito Santo."

Inoltre, ciò non suggerisce una metodologia specifica ma conferma la semplice affermazione che lo Spirito Santo agiva nella produzione della "parola profetica" così come nella sua lettura. Quando si accetta l'autorità della Scrittura quale atto decisionale personale sotto l'influenza dello Spirito Santo (come già discusso), si include il fatto che la Scrittura faccia dei riferimenti al proprio carattere ispirato. Ciò, però, non costringe il cristiano che crede nella Bibbia ad accettare un particolare tipo di ispirazione. Il proprio punto di vista su questo argomento dipende da ciò che si ritiene teologicamente adeguato e fedele al dato scritturale. Sfortunatamente, molte teorie si possono mantenere soltanto rifiutando di considerare determinati fatti. La nostra trattazione cerca, seriamente, di evitare queste trappole.

Il modo dell'ispirazione

Le varie teorie sul modo in cui è avvenuta l'ispirazione possono essere considerate come posizioni diverse su un continuum, tutte dipendenti dal modo in cui l'elemento divino ed umano si relazionano nella produzione del libro sacro. In questo senso vi è un parallelo, spesso notato, con i dibattiti cristologici che riproducono lo stesso schema.¹⁰⁰ In entrambi i casi, la differenza tra le teorie sembra essere il risultato del grado in cui la storia è seriamente considerata. Le posizioni estreme (Docetismo e Ebionismo in termini cristologici) sono inadeguate, anche se trovare una soluzione soddisfacente è estremamente difficile. La soluzione finale, in entrambi i casi, potrebbe essere quella di giungere ad un tipo di rapporto paradossale che non intende una soluzione finale in

¹⁰⁰Marshall è reticente sull'uso di questa analogia, dubitando che possa realmente illuminare l'argomento: "La differenza tra l'incarnazione della Parola eterna nella persona di Gesù e la divina composizione della Scrittura mediante autori umani è così considerevole che è forse meglio non basare una dottrina della Scrittura su conclusioni tratte da una analogia." *Biblical Inspiration*, 44-45. Noi non stiamo traendo delle conclusioni in questo caso, ma stiamo semplicemente illustrando delle similarità mediante l'analogia.

termini pienamente razionali. E' questo l'approccio più autenticamente wesleyano, poiché, trattando questi temi, Wesley insisteva, più sul fatto che sulla spiegazione teorica.

Un'analisi delle diverse possibilità ci aiuterà a dimostrare la difficoltà del problema e la probabile necessità di giungere ad una risposta paradossale.¹⁰¹ Più ci si avvicina al lato sinistro del continuum -quello umano- più l'enfasi viene posta sulla continuità. La Bibbia viene considerata della stessa categoria e suscettibile degli stessi principi interpretativi di ogni altra letteratura. Non richiede un'ermeneutica particolare. Inoltre, questa tendenza enfatizza il carattere storico dei documenti biblici sia nei termini della loro origine sia nell'enfasi del carattere storicamente condizionato del loro messaggio. Ciò dà l'idea apparente di un disprezzo dell'aspetto divino della Scrittura e spiega, in parte, la reazione violenta di molti cristiani conservatori al sorgere della critica storica del XIX secolo.¹⁰²

Al lato opposto vi è la tendenza ad eliminare l'elemento umano. Questa prospettiva, detto semplicemente, esalta l'aspetto sovrannaturale al punto tale che la personalità dell'autore viene negata. Wiley cita un rappresentante di questa posizione estrema che afferma: "Essi (gli scrittori biblici) non scrissero né dissero alcunché di loro, ma, sillaba per sillaba, espressero quanto lo Spirito poneva sulle loro labbra."¹⁰³ Sarebbe difficile trovare un rappresentante di tale posizione in ambito teologico contemporaneo poiché tutti i moderni studiosi optano per una comprensione storica (temporale) della Bibbia e sono d'accordo nel considerarla il metodo appropriato per interpretarla. Tuttavia, alcuni evangelici esitano ad accettare tutte le conseguenze del carattere storicamente

¹⁰¹Wiley afferma: "Le spiegazioni razionali esaltano, ingiustamente, l'elemento umano, mentre le teorie soprannaturalistiche lo minimizzano, sostenendo che gli scritti sacri erano così posseduti dallo Spirito Santo da divenire strumenti passivi piuttosto che agenti attivi" e poi propone la sua "teoria dinamica" che, egli afferma, "è una teoria mediatrice ed è proposta nel tentativo di spiegare e preservare nella giusta armonia, sia l'elemento divino che umano nell'ispirazione delle Scritture." CT 1:173,176. Egli, inoltre, sostiene che questa teoria equilibrata, è stata generalmente ben accolta nella chiesa. Cf. 173-77. Origene, biblista antico, sosteneva che la Bibbia era in piena armonia e sovrannaturalmente perfetta in ogni particolare, pur se, nello stesso tempo, cosciente del carattere umano della Scrittura. Cfr. F. W. Farrar, *History of Interpretation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1961) 190. Agostino manteneva un simile equilibrio in un modo alquanto curioso da far pensare ad una certa inclinazione in direzione sovrannaturalistica. La Scrittura era un'unità divina e non esisteva alcuna discordanza di alcun tipo. Aveva, comunque, modi diversi per risolvere le visibili disarmonie. Affermava, perciò, che il manoscritto era falso, che la traduzione era errata, o che il lettore non aveva ben compreso. Quando nessuna di queste spiegazioni sembrava appropriata, a volte concludeva dicendo che lo Spirito Santo aveva permesso ad uno degli scrittori biblici di comporre qualcosa di diverso da quello che un altro autore aveva scritto. Secondo Agostino, perciò, le differenze avevano lo scopo di stimolare il nostro appetito spirituale di comprensione; esse, tuttavia non erano un problema grave poiché la verità della Scrittura risiedeva, in ultima analisi, nel pensiero degli autori sacri e non nelle loro parole singole. Egli così commentava: "In tutte le parole degli uomini la cosa che dobbiamo considerare principalmente è soltanto l'intenzione dello scrittore che doveva essere espressa ed a cui le parole devono rendere un servizio; ed inoltre, non dovremmo pensare che si affermi qualcosa di errato nel caso in cui si comunichi, con parole diverse, ciò che una persona intende veramente affermare pur non riproducendo, letteralmente, le sue parole." Citato in A.D.R. Polman, *The Word of God According to St. Augustine* (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1961),49. Cfr. anche Vawter, *Biblical Inspiration*, 38-39.

¹⁰²Cf. Alan Richardson, *Bible in Science*, c.2.

¹⁰³CT 1:173-74. Wiley confuta questa posizione offrendo queste tre motivazioni: "[1] Nega l'ispirazione delle persone e mantiene soltanto, l'ispirazione degli scritti ;...[2] non si accorda con tutti i fatti;...[3] non è in armonia con il modo in cui conosciamo che Dio opera nell'anima dell'uomo." 174-75.

condizionato degli scritti biblici. Negare il suo emergere dalla storia, tuttavia, significa sconvolgere l'equilibrio tra gli elementi divini ed umani coinvolti nella sua produzione.

Wiley, seguendo John Miley e molti altri teologi metodisti, suggerisce ciò che chiama la teoria dinamica come tentativo di mediazione tra i due estremi mantenendo nel giusto equilibrio, anche paradossale, il fattore umano e divino nell'ispirazione delle Scritture. Sulla base di 2 Pi. 1:21 egli afferma con insistenza che il luogo classico dell'ispirazione sono le persone o gli scrittori e non gli scritti (CT 1:174). Inoltre, non ha difficoltà a chiarire le implicazioni di questa teoria oltre la semplice conferma del suo carattere mediatorio.

Nel periodo moderno, l'antecedente storico a questa posizione sembra essere William Sanday, le cui Bampton Lectures del 1839 segnarono un avanzamento significativo del dibattito riguardante l'ispirazione. La posizione di Sanday è riassunta da Alan Richardson nel modo seguente: "Non sono ispirate le parole della Bibbia ma sono ispirati gli scrittori dei libri biblici. L'azione di Dio è personale e non meccanica; Egli cerca di illuminare le menti dei suoi servi affinché essi possano comprendere da se stessi la verità facendola propria."¹⁰⁴ In questo modo si rifiuta la teoria dell'ispirazione meccanica o verbale. Un fatto, che pochi sembrano voler prendere in considerazione, è che la Bibbia è un fenomeno complesso e variegato che non può essere racchiuso in una semplice formula. Non vi sono soltanto numerose forme letterarie ma anche vari tipi di materiale che vanno dalla letteratura sapienziale ai racconti del Tempio. Molte trattazioni contemporanee si concentrano esclusivamente sul modello rivelatorio degli "atti di Dio." Pur essendo un aspetto centrale della fede biblica, studi recenti hanno richiamato l'attenzione su altre dimensioni diverse che apportano la salvezza o la liberazione. Vi è anche il tema della salvezza, che similmente, include l'attività di Dio di cui la Bibbia parla estesamente sia nel Nuovo che nell'Antico Testamento. Questo aspetto del materiale biblico è stato catalogato sotto il titolo di "benedizione."¹⁰⁵ E' anche legittimo intravedere una "teologia della creazione" che è riflessa centralmente nella letteratura sapienziale come in altre parti. Come può essere tutto ciò spiegato mediante una teoria tradizionale?

Infine, come nel caso delle domande cristologiche, dobbiamo confessare una relazione paradossale tra la parola umana e quella divina che resiste ad ogni completa soluzione razionale soddisfacente. Tentativi di formulare una spiegazione sembrano

¹⁰⁴ *Bible in Science*, 68. Non si afferma, qui, che la posizione di Wiley sia la stessa di Sanday, ma stiamo solamente evidenziando il momento storico in cui un avanzamento significativo è stato compiuto per risolvere il problema dell'ispirazione.

¹⁰⁵ Vedi CLAUS WESTERMANN, *Blessing in the Bible and the Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1978)

risolvere il paradosso a favore di una o l'altra verità con la tendenza a eliminare quella ritenuta non soddisfacente (Ved. la discussione sul paradosso nei capitoli I e 4).

Nell'esporre la teoria dinamica, H. Orton Wiley evita, saggiamente, di spiegare il modo in cui avviene l'interpenetrazione tra l'elemento umano e quello divino. Tuttavia, la sua comprensione intende una forma particolare di esegesi che è molto importante per un'appropriata interpretazione biblica. Questa conclusione necessita una maggiore analisi che servirà da sfondo alla parte più ampia di questo capitolo che deve essere ancora esposta.

Spostando il luogo della ispirazione dagli scritti agli scrittori, la teoria dinamica coinvolge il carattere storico del linguaggio biblico. Così facendo acquistano significati diversi le forme di ispirazione verbale o meccanica. In quest'ultimo caso, le parole sono direttamente comunicate agli scrittori, per cui, le parole sono di Dio e non degli uomini. Se anche gli scrittori sono compresi nel processo di ispirazione, le parole sono coinvolte ma in un senso diverso. Poiché i pensieri sono, necessariamente, concettualizzati sotto forma di linguaggio, o parole (ved. la trattazione sulla relazione tra il linguaggio ed il pensiero nel c. I, n.3), ha senso concreto parlare, in questo contesto, di ispirazione verbale.¹⁰⁶ Tuttavia, la differenza cruciale è che le parole adoperate sono quelle di uomini che hanno piena comprensione di ciò che esse significano. Cioè, esse sono condizionate storicamente dall'ambiente sociale, culturale e intellettuale dello scrittore e sono condizionate dalla sua conoscenza o ignoranza dei fatti. Ma nessuna di queste cose è essenziale per l'autenticità dei pensieri. L'argomento diviene quello di determinare, grazie a metodi esegetici attenti, l'intenzione dello scrittore mediante l'analisi del suo contesto linguistico e storico. L'attenzione scrupolosa che gli scrittori biblici danno allo studio delle parole tende, precisamente, a scoprire l'intenzione originale o la comprensione dello scrittore per poter accuratamente giungere alla verità che intendeva comunicare identificando, così, l'intenzione originale del testo.

La teoria dinamica dell'ispirazione, inoltre, include il metodo storico-grammaticale dell'interpretazione biblica, mentre la teoria verbale porta, inevitabilmente, al metodo interpretativo allegorico e, infine, alla perdita del significato totale.¹⁰⁷ Se il significato è controllato dall'interprete, come accade indubbiamente in ogni forma di esegesi allegorica, anziché dall'autore originario, la cui comprensione dell'intenzione costituisce il criterio oggettivo per definire il significato, non vi è alcun modo per affermare la maggiore correttezza di un significato su di un altro- per cui non vi è un significato oggettivo.

¹⁰⁶ Avendo così affermato, dobbiamo ancora ammettere che il carattere variegato del materiale biblico, come abbiamo notato nel testo, lo rende molto resistente a questo tipo di modello.

¹⁰⁷ HANSON, *Allegory and Event*, cap.7 sulla "Ispirazione," che dimostra come questo sia il caso di Origene.

I limiti dell'ispirazione

Questo tema ci conduce direttamente alla domanda relativa a ciò che abbiamo definito l'autorità cognitiva della Bibbia. Alcuni evangelici affermano che l'ispirazione, e quindi, l'autorità, si estende a tutto ciò di cui gli scrittori biblici parlano, incluse le cronologie, i discorsi, i dati statistici, ecc. Ciò è, naturalmente, fa da corollario alla teoria dell'ispirazione meccanica o verbale, poiché presume un livello di conoscenza non normalmente riscontrabile negli individui storici e finiti. Altri evangelici, similmente sottomessi all'autorità della Scrittura, affermano che la sua efficacia si estende a quegli ambiti di verità relativi alla salvezza, oppure, più ampiamente, al contenuto teologico della Scrittura.

La soluzione del problema risiede, più propriamente, nell'interpretazione del termine plenario, termine usato tradizionalmente dagli evangelici per qualificare l'idea dell'ispirazione. Il termine significa “pieno” ma è alquanto impreciso in e di per se stesso, lasciando spazio ad una varietà di interpretazioni. L'articolo dei fede del Manuale della Chiesa del Nazareno afferma:

Noi crediamo nella piena ispirazione delle sante sculture, ossia dei sessantasei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, che sono stati dati per ispirazione divina e rivelano senza errori la volontà di Dio che concerne tutte le cose necessario alla nostra salvezza, cosicché tutto quello che non è contenuto in essi non può essere considerato come articolo di fede.

Mentre alcuni nazareni affermano che ciò implichi piena autorità nel senso più ampio, come su descritto, altri accettano l'interpretazione più ristretta dell'autorità, considerandola estesa a tutto l'intero canone e, riguardo al contenuto della Scrittura, agli aspetti biblici relativi alla salvezza affermando che la via della salvezza esposta nella Scrittura è pienamente affidabile e sicura.

Un documento contemporaneo molto importante definisce il termine plenario nel modo seguente:

per ispirazione plenaria intendiamo che, in ogni sua parte e nella sua interezza, è venuta all'esistenza sotto una specifica direzione, e come risultato di tale ispirazione, questi scritti sono “la regola di fede autorevole e finale della Chiesa”¹⁰⁸

Questa definizione ripropone, nelle intenzioni e negli scopi, la definizione di Wiley:

Per ispirazione plenaria intendiamo che, nella sua interezza ed in ogni parte, è divinamente ispirata. Ciò non presuppone, necessariamente, la teoria dell'

¹⁰⁸PURKISER, TAYLOR, AND TAYLOR, *God, Man and Salvation*, 204

ispirazione meccanica, come alcuni affermano, o un metodo particolare, ma soltanto che i risultati di tale ispirazione ci offrono le Sacre Scritture quale regola autorevole e finale della fede nella Chiesa (CT 1:184)

I chiarimenti di Wiley rivelano come vi sia sufficiente spazio, entro i limiti della definizione più ampia, per una significativa varietà di interpretazioni, garantendo ai teologi nazareni sufficiente libertà di concordare, in generale, con molte posizioni assunte dalla teologia classica protestante (ved. in seguito) che sottolinea come la dimensione teologica e/o soteriologica, definita come speciale, nella Sacra Scrittura, sia chiaramente il prodotto di una ispirazione particolare (autorità). L'interpretazione che Colin Williams propone di John Wesley fa comprendere come anche Wesley desse grande considerazione all'autorità salvifica della Scrittura : “Per *homo unius libri* Wesley intendeva la dipendenza dalla via della salvezza esposta nella Scrittura.”¹⁰⁹

In ultima analisi, la domanda decisiva non riguarda quale sia l'appropriata teoria della natura dell'autorità biblica, ma il modo in cui si debba utilizzare la Bibbia. In vari culti, come tra i Testimoni di Geova, i Mormoni, i Cristodelfiani, ed i Pentecostali unitari (Solo Gesù), si afferma di credere nell'inerranza della Scrittura. Gli evangelici, pervenuti ad un consenso alquanto ampio sulla teoria dell'autorità biblica e dell'ispirazione, manifestano delle significative divergenze dalla loro interpretazione della Scrittura.¹¹⁰ È questa una conferma che il vero problema pratico specifico, in senso ampio, è quello ermeneutico. Il nostro compito ultimo è, perciò, quello di sviluppare un metodo interpretativo biblico che permetta alla Bibbia di parlare da se stessa, così da rendere possibile l'auto-conferma del messaggio biblico che è l'essenza dell'autorità biblica. Nello stesso tempo affronteremo il tema relativo al modo in cui la Bibbia dovrebbe essere adoperata quale fonte di teologia. Parleremo adesso, brevemente, di questi argomenti.

Dividere rettamente la Parola di Dio

H. Cunliffe-Jones, in un volume programmatico del 1945, esortava gli studiosi della Bibbia a sviluppare un metodo di interpretazione che tenesse nella dovuta considerazione sia l'approccio storico che teologico alla Scrittura. Egli scriveva in un periodo in cui l'aspetto storico della Bibbia, già da molti anni, aveva quasi pienamente attratto l'attenzione degli studiosi mentre quello teologico era stato ridotto a quanto definiva “la lettera senza lo spirito.” Nei primi giorni dell'era cristiana, invece, l'aspetto teologico (allegorico) aveva dominato a scapito della dimensione storica della Scrittura: “lo spirito senza la lettera.” La validità dell'analisi storica della Bibbia deve essere accolta, egli

¹⁰⁹ *John Wesley's Theology Today* (New York: Abingdon Press, 1960), 25.

¹¹⁰ ROBERT K. JOHNSON, *Evangelicals at an Impasse* (Atlanta: John Knox Press, 1979).

affermava, “perché l’evento dell’incarnazione occupa il posto centrale nella fede cristiana e non onoreremo l’ampia rivelazione, testimoniata dalla Bibbia, fin quando non considereremo seriamente i più umili dettagli sull’origine e sulla stesura della stessa testimonianza.”¹¹¹

Ma il voler rendere la Scrittura contemporanea, non deve escludere la presenza dell’aspetto teologico. Cunliffe-Jones suggerisce ancora che la chiave per poter raggiungere questo scopo è comprendere come il Nuovo Testamento interpreti l’Antico, “che, pur essendo oggetto di uno studio prettamente scientifico, è di importanza centrale per un’esposizione teologica della Bibbia come testimonianza della rivelazione cristiana.”¹¹² Quest’ultimo punto è un’intuizione insolitamente acuta con la quale concordiamo pienamente, poiché qui vediamo in azione il principio neotestamentario dell’interpretazione biblica. Ciò chiarisce, inoltre, la relazione appropriata che intercorre tra il tipo di autorità cognitiva ed esistenziale. Riassumendo, il modo in cui il Nuovo Testamento interpreta l’Antico ci offre una chiave di interpretazione corretta dell’intera Bibbia secondo la stessa prospettiva biblica.¹¹³

Questo argomento ha impegnato i migliori studiosi della Bibbia fin dall’inizio. Il problema appare inizialmente sulle pagine del Nuovo Testamento, dove i seguaci di Gesù affrontano il dilemma sulla Sua identità. Per rivelazione divina avevano compreso che egli era il Messia secondo la speranza di Israele (Mt.16.16), ma rimanevano perplessi per la mancanza di corrispondenza tra i contorni di quella speranza, come essi la percepivano, e l’immagine di Gesù, che il Suo ministero e la Sua vita, proiettavano. Il modo in cui gli scrittori del Nuovo Testamento posero Gesù in relazione all’Antico Testamento fu molto sottile e, a volte, sembra far violenza ai testi anticotestamentari. Essi, chiaramente, non se ne appropriarono secondo un qualsiasi metodo letterale o artificioso.

Da allora, la chiesa, nei secoli, si è confrontata con tale problema nel caso dell’ermeneutica della profezia. Ad ogni punto critico, studiosi cristiani hanno dovuto riconoscere che forzare una corrispondenza letterale tra la profezia e la realizzazione avrebbe significato l’esclusione dell’Antico Testamento dalle Scritture cristiane o la negazione di un qualsiasi rapporto tra Gesù di Nazareth e la fede ebraica. Entrambe le conclusioni sarebbero state inaccettabili. Ci si affidò, inizialmente, all’uso allegorico della Scrittura, con tutti i suoi problemi consequenziali, ed a tale metodo si ricorse continuamente per risolvere il dilemma.

¹¹¹ *Authority*, 26.

¹¹² *Ibid.*, 10.

¹¹³ Una estesa indagine su questo tema si trova nell’appendice 2. Il materiale è analizzato accuratamente ed i periodi storici critici sono studiati per valutare il modo in cui sia la Bibbia che la tradizione risponderebbero a questa problematica. La discussione che ne consegue, nel testo, è fondata sulle conclusioni di tale ricerca.

In tempi moderni, l'emergere dello studio storico della Scrittura ha reso impossibile e irresponsabile l'approccio allegorico. Ma questo metodo ha soltanto intensificato la difficoltà poiché ha reso il ricorso tradizionale alla profezia, quale apologetica della fede, altamente problematico. Tali ricorsi dipendevano da una forma di allegorizzazione del testo antico-testamentario. I biblisti hanno intensamente cercato la chiave per sbloccare tale situazione.

L'autore di questo testo si è appropriato degli studi di molti biblisti competenti giungendo alla conclusione che la chiave per risolvere il problema sia una ermeneutica teologica. Brevemente, l'annuncio del Nuovo Testamento può essere spiegato quale dichiarazione che la teologia che dà forma ai passi dell'Antico Testamento sia completamente piena (compiuta) di contenuto cristiano per la persona e l'opera di Gesù ed il Nuovo Israele, la chiesa. Se estrapoliamo una ermeneutica generale da tutto ciò, possiamo affermare che la dimensione autorevole della Scrittura sia il suo contenuto teologico, ed il momento più critico nell'interpretazione biblica, sia quello di dare espressione alla struttura teologica che dà forma al testo. Non vi sono passi non teologici nella Bibbia. Spesso ampi blocchi di materiale (specialmente nell'Antico Testamento) sono necessari per comunicare un unico pensiero teologico, e non ci si dovrebbe tanto preoccupare di un certo tipo di miopia esegetica che tenta, in tutti i modi, di trovare un significato teologico in ogni versetto. Questo modo di fare ha causato il sorgere dell'allegoresi. La parabola è un esempio classico di questo principio. Spesso la comprensione teologica è espressa in modi molto indiretti come nel caso di Paolo quando tratta l'argomento degli idolotriti in I Corinzi 8. Certamente in alcuni testi è più evidente ed a volte immanente nell'espressione letterale cosicché è richiesto un minimo impegno esegetico. Parte della preparazione all'esegesi teologica è riuscire a cogliere la struttura della teologia biblica nella sua unità coerente (ved. c. I sulla disciplina della teologia biblica). Dovrebbe essere facile, in seguito, determinare il grado espressivo a cui perviene quella teologia in uno specifico passo biblico. Poiché alcune parti danno una più ampia e completa espressione alla teologia che le informa rispetto ad altre parti, alcuni passi sono più validi di altri pur se tutti i testi sono importanti poiché tutti impregnati di intenzionalità teologica, seppur minima. La verità di questa affermazione è corroborata dal confronto tra la forma del culto di Israele e quella degli altri popoli vicini. Spesso hanno molto in comune, ed allora, qual è la caratteristica distintiva del culto d'Israele? Si sono semplicemente appropriati di una pratica pagana, come nel caso dei sacrifici? La risposta risiede nella teologia che caratterizza la pratica cultuale. Il tempo della cerimonia durante l'anno, la stessa cerimonia, la sua forma, ed altre caratteristiche possono non essere

differenti, ma il significato teologico è radicalmente diverso. E', per esempio, il caso di una festa originariamente agricola che viene trasformata nella celebrazione di un evento salvifico, storico come quello della Festa della Pentecoste.

Discutendo sul modo in cui l'archeologia ha chiarito "il profondo debito che Israele ha nei confronti della mitologia e del rituale dei suoi vicini" Bernhard Anderson, considerando i paralleli esistenti tra il culto ed il rituale cananeo ed israelita afferma: "Israele non ripudiò in modo deciso la cultura avanzata in cui si era inserita ma diceva 'sì e no.' La fede in Jahvé, l'Iddio d'Israele, richiedeva l'abbandono delle altre divinità, e conseguentemente, sfidava i presupposti teologici delle religioni del suo ambiente."¹¹⁴ Fu proprio nel contesto della cultura esistente che avvenne la rivelazione, una intuizione divinamente ispirata della ragione che sottostava all'osservanza di queste attività culturali. Poiché il dato teologico è la dimensione divinamente rivelata di queste pratiche, è proprio questo che testimonia la propria peculiarità e possiede un carattere durevole pur se il cerimoniale può avere un valore di antiquariato per il credente basato sul Nuovo Testamento. Il teologo sistematico, usando la Bibbia come fonte di teologia, deve dapprima procedere con il lavoro di esegesi teologica e, quindi, utilizzare le conclusioni alle quali perviene per dare direzione alla sua opera strutturando un sistema omogeneo ed organico di teologia usando pure categorie non bibliche per poter meglio relazionarsi alla situazione contemporanea. E' questa la fonte normativa con la quale si devono confrontare e misurare tutte le altre fonti della teologia.

¹¹⁴*Out of the Depths* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 40.

Capitolo 3

Fonti della Teologia:

Tradizione, Ragione ed Esperienza

Seguendo John Wesley, la teologia wesleyana ha sempre edificato la propria teologia su quattro pilastri conosciuti, solitamente, con il nome di “quadrilatero wesleyano.” Oltre alla Scrittura, essi sono la tradizione, la ragione e l’esperienza. Non sono di uguale autorità, perché, quando correttamente compresi sono tre fonti ausiliarie che supportano l’autorità biblica. Tutto ciò sarà chiarito nella seguente esposizione.

Tradizione

Il concetto di tradizione è difficile da definire e, spesso, contiene un certo numero di connotazioni sfavorevoli. Dobbiamo provare a giungere ad una chiara comprensione della sua natura teologica per poter capire in modo appropriato la sua funzione. Essa deriva dal termine greco *paradosis* che indica “ciò che viene consegnato” e dal latino *traditio* che significa “ciò che viene passato.” Una analisi del modo in cui la tradizione ha agito nella fede ebraico-cristiana, rivela quanto sia importante includere entrambe le dimensioni nella definizione. Per definire in modo corretto il concetto di tradizione si deve far ricorso a quanto precedentemente detto sulla natura della rivelazione nel capitolo precedente. Avviene principalmente (pur se non esclusivamente, come abbiamo notato) mediante avvenimenti storici che devono essere interpretati. Perciò, sia il resoconto degli eventi (fatto) che la loro interpretazione (significato) devono essere “passati” e poiché sia l’evento che l’interpretazione sono inseparabili, suggeriamo che il complesso definito quale tradizione sia composto, nei suoi stadi preliminari, dall’evento e dalla sua interpretazione che viene “passato.”

Dalla tradizione orale a quella scritta

Quando la tradizione è intesa in questi termini si comprende chiaramente come le Scritture, sia quelle dell’Antico che del Nuovo Testamento, siano una tradizione “fissata” (H. Berkhof). Molto tempo prima che la tradizione riguardante l’autorivelazione di Dio e le promesse fatte ad Abramo, Isacco e Giacobbe fosse scritta, essa fu tramandata, di generazione in generazione, come tradizione orale. La stessa cosa è accaduta con la rivelazione neotestamentaria in e per mezzo di Gesù Cristo. Coloro ai quali la rivelazione

originaria fu comunicata (testimoni oculari) la trasmisero ad altri nella forma che i Padri primitivi definirono “tradizione apostolica.” Nel tempo, questa fu incorporata in documenti che divennero la Scrittura. Il processo di raccolta dei documenti autorevoli fu accelerato dal canone di Marcione riflettente una tradizione differente da quella sostenuta dalla fede cristiana classica.¹¹⁵

Prima della sua fissazione nella Scrittura, la tradizione apostolica era passata in forme diverse. Almeno quattro di esse possono essere identificate: (1) istruzione catechetica, che può essere rintracciata nel kerygma (C.H.Dodd) della Chiesa primitiva, presente in sermoni esemplari negli Atti. Paolo si riferisce esplicitamente ad essa in I Cor.15:1-3: “Vi ricordo, fratelli, il vangelo che vi ho annunziato, che voi avete anche ricevuto, nel quale state anche saldi, mediante il quale siete salvati, purché lo riteniate quale ve l’ho annunziato; a meno che non abbiate creduto invano. Poiché vi ho prima di tutto trasmesso, come l’ho ricevuto anch’io, che Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture;” (2) inni, due di essi sembrano essere Filip.2:6-11 e I Tm.3:16; (3) liturgia; e (4) sacramento.

Nella corrispondenza con i Corinti, Paolo sembra adoperare la frase “dal Signore” in modo tecnico riferendola alla tradizione proveniente dallo stesso Gesù. In I Cor.7, egli si sente chiamato ad ampliare questa tradizione con quella basata sulla propria autorità apostolica, quando la tradizione del Signore non conteneva specifiche istruzioni riguardanti nuovi tipi di problemi.

Tradizione quale testo interpretato

Quando la tradizione orale fu posta in un documento scritto, la sua natura mutò. Aniché essere la trasmissione del complesso evento/interpretazione, divenne una tradizione interpretativa relativa ad un testo trascritto e la presenza di varie tradizioni al tempo di Gesù conferma la veridicità di questo processo. La legge, per esempio, era un dato indiscutibile; ma la necessità della sua interpretazione (in che modo, per esempio, si deve definire il ‘non lavorare’ del quarto comandamento) causò il sorgere di numerose scuole di pensiero. Oltre a quelle dei Sadducei e dei Farisei vi erano le scuole rabbiniche di Shammai e di Hillel che interpretavano la legge con diversi livelli di restrizione. Gesù condannò il giudaismo del suo tempo perché pervertiva la pura religione dell’Antico

¹¹⁵L’interpretazione della rivelazione in termini storici, implicita in questa discussione, ha profonde conseguenze sulla problematica relativa al canone. Se la prova della canonicità è soltanto ed esclusivamente quella dell’ispirazione, non si può escludere, a priori, la possibilità di altri scritti ispirati. Inoltre, se la fede biblica era composta da insegnamenti astratti, fuori dal tempo, riguardanti Dio, l’uomo, e l’etica, anche in questo caso non vi sarebbe, in principio, motivo per cui il canone dovrebbe essere chiuso. “Ma la teologia biblica non consiste di insegnamenti a-temporali ed astratti. E’, invece, interessata agli eventi, all’interpretazione degli eventi ed al significato della vita nel contesto degli eventi: gli eventi di una storia specifica in cui, si afferma. Dio ha agito per la redenzione dell’uomo...Il canone, perciò, deve essere chiuso: non vi può essere un’altra testimonianza primaria a questa storia. Bright, *Old Testament*, 159.

Testamento con le tradizioni degli anziani. Ciò non implica necessariamente che tutta la tradizione sia cattiva ma, piuttosto, che può avere una funzione malevola. Ben presto, nella storia del pensiero cristiano, i Padri della Chiesa parlarono della tradizione apostolica come di ciò che da cattolicità alla chiesa cristiana, gli insegnamenti proclamati dalla chiesa in tutto il mondo. L'emergere della tradizione relativa all'interpretazione autorevole della Scrittura scritta (Nuovo Testamento) avvenne in risposta alla minaccia dello Gnosticismo. Gli insegnanti gnostici si appellavano alla Scrittura per supportare le loro opinioni, cosicché il problema divenne interpretativo. Ireneo, in particolare, considerò la tradizione apostolica quale unica tradizione interpretativa. Ogni altra rimaneva al di fuori del chiaro insegnamento cristiano. Il richiamo gnostico ad una presunta tradizione segreta, costrinse Ireneo ad enfatizzare la superiorità della tradizione pubblica della chiesa.

Ciò che Egli intendeva col Suo insegnamento era, infatti, che la Scrittura e la tradizione non scritta della Chiesa avessero lo stesso contenuto essendo, entrambi, veicoli di rivelazione. Se la tradizione è ... una guida più affidabile, ciò non dipende dal fatto che comprende delle verità diverse da quelle rivelate nella Scrittura, ma dal fatto che il vero tenore del messaggio apostolico è, lì, chiaramente esposto.¹¹⁶

In un panorama dettagliato della letteratura del quarto secolo, J.N.D. Kelly dimostra come l'idea della tradizione apostolica mantenne il ruolo primario della Scrittura. Nonostante fosse in gioco la stessa interpretazione, la tradizione non era considerata come qualcosa a sé stante, indipendente. "L'autorità dei Padri dipendeva precisamente dal fatto che essi avevano fedelmente e pienamente esposto il pensiero degli scrittori biblici."¹¹⁷

La tradizione come Credo

I vari Credo della chiesa ecumenica (indivisa) possono essere considerati come la cristallizzazione della dottrina cristiana riguardante determinate dottrine di cui la Scrittura fornisce il materiale grezzo non ancora composto in una qualsiasi forma teologica. Essi costituiscono tentativi di spiegare le implicazioni teologiche (spesso ontologiche) del messaggio biblico, o, alme-no, di evitare quelle interpretazioni che non esprimono veramente la fede biblica. I Credo classici sono, perciò, un aspetto della tradizione che segue lo stesso schema presente, dagli inizi, sotto forma di interpretazioni della Bibbia. I Credo più importanti possono esser considerati il Credo Apostolico, il Credo Niceno, il Credo Atanasiano (*Quicumque Vult*), ed il Credo Calcedoniano.

¹¹⁶J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1978). Si noti la conseguenza di quest'affermazione per la necessità di una buona ermeneutica.

¹¹⁷Ibid., 49.

La forza di questi Credo risiede, largamente, nel loro carattere negativo. Essi sorsero in tempo di controversia e furono, dapprima, formulati per rifiutare determinati insegnamenti eretici, e la loro precisione risiede proprio in questo. Tuttavia, in molti casi, essi forniscono una formulazione positiva della dottrina in discussione e, perciò, servono da segnali indicanti la validità dell'interpretazione. Essi sono “segnali che avvertono dei pericoli per il messaggio cristiano se superato da certe decisioni,”¹¹⁸ ed inoltre indicano la posizione teologica della comunità di fede.

La controversia con lo Gnosticismo, tuttavia, aprì la strada ad una susseguente perversione della funzione della tradizione. Contro il ricorso gnostico ad una tradizione segreta, i Padri avevano fatto ricorso alla voce universale della Chiesa. Tuttavia, sorsero delle pratiche che non potevano essere difese da alcun principio interpretativo (es. i sette sacramenti, ecc.), per cui la chiesa cattolica, nel periodo del tardo Medioevo ricorse alla prima posizione gnostica e proclamò l'esistenza di una tradizione orale, separata, trasmessa agli apostoli che, in seguito, venne passata ai suoi successori. La successione apostolica garantiva la validità di questa seconda, separata, fonte dottrinale. Si stabilirono, perciò, “due fonti,” e la seconda era contenuta “nella tradizione verbale che gli apostoli avevano ricevuto da Cristo stesso o che a loro era stata passata, quasi da mano a mano, dagli Apostoli ispirati dallo Spirito santo, fino a noi.”¹¹⁹ Il Concilio Vaticano I(1870) dichiarò che il contenuto di questa tradizione orale può essere infallibilmente determinato soltanto dal Papa.

Martin Luterò e gli altri riformatori protestanti, rifiutarono la fonte separata di dottrina ricorrendo al principio della *Sola Scriptura*. Su questo fondamento la teologia protestante mantiene la possibilità che i padri della Chiesa, i concili, ed i Credo abbiano potuto commettere degli errori, con la stessa fermezza con la quale la chiesa romana afferma l'opposto con la sua dottrina dell'infallibilità papale.¹²⁰ Inoltre, ciò non preclude il contributo positivo della tradizione nella sua funzione interpretativa.

Importanza della tradizione

L'importanza della tradizione, a questo punto, è rafforzata da tre considerazioni maggiori: (I) La Bibbia, pur se riconosciuta come l'autorità documentale della teologia cristiana, necessita di una adeguata interpretazione (ved. cap.2). L'esperienza della Chiesa primitiva nella sua lotta contro l'eresia lo conferma. Inoltre, i problemi ermeneutici

¹¹⁸TILLICH, *Systematic Theology*, I:52.

¹¹⁹HENDRIKUS BERKHOF, *The Christian Faith*, trad. Sierd Woudstra (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.,1980), 98.

¹²⁰Wesley non esita a sottolineare come i concili della chiesa non soltanto “possono sbagliare” ma “hanno sbagliato.” *Journal I*: 275 (Sept. 13, 1733); o *Works I*: 41.

contemporanei del fondamentalismo evangelico lo rendono ancor più necessario. (II) L'impossibilità di leggere la Bibbia senza alcuna forma di pre-comprensione (ved.cap.I). Tillich esprime questa verità in modo corretto e chiaro:

Nessuno può superare duemila anni di storia della Chiesa pretendendo di diventare un contemporaneo degli scrittori del Nuovo Testamento, se non in senso spirituale quando si accoglie Gesù come il Cristo. Tutti coloro che si confrontano con un testo biblico sono guidati, nella loro comprensione religiosa, da quella delle generazioni precedenti.¹²¹

(III) La natura della teologia cristiana. Come già precedentemente esposto, una delle caratteristiche essenziali della teologia è quella di interpretare la fede in termini contemporanei. "Ciò che è coinvolto non è soltanto una riproduzione del messaggio biblico;" perciò, la teologia non può "agire come se esistesse un vuoto tra la Scrittura ed i giorni nostri."¹²² La storia di questo compito attualizzante viene definita da Aulen come "testimonianza vivente della Chiesa." Quindi, la tradizione non viene compresa come qualcosa di separata dalla Scrittura ma come un compito continuo di reinterpretazione del messaggio biblico e come attività continua dello Spirito Santo (Gv. 16:13-14). Secondo questa comprensione, la tradizione "protegge dalle interpretazioni irresponsabili della Bibbia." (Aulen)

Questa funzione sembra dover avere più forza nel caso in cui esista una tradizione, singola ed indivisa, di interpretazione secondo il desiderio dei Padri della Chiesa. Ma nel protestantesimo del dopo Riforma, con la molteplicità delle denominazioni che riflettono una varietà ampia di tradizioni, tutte facenti riferimento alla Bibbia, che tipo di validità può avere?

Entro il comune principio protestante del *Sola Scriptura*, per cui si riconosce che nessuna tradizione possiede un'autorità normativa finale, la diversità di tradizioni non porta, necessariamente, ad un abbandono cosciente della propria tradizione. Entro certi limiti, indubbiamente, ogni tradizione testimonia di qualche aspetto importante del messaggio biblico, e tutte insieme testimoniano dell'inesauribile ricchezza della sua verità. Questo argomento è diventato particolarmente discutibile fra gli studiosi di teologia contemporanea molto impegnati con la problematica dell'ecumenismo. Se il teologo riconosce che la propria tradizione rientra nei parametri generali della fede cristiana - ed i wesleyani suggeriscono che questi siano tracciati secondo i consigli ed i Credo della chiesa unita - può, senza imbarazzo alcuno, arricchirsi delle risorse della tradizione per

¹²¹ *Systematic Theology* I: 36.

¹²² Aulen, *Faith of the Christian Church*, 69.

sviluppare la sua propria teologia sistematica. Tillich, perciò, afferma “La tradizione denominazionale è una fonte decisiva per il teologo sistematico, in qualsiasi modo egli intenda usarla.”¹²³

Per il teologo wesleyano questa tradizione dovrebbe includere, oltre ai credo ecumenici - in ordine storico inverso - dichiarazioni di Credo della propria denominazione, i XXV Articoli di Fede del Metodismo, ed i XXXIX Articoli di Fede della Chiesa Anglicana. Dovrebbe anche includere anche il lavoro teologico svolto nel movimento wesleyano senza escludere gli apporti positivi di studiosi al di fuori della propria tradizione. Lo spirito ecumenico di Wesley suggella questa ampia disponibilità. Il pericolo maggiore per tutti coloro che riconoscono un debito alla tradizione, è di santificare o canonizzare una specifica espressione storica della fede biblica. Tutte le interpretazioni o reinterpretazioni della fede devono essere poste, continuamente e nel modo più chiaro possibile, di fronte al giudizio della Parola biblica e per essa giudicate secondo l'interpretazione della migliore ricerca biblica.

La ragione¹²⁴

Valutata nel suo rapporto con il mondo creato, l'unicità dell'uomo risiede nella sua capacità intellettuale, da cui deriva la definizione classica dell'uomo quale “animale razionale.” Ma l'uomo è anche un “animale religioso,” e questi due aspetti della sua essenza (considerati da due diverse prospettive) non possono essere tenuti in compartimenti stagni. La loro relazione è ancora più apertamente visibile nella riflessione teologica, poiché essa è un impegno razionale applicato alle credenze religiose. Il problema da considerare, in questo caso, è la funzione della ragione o in questo impegno o come fonte della teologia. John Wesley, in parte, forse, perché visse nel XVIII secolo, l'età della ragione, considerò attentamente il problema affermando, con insistenza, che chi rifiuta la ragione rigetta la stessa religione.¹²⁵

I limiti della ragione

Dobbiamo inizialmente affermare che la ragione non può agire quale fonte indipendente per la teologia. Rifiutiamo, perciò, quel tipo di approccio alla teologia classica di Tommaso D'Aquino seguito dalla maggior parte della teologia sistematica da allora fino al XIX secolo. La ragione, in questa metodologia, si riteneva potesse fornire una base razionale o un punto d'inizio su cui poter edificare una sovrastruttura di teologia rivelata.

¹²³ *Systematic Theology* I: 38.

¹²⁴ Uno studio sulla ragione, da una prospettiva diversa in relazione alla rivelazione, si trova nel prossimo capitolo. Questa sezione analizza semplicemente l'uso della capacità umana di usare il proprio razionalità nello sviluppo di una teologia.

¹²⁵ *Letters* 5: 364

Questo fondamento includeva una sezione contenente le prove dell'esistenza di Dio. Avendo dimostrato l'esistenza di Dio mediante un argomento razionale, questa teologia naturale apriva le porte alla rivelazione, che, a sua volta, elaborava la natura di Dio che poteva essere compresa soltanto da una ragione assistita.

Sin dal tempo di David Hume ed Emmanuele Kant, si è generalmente riconosciuto come questo tipo di approccio fosse inadeguato. Sia Hume che Kant hanno analizzato le capacità epistemologiche della mente finita ed hanno affermato che è limitata dall'esperienza per quanto riguarda la conoscenza scientifica. John Wesley sottolineò lo stesso aspetto quando affermò che “i sensi naturali” sono “generalmente incapaci di discernere oggetti di natura spirituale.”¹²⁶ Poiché Dio non è un oggetto dell'esperienza empirica, la teologia naturale è una contraddizione terminologica. Inoltre, le verità del cristianesimo devono essere considerate verità necessarie per poter essere dimostrate dalla ragione. Per definizione, le verità necessarie sono limitate a quelle proposizioni che includono costrutti artificiali quali tautologie o formule matematiche. Tuttavia, la ragione può dimostrare che le verità religiose sono intellegibili contribuendo alla loro comprensione. Pur se la fede precede la comprensione (Agostino), il passaggio dalla fede alla comprensione “salva il credente dall'assopirsi in una fede che non è altro che l'accoglienza di un'autorità opaca e senza mediazione alcuna.”¹²⁷

Ciò non preclude la possibilità che la ragione abbia delle funzioni preliminari che conducano alla fede. Non è assolutamente impossibile credere in qualcosa che non si comprende per niente. Se domandassi “credete che ogni battito di ali sia un vombo?” sareste incapaci di dare una risposta di fede razionale. Agostino, l'esponente classico del principio del *credo ut intelligam*, afferma: “Se è razionale il fatto che la fede preceda la ragione nel caso di argomenti di una certa rilevanza che non possono essere compresi, non vi è il minimo dubbio che la ragione che ci persuade di questa norma – che, cioè, la fede precede la ragione – a sua volta preceda la fede.”¹²⁸ Perciò, pur se la ragione non può operare quale fonte indipendente di rivelazione, essa riceve e può giungere ad un qualche grado di comprensione di ciò che è offerto alla fede.

Un motivo ulteriore per cui la ragione non può essere una fonte indipendente di teologia è la natura stessa della rivelazione, argomento già trattato precedentemente all'inizio del capitolo ed altrove. Se Dio si rivela mediante eventi storici, questi non possono essere scoperti dalla ragione. Questo spiega il motivo per cui, durante l'Illuminismo (XVIII secolo), si cercava di identificare la verità religiosa con le verità razionali eterne (senza

¹²⁶ Works 8:13.

¹²⁷ JOHN E. SMITH, *The Analogy of Experience* (New York:Harper and Row, Publishers, 1973),8.

¹²⁸ Citato ibid., 9.

tempo), e spiega anche perché molti, considerassero, con disprezzo, l'affermazione cristiana della rivelazione storica. Il famoso "brutto e largo fossato" di Lessing esprime questa prospettiva: "Le verità accidentali della storia non possono mai divenire prove delle verità necessarie della ragione." Diversamente dalla filosofia classica, che riteneva la conoscenza possibile soltanto nel caso di concetti generali (universali), la fede cristiana afferma che la verità, la verità ultima, giunge all'uomo per via particulars, per atti specifici della storia. "Il (Logos) divenne carne ed abitò in mezzo a noi"(Gv.I:14).

La funzione della ragione

In senso positivo, la ragione ha una funzione sia di strutturazione che di interpretazione. Colin Williams riassume il punto di vista di John Wesley su questo tema, nel modo seguente:

la ragione è importante non perché fornisce un'altra fonte di rivelazione, ma perché è una facoltà logica che ci abilita ad ordinare l'evidenza della rivelazione; e, con la tradizione, ci offre gli strumenti necessari per proteggerci contro i pericoli di una interpretazione selvaggia della Scrittura.¹²⁹

Wiley sottolinea il ruolo strutturante della ragione (filosofia): "Il suo appello (della filosofia) a fonte sussidiaria della teologia poggia soltanto sul fatto che riesce ad apportare ordine in un sistema e a razionalizzare la verità, cosicché può essere presentata alla mente in modo da poter essere ben assimilata." Brevemente, questa è la logica. In tutte le opere di Wesley è evidente l'importanza che egli dà alla logica che utilizza per presentare i suoi argomenti in forma razionale. La richiede quale disciplina indispensabile nella preparazione ministeriale, seconda soltanto allo studio della Bibbia. L'ultimo volume delle sue opere (*Works*) include un testo di logica. La sua importanza fondamentale sembra risiedere nella funzione interpretativa. La ragione è utile a proteggere contro l'interpretazione privata illogica e selvaggia della Scrittura, per cui, l'interpretazione wesleyana dell'uso della ragione mantiene e sostiene il principio del *sola scriptura* sottolineando il valore di una esegesi appropriata.

Oltre alle sue funzioni interpretative e di strutturazione, la ragione (essendo, la filosofia, il prodotto concettuale della ragione), fornisce quegli strumenti concettuali mediante i quali vengono espresse le idee teologiche.¹³⁰

Ciò non significa, necessariamente, che un teologo debba essere legato ad una filosofia sistematica particolare, pur se questo è accaduto spesso. Agostino adoperò ampiamente il neoplatonismo, e Tommaso D'Aquino utilizzò la filosofia aristotelica quale

¹²⁹ *John Wesley's Theology Today*, 32.

¹³⁰ Cf. Tillich, *Ultimate Reality*.

base per la sua famosa sintesi medievale. Un certo numero di teologi contemporanei ha cercato di appropriarsi della filosofia processuale di Alfred North Whitehead quale veicolo di espressione della fede cristiana in modo concettuale. Molti hanno provato a fare lo stesso con il pensiero di Martin Heidegger o con altre versioni della filosofia esistenziale. Uno dei problemi più gravi, in questo caso, sarebbe quello di trovare una filosofia onnicomprensiva adatta a spiegare adeguatamente tutti gli aspetti della realtà. Poiché una tale filosofia cerca una coerenza razionale, e (1) la mente finita considera quasi impossibile l'essere sufficientemente onnicomprensiva per tale impegno, e (2) la realtà è così complessa da resistere ad ogni formulazione totalmente razionale, questo tipo di filosofia è quasi una chimera. Per questi motivi, in tempi recenti, il tentativo di sviluppare una tale filosofia sistematica è stato completamente abbandonato. Se un simile risultato potesse essere raggiunto, esso servirebbe da veicolo concettuale adeguato per gli aspetti teorici della fede cristiana, poiché, entrambe, si occuperebbero della stessa realtà. La natura propria della teologia sistematica richiede l'uso della filosofia, poiché è il suo linguaggio che offre la più grande precisione espressiva. Ovviamente, per soddisfare le sue esigenze di contemporaneità (v. cap. I), deve far uso di un sistema filosofico corrente.

¹³¹ Mentre Gesù sconsigliava dal mettere vino nuovo in otri vecchi, spesso diviene necessario ed utile versare il vino vecchio in otri nuovi. Certamente, in questo ultimo caso, vi è sempre il pericolo di distorsione, ma, nonostante questo rischio, nessun teologo ha mai espresso o potrà mai esprimere la fede cristiana con delle idee di origine unicamente biblica e completamente libere da contenuti derivati dal pensiero non soltanto filosofico ma anche da una qualsiasi altra fonte di pensiero secolare.¹³²

La storia conferma la fondatezza di questa affermazione. Tutti i Credo e le confessioni utilizzano concetti filosofici prevalenti nel proprio tempo per tentare di rispondere a particolari temi dibattuti.¹³³ Può anche darsi che l'uso teologico del linguaggio aggiunga una dimensione che trascende il contenuto puramente filosofico. Come questo accada sarà discusso in una susseguente trattazione del linguaggio religioso.

L'esperienza

¹³¹È questo uno dei motivi per cui il lavoro teologico non è mai finito. Il teologo è costantemente in cerca di più adeguate forme di espressione; e con una precisione crescente di pensiero ed espressione riguardo ad argomenti di natura teologica, egli approfitta di una nuova terminologia e di nuove categorie per meglio svolgere il suo ruolo chiarendo il linguaggio della fede su Dio.

¹³²Commentando su questo pericolo di distorsione che ha condotto, alcuni, a tentare di rifiutare l'uso della filosofia in generale, ANTHONY C. THISELTON, *The Two Horizons* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1980), afferma: "Molti tipi di critica contro Bultmann, per esempio, non sono rivolti contro il suo uso della filosofia ma contro un tipo particolare di filosofia, come quella di Heidegger o il neo-kantismo." 9.

¹³³Aulen riconosce, implicitamente, questo principio in un commento sul Credo calcedoniano: "Il significato della formula non deve essere ricercato nella terminologia adoperata, come l'antico concetto della sostanza, ecc., ma, piuttosto, nel rifiuto dei due estremi." *Faith of the Christian Church*, 74.

Nella tradizione anglicana in cui era nato John Wesley, i teologi si appellavano, notoriamente, alla triplice fonte formata dalla Scrittura, dalla ragione e dalla tradizione.²⁰ A questi Wesley aggiunse l'esperienza, un riflesso, secondo alcuni, del suo legame con il pietismo. In questo non era solo, poiché, altri avevano già fatto riferimento all'esperienza quale importante ingrediente del lavoro teologico. La teologia liberale, seguendo Friedrich Schleiermacher, ha elevato l'esperienza a ruolo primario, ponendola a fonte definitiva della teologia. In reazione a questa enfasi eccessiva, molti teologi contemporanei hanno respinto l'esperienza considerandola di poco valore nel lavoro teologico.

Significato dell'esperienza

Il primo problema da affrontare nel tentativo di definire il ruolo legittimo dell'esperienza è la determinazione del significato del termine. E' veramente difficile poterlo definire. Un certo significato particolare, proveniente dall'empirismo britannico, ha dominato gran parte del pensiero moderno divenendo un sinonimo del concetto di esperienza.

Gli empiristi britannici (Locke, Berkeley e Hume) avevano limitato l'esperienza all'ambito dei sensi distinguendola dalla ragione e dal pensiero. L'esperienza era limitata ai dati che potevano essere trasmessi alla mente mediante i cinque sensi. Ogni idea poteva essere ricollegata a qualcuna di queste impressioni (Hume), e, perciò, non vi erano idee che si originavano per stimoli diversi. La supposizione che le idee nella mente fossero immagini private, non collegate necessariamente ad una realtà oggettiva esterna alla mente, faceva da corollario a questa teoria riguardante l'origine delle idee. Ovviamente, se all'esperienza si mantiene questo significato, non potrà esserci esperienza valida di un Dio sovrasensibile.

Tuttavia, questo concetto limitato è inadeguato a definire l'esperienza che è meglio considerata come un incontro multidimensionale tra una persona concreta e ciò che si incontra, capace di abbracciare un'ampia varietà di livelli di esperienza, incluso quello morale, estetico, scientifico e religioso.¹³⁴

Adoperando questa più ricca definizione, possiamo suggerire un ruolo più positivo dell'esperienza. Quando Wiley ne parla in termini di "fonte" della teologia, egli intende porla entro i confini di un tipo specifico di esperienza: "Non intendiamo...una semplice esperienza umana comune ad ogni persona non rigenerata; ma parliamo di esperienza cristiana, come di trasmissione della vita spirituale mediante la verità vivificata dallo Spirito Santo" (CT 1:38). Egli accoglie, chiaramente, il concetto più ampio di esperienza

¹³⁴John Smith, *Analogy*, 33.

riferendosi, particolarmente, ad un suo aspetto. Ciò porta a meglio definire i contorni di questo tipo di esperienza. Che cosa caratterizza l'esperienza religiosa? Si possono identificare due elementi:

(1) La consapevolezza di un Altro che agisce sulla propria coscienza. Questo è ciò che Rudolf Otto definisce il "luminoso" o il senso del sacro. (2) Ciò che comporta un orientamento basilare o riorientamento della propria vita e del proprio essere. Il racconto dell'esperienza nel Tempio del profeta Isaia (Is.6) e quello dell'incontro di Paolo sulla via di Damasco, mostrano entrambi gli elementi. In una chiara esperienza religiosa cristiana, il contenuto dell'esperienza è caratterizzato dall'opera e dalle qualità di Cristo.

Esperienza quale mezzo di rivelazione

E' molto più appropriato parlare dell'esperienza quale mezzo più che fonte. Wesley la intendeva in questi termini. Colin Williams giunge a questa conclusione quando commenta il significato che Wesley dà all'autorità: "L'esperienza, perciò, è l'appropriazione dell'autorità e non la sua fonte."¹³⁵

Ogni dottrina cristiana sorse, originariamente, dall'esperienza personale diretta o come frutto dell'esperienza altrui. La stessa natura dell'esperienza lo richiede: Perché ci sia una rivelazione, deve esserci chi offre e chi riceve. Se una qualsiasi comunicazione viene offerta ma non ricevuta, non vi è rivelazione. E' un po' simile al mistero riguardante un albero che cade in una foresta non abitata. Si può continuamente obiettare sull'oggettività della caduta dell'albero, ma fin quando non sarà presente una persona con capacità uditive, non avrà alcun valore affermare che vi sia stato rumore. Tillich, perciò, afferma:

L'evento su cui si radica la cristianità non deriva dall'esperienza ma è un dato storico. L'esperienza non è la fonte dalla quale sono tratti i contenuti della teologia sistematica ma il mezzo mediante cui essi sono ricevuti esistenzialmente.¹³⁶

Una disamina degli eventi rivelatori della Bibbia, indipendentemente dal loro numero,¹³⁷ dimostrerà come essi furono tutti eventi vissuti da esseri umani. Ciò spiega, seppur parzialmente, perché nessuna lista delle opere potenti di Dio nella Scrittura o altrove, includa la creazione. Potrà essere stata la più grande dimostrazione della potenza divina, ma non erano presenti testimoni umani in grado di poterla sperimentare in termini di rivelazione. Alan Richardson, nel suo *Creeds in the Making*, sottolinea il fatto che tutte le dottrine cristiane si sono originate sotto una qualche forma di esperienza. I primi cristiani,

¹³⁵ *John Wesley's Theology Today*, 33.

¹³⁶ *Systematic Theology* I:42.

¹³⁷ G. ERNEST WRIGHT e REGINALD H. FULLER, *The Book of the Acts of God* (Garden City, N.Y: Doubleday and Co., Anchor Books.1960), 9, dice che sono cinque. PURKISER et al., *Exploring Our Christian Faith*, 55, li identifica in sette.

per esempio, provarono la presenza di Dio in tre modi diversi: Lo incontrarono come Colui che esisteva da sempre ed ovunque (Padre); come Colui che era presente in un tempo determinato (in Gesù Cristo); e come Colui che è qui ed ora (lo Spirito Santo). Questa esperienza diede origine alla dottrina della trinità. I credenti contemporanei di Gesù fecero esperienza di Gesù quale uomo tra gli uomini ma, nello stesso tempo, in Lui, incontravano Dio, in modo misterioso. Il loro tentativo di spiegare questa esperienza paradossale diede origine alle controversie cristologiche dei primi secoli.

L'esperienza quale fonte di conferma

Sussequentemente alla cristallizzazione dell'esperienza cristiana primitiva nella Scrittura¹³⁸ l'esperienza continua ad agire quale fonte, in un certo senso, di conferma. In questo caso il limite che Wiley pone all'esperienza diviene cruciale. Se, per interesse personale, una persona intende verificare un pronunciamento epistemologico, lo può fare accettando le condizioni necessarie per avere un'esperienza cognitiva. A livello elementare, ciò intende aprire gli occhi e porsi nella posizione adatta per poter vedere il fenomeno in questione. In maniera analoga, certe affermazioni teologiche sono contenute nella Scrittura o considerate insite in essa; esse si possono confermare quando si accolgono i requisiti necessari per poter vedere da se stessi. "Provate e vedete quanto il Signore è buono" (Sal.34:8).

Fin quando la verifica è intesa secondo la ristretta definizione dell'esperienza tramandataci dagli empiristi britannici, soltanto le proposizioni scientifiche possono essere obiettivamente verificabili mediante una sperimentazione ripetuta. Le definizioni teologiche sono, certamente, non idonee ad essere sottoposte alla conferma sperimentale secondo questa ristretta interpretazione dell'esperienza. Tuttavia, attraverso una più ampia ed adeguata interpretazione, una verifica può essere accolta all'interno dello stesso processo esperienziale. "Le esperienze convalidanti caratteristiche, non riproducibili empiricamente, sono più vere nella vita, anche se meno esatte e precise. In larga parte, tutta la conferma della conoscenza è basata sull'esperienza."¹³⁹

Nel *Plain account of Christian Perfection*, Wesley spiega la sua comprensione della funzione dell'esperienza:

se mi convincessi che nessuno in Inghilterra abbia raggiunto ciò che è stato così tanto e ben predicato da un tale numero di predicatori, in tanti luoghi e per così tanto tempo, dovrei essere chiaramente convinto che tutti noi abbiamo mal compreso il significato di quelle Scritture, e, perciò, per il futuro, anch'io dovrei

¹³⁸ Ciò non è proposta come una completa spiegazione della natura delle Scritture.

¹³⁹ TILlich, *Systematic Theology*, I:102.

insegnare che il “peccato rimane fino alla morte.”¹⁴⁰

Lutero (e Calvino in modo meno evidente) tentò di confermare l'insegnamento della chiesa cattolica sulla salvezza che portò alla Riforma. In questo modo si potrebbe legittimamente affermare che tutto questo grande trambusto sia sorto a motivo dell'esperienza di Lutero. Inizialmente, non fu un dibattito sulla interpretazione più appropriata di determinati testi biblici e dell'autorità, ma fu la scoperta che il sistema meritorio non poteva risolvere il problema della colpa

né Lutero né Calvino potevano trovare in se stessi un'esperienza di accoglienza divina mediante un'assoluzione istituzionale. Era necessario qual-cosa di differente, qualcosa che potesse trascendere il sistema mediatorio della Grazia e ottenere l'accesso alla loro vita.¹⁴¹

La stessa cosa può dirsi della ricerca di Agostino riportata nelle sue Confessioni. Pur essendo presente, in questa ricerca, un elemento intellettuale che lo condusse da una filosofia all'altra, fu quello riguardante l'efficacia esistenziale che lo indusse ad abbandonare tutte quelle filosofie ed a trovare una soluzione al suo problema morale nella grazia trasformatrice di Cristo.

Agostino, Lutero e Calvino si sottoposero alla guida dei sistemi che offrivano soluzioni alle loro esigenze. Quando, però, non ottennero i risultati sperati, cercarono altre soluzioni più adeguate.

Si potrebbe identificare l'esperienza del “cuore riscaldato” di Wesley ad Aldersgate come una forma di verifica. Invano, egli, aveva cercato la certezza della salvezza, e questa ora giungeva al momento della fede. Ciò agì da spartiacque nella sua vita.

A questo punto è necessario introdurre un'altra precisazione. Il valore confermatario dell'esperienza, è circoscritto dalla comunità. L'esperienza privata non è sufficiente, per sé ed in sé stessa, per convalidare una verità teologica. Nel caso di Martin Lutero, la risposta smisurata che egli ricevette, testimoniava del fatto che non era l'unico ad aver provato il sistema penitenziale trovandolo insufficiente.

Trattando la normalità psicologica, la differenza tra allucinazione e visione reale è determinata dal carattere pubblico della visione. Similmente, esperienze individuali in un senso limitato, servono come conferma di credenze religiose. L'enfasi biblica sulla comunità o “corpo” pone una barriera alle perversioni individualistiche che spesso si verificano. Ciò è, indubbiamente, una delle considerazioni che indussero Paolo a

¹⁴⁰*Plain Account of Christian Perfection as Believed and Taught by the Reverend Mr. John Wesley from the Year 1725 to the Year 1777* (London: Wesleyan Conference Office, 1872; reprint, Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1966), 67.

¹⁴¹JOHN SMITH, *Analogy*, 27.

sottolineare il carattere pubblico delle apparizioni della resurrezione di Gesù (cf. I Cor.15).

L'esperienza può anche servire da mezzo di comprensione. Tutto ciò che non ha alcun contatto con la nostra esperienza non ha alcun valore per noi. La comprensione implica la capacità di porre in relazione con ciò che è noto. Perciò, quanto si accetta per fede viene compreso per analogia grazie alla nostra esperienza.

Ciò offre la chiave per comprendere il significato del linguaggio religioso.¹⁴² Storicamente, si è ripetutamente affermato che parlare di Dio può avvenire soltanto per analogia. Se ciò che si afferma di Lui deve avere un seppur minimo significato, dobbiamo essere capaci di relazionarlo a qualche aspetto della nostra esperienza. Se non vi è alcuna correlazione tra l'amore di Dio ed il nostro amore, non avremo alcuna comprensione del suo significato. Tuttavia, esso trascende (ma non infinitamente) l'amore umano, cosicché pur non dicendo esattamente la stessa cosa sui due amori, esiste una relazione proporzionale che sta a fondamento della comprensione. Dobbiamo procedere, tuttavia un passo oltre per delineare una visione prettamente wesleyana dell'esperienza ed osservare che, seppur in modo limitato, essa serve da fonte della teologia.

Wesley trasse la sua comprensione del concetto di sostanza (contenuto), nella sua peculiare dottrina della perfezione cristiana, dalle Scritture, ma la sua comprensione della struttura (circostanza) dell'esperienza la derivò dall'esperienza stessa, poiché non trovava uno schema strutturale chiaro nella Bibbia.¹⁴³ Ciò spiega, in parte, il carattere non dogmatico della trattazione di questi argomenti. Dall'esperienza, comprese che poteva parlare del modo in cui Dio normalmente agisce ma non del modo in cui deve agire. Nel suo *Plain Account*, fa riferimento a questa sua ricerca di una più profonda comprensione: "Valutandola da prospettive diverse e confrontandola continuamente con la Parola di Dio da un lato, e, dall'altro, con l'esperienza dei figli di Dio, abbiamo meglio compreso la natura e le qualità della perfezione cristiana."¹⁴⁴

Parola e Spirito

Poiché il tema dell'esperienza si riferisce, in termini teologici, all'opera dello Spirito Santo, dobbiamo considerare il rapporto esistente tra Parola e Spirito. Tale rapporto è molto importante nel caso di gruppi di credenti che sottolineano l'attività continua dello Spirito, in modo particolare per quanto riguarda la rivelazione. Spesso, una giusta enfasi viene pervertita, come nel caso di alcuni segmenti di gruppi radicali della Riforma. I profeti di "Zwickau" che vennero a Wittenberg affermando con insistenza che Dio aveva loro

¹⁴² Una più ampia trattazione di questo tema si trova nel prossimo capitolo.

¹⁴³ ROB L. STAPLER, "Sanctification and Selfhood," *Wesleyan Theological Journal* 7, n.° I (Spring 1972): 3-16.

¹⁴⁴ p.37.

parlato direttamente mediante lo Spirito Santo, per cui la Bibbia non aveva più valore, furono l'espressione di queste forme di estremizzazione. Spesso, questo tipo di pretese produce una deviazione etica, oppure dottrinale.¹⁴⁵ Sia Lutero che Calvino affermavano, correttamente, con insistenza, che l'opera dello Spirito Santo (l'esperienza) doveva essere sempre controllata e guidata dalla Parola. Lo Spirito agisce nella e mediante la Scrittura ma mai contro di essa. La sua guida è sempre entro i parametri della rivelazione di Dio in Gesù Cristo.

Sebbene John Wesley fosse spesso accusato di entusiasmo (fanatismo) proprio in quest'area, egli si mantenne fermamente entro i limiti della tradizione della Riforma. Affermava ripetutamente che le Scritture erano l'autorità finale e sempre curava che i suoi insegnamenti riguardanti l'azione dello Spirito Santo nel credente fossero conformi ai principi biblici, per evitare un tale accusa, così falsamente rivolta contro di lui. Il rapporto tra lo Spirito e Parola nel pensiero wesleyano, è ben riassunto da Lycurgus Starkey: "Lo Spirito quale guida, sebbene possa agire indipendentemente dalla lettura o dall'ascolto della Scrittura, sarà sempre d'accordo con la norma scritturale. Lo Spirito è provato dalla Scrittura per essere sicuri che sia di Dio."¹⁴⁶

¹⁴⁵ Dillenberger and Welch, *Protestant Christianity*, 58 ss.

¹⁴⁶ *Work of the Holy Spirit*, 90.

Sommario

Lo scopo principale della precedente discussione sulle fonti della teologia, è di offrire un'occasione di riflessione sulla metodologia operativa di questo trattato teologico. Posta nei termini succinti di una sommario, dovrebbe così suonare: In ogni punto, la prima considerazione è l'insegnamento biblico.

Ogni sezione, perciò, inizierà con una porzione esegetica nel tentativo di identificare, nel modo più accurato possibile, la teologia che trova espressione nei passi biblici importanti. Tutto ciò sarà ancor più approfondito mediante riferimenti all'interpretazione storica in particolari espressioni classiche, in special modo dove determinati temi sono stati trattati nei Credo ecumenici (tradizione).

In rapporto ad ogni dottrina, si tenterà di identificare il modo in cui una formulazione wesleyana influenza la forma di una dottrina. Questa prospettiva avrà una funzione di controllo ma soltanto come principio interpretativo e sempre soggetto a correzione per intuizioni suggerite dalla teologia biblica.

Le dimensioni filosofiche di ogni dottrina non possono essere evitate. Perciò, proveremo ad analizzare il significato di specifiche categorie filosofiche valutando la loro adeguatezza a ben chiarire la dottrina in questione da un punto di vista contemporaneo. Ciò comporterà, a volte, la critica di certe forme filosofiche tradizionali adoperate nel passato, o, persino, nel presente, ma che si rivelano veicoli incapaci di poter sostenere il peso della teologia biblica.

Lo scopo finale è quello di offrire una definizione, nel modo migliore possibile, e secondo le caratteristiche wesleyane, delle maggiori dottrine cristiane.

Parte II

La nostra conoscenza di Dio

Capitolo 4

La Rivelazione:

Suo significato e Necessità

La fede cristiana si auto-comprende come risposta alla rivelazione divina. Afferma che Dio si è manifestato, inizialmente, nella storia riportata negli scritti sacri conosciuti come Antico Testamento ed, in modo finale e decisivo, nella persona ed opera di Gesù di Nazareth.

La rivelazione, cioè la dottrina della manifestazione divina, è la categoria metodologica centrale della teologia cristiana. Approcci liberali tradizionali alla teologia ebbero inizio quando il fenomeno della religione venne considerato nei termini di una esperienza unicamente umana. Da un'analisi dell'universalità della religione e delle comuni caratteristiche delle sue varie manifestazioni, l'argomento prese la forma di una pretesa del cristianesimo quale religione più alta. Sotto la guida di Karl Barth, il teologo svizzero, la teologia contemporanea si è trovata d'accordo nel rifiutare questo approccio e nel riaffermare, correttamente, la priorità del concetto di rivelazione secondo la prospettiva cristiana. Definendo la religione quale ricerca umana di Dio, Barth ha negato che il cristianesimo fosse una religione. La sua specificità, diceva, risiede nell'affermazione che Dio ha preso l'iniziativa rivelandosi.

Vi sono tre ragioni fondamentali perché Dio si riveli, o, perché, viceversa, la conoscenza umana di Dio non può dipendere da una scoperta legata soltanto all'iniziativa umana: 1. la trascendenza di Dio con il suo corollario di finitezza umana;¹⁴⁷ 2. la natura personale di Dio;¹⁴⁸

¹⁴⁷Cf. WILLIAM ADAMS BROWN, *Christian Theology in Outline*, (Edinburgh: T. and T. Clark, 1912); e WILLIAM NEWTON CLARKE, *An Outline of Christian Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1922). Clarke afferma "la teologia è preceduta dalla religione, come la botanica dalla vita delle piante. La religione è la realtà che viene studiata dalla teologia...la cristianità è la religione che si appella agli stessi elementi nella natura umana come le altre, ma con una pienezza di verità e forza proprie." 3.

¹⁴⁸Ciò riflette una modalità di trascendenza particolare. John Macmurray riassume questo punto brevemente: "Ogni tipo di conoscenza delle persone avviene per rivelazione: Ciò che io conosco di voi dipende non semplicemente da quello che io faccio, ma da ciò che voi fate; e se voi vi rifiutate di rivelarvi a me, se volutamente "recitate una parte" o rappresentate una scena, vi nascondete da me, non vi potrò mai conoscere per quello che siete veramente. In quel caso, una generalizzazione sui fatti osservati sarà, necessariamente, ingannevole...una persona che pretende di esser chi non è, di pensare ciò che non pensa, di provare ciò che non prova, non può essere conosciuta per generalizzazione del suo comportamento esteriore, ma soltanto quando rivela se stessa genuinamente." *Persons in Relation* (London: Faber and Faber, 1961), 169.

3. l'umanità decaduta.¹⁴⁹ In questo capitolo tratteremo questi tre temi sotto tre diverse intestazioni:

(1) Rivelazione e trascendenza; (2) Rivelazione e conoscenza. (3) Rivelazione e ragione.

L'idea di rivelazione ha sempre avuto un posto centrale nel lavoro teologico pur se non è stata mai compresa in modo uniforme. Vi è una storia della rivelazione nello stesso senso in cui esiste una storia della teologia. In parte, per poter rispondere alla situazione ambientale culturale ed intellettuale del tempo, i teologi hanno variamente formulato la loro comprensione del modo in cui avviene la rivelazione. Nuove scoperte, insieme ad una più profonda riflessione sulla fede stessa, hanno causato l'abbandono di alcune spiegazioni inadeguate e il susseguirsi di tentativi di trovare modi più adatti.¹⁵⁰

Il metodo seguito in questo capitolo intende esplorare i vari elementi che rientrano nella comprensione della dottrina della rivelazione secondo una prospettiva storica. Ciò intende, la necessità di affrontare ed illustrare delle problematiche filosofiche, esponendole secondo la teoria della storia della rivelazione nei limiti della struttura precedentemente delineata. Questo compito sarà realizzato avendo come retroscena la prospettiva della teologia biblica fin dove il materiale biblico risponde agli argomenti trattati. Ogni sezione, perciò, si aprirà con il tentativo di offrire un'attenta esegesi del testo biblico. Ciò servirà al duplice scopo di rendere noto al lettore sia la storia della rivelazione sia gli argomenti che devono essere trattati quando si formula una adeguata definizione wesleyana.¹⁵¹

Tre temi preliminari, già implicitamente menzionati, devono essere sviluppati: Primo, pur se il tema della rivelazione viene, spesso, trattato quale parte dei prolegomeni, si dovrebbe notare che appartiene, più correttamente, alla dottrina di Dio. Anche se presenta delle considerazioni di natura epistemologica, si dovrebbe accettare il fatto che la conoscenza è strettamente legata al conosciuto. Poiché Dio, nel caso della rivelazione, è il conosciuto, essa non potrà progredire se non tiene in debito conto il Soggetto della nostra investigazione, cioè la Realtà Ultima che la religione indica come Dio. Per questo motivo, il seguente capitolo tratterà, pur se in modo preliminare, un certo numero di aspetti della

¹⁴⁹Discutendo su questo punto, G. Calvino afferma: "Vana, perciò, è la luce che ci illumina nella creazione del mondo per illustrare la gloria del suo Autore. Pur se i suoi raggi sono diffusi intorno a noi, è insufficiente per condurci nella via giusta. Alcune scintille, tuttavia, sono accese ma si spengono prima di aver emesso una grande luminosità. Per questo motivo...l'apostolo afferma: 'Per fede crediamo che i mondi siano stati creati dalla parola di Dio;' intendendo perciò che l'Iddio invisibile era rappresentato dagli oggetti visibili, tuttavia non riusciamo a discernereLo, se non quando essi sono illuminati dalla fede per una rivelazione interna di Dio." *Institutes* I. 5.14.

¹⁵⁰Il termine adeguatezza è usato nello stesso senso tecnico definito da John Macmurray in relazione alla filosofia: "L'adeguatezza di una filosofia dipende dall'ampiezza del suo orizzonte; dal modo positivo mediante il quale raggruppa i vari aspetti dell'esperienza umana." *The self as Agent* (London: Faber and Faber, 1966), 39.

¹⁵¹Una risorsa straordinaria di valore per l'aspetto storico di questo studio è H. D. McDONALD, *Theories of Revelation: An Historical Study 1700-1960* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979).

dottrina di Dio.

Se la rivelazione venisse discussa soltanto in termini di prolegomeni, essa stessa sarebbe impregnata indirettamente della dottrina di Dio oppure formulata secondo categorie o criteri tratti da fonti extra teologiche, nel cui caso si rischierebbe di non avere una giusta immagine del fenomeno in discussione.

In secondo luogo, si dovrebbe notare come non vi sia una dottrina chiaramente articolata della rivelazione nella Scrittura, almeno non nel senso moderno del termine. Gli scrittori biblici si preoccupavano molto più della realtà e delle implicazioni conseguenti all'incontro con Dio che della spiegazione, alquanto teorica, del modo in cui avveniva, ed ancor meno, della difesa di una tale possibilità. Ciò non significa, tuttavia, che non vi siano indizi specifici che ci aiutano a comprendere come tale fenomeno possa essere spiegato filosoficamente.

F. G. Downing ha rilevato come determinati termini chiave ebraici, che potrebbero essere adoperati per parlare della rivelazione in contesti dove la rivelazione dovrebbe essere logicamente menzionata, in realtà, non siano assolutamente usati. Questi termini sono adoperati in vari contesti ma non in quello della rivelazione di Dio. Gli scrittori anticotestamentari “non adoperarono mai alcuno di questi termini per giustificare come Dio potesse fornire una ‘conoscenza di se stesso,’ e neppure di Dio ‘che si auto-rivela.’ Attorno ad essi non costruisce alcun concetto di rivelazione.”¹⁵² Nondimeno, ciò non preclude la possibilità che una comprensione piuttosto definita di una auto-rivelazione divina possa attuarsi pur se, termini specifici, non sono usati per descriverla. Downing, infatti, suggerisce il modo migliore per risolvere il problema quando sostiene che la Scrittura non parla così tanto di Dio che agisce in modo rivelatorio bensì in modo salvifico.

¹⁵²Downing conclude dicendo che il termine “rivelazione” è troppo intellettuale per riflettere ciò che il messaggio biblico insegna. Ciò è indubbiamente vero se si interpreta la dottrina della rivelazione in modi particolari, ma non lo è se si adatta il termine alla prospettiva biblica. James Barr dà lo stesso suggerimento, ma il suo ulteriore approccio dimostra la debolezza dello studio della Bibbia mediante l’analisi terminologica. Entrambi questi autori criticano il modo in cui si definisce la rivelazione quale “rendere chiaro” (senza oscurità o ambiguità) qualcosa che non è stato ancora conosciuto. Al primo punto, Downing afferma fortemente che (1) nessuna simile chiarezza è richiesta dal materiale biblico e (2) se vi fosse stata una tale rivelazione senza ambiguità, non vi sarebbe stata la molteplicità di comprensioni diverse come è, ovviamente, il caso. *Has christianity a Revelation?* (Philadelphia:Westminster Press.1964). Barr formula la sua critica nel modo seguente: “Il fatto per cui diverse teologie si siano trovate d’accordo nell’assegnare un ruolo centrale alla rivelazione può essere stato un fattore che ha causato la debolezza intrinseca del concetto di rivelazione tale da farlo rimanere oscuro,” *Old and New*, 87. Riguardo alla seconda critica, egli sostiene che “nella Bibbia, escluse alcune limitate concessioni, non vi è stadio in cui Dio non sia conosciuto.” *Ibid.*, 89. Inoltre, egli aggiunge che è proprio questo problema che ha creato una forma di stasi tra le “teologie rivelatorie” e l’esegesi biblica. 90-94. Il valore di queste critiche non risiede nel fatto che esse conducono, come hanno suggerito i due critici, all’abbandono del concetto di rivelazione. Abbiamo già visto che le loro conclusioni sono basate su una precedentemente concorde definizione del termine fondata su considerazioni semantiche. Le loro critiche dovrebbero, invece, indicare una comprensione più adeguata, cioè, più biblica, di ciò che significa, per Dio, mostrare se stesso agli uomini, secondo il metodo induttivo.

In altre parole, ciò che Dio compie può essere descritto con il termine “salvezza.”¹⁵³ In seguito, dovremmo ben esporre tutto ciò in modo da ben comprendere che i termini “salvezza” e “rivelazione” nella fede biblica sono, solitamente dei sinonimi. Egli, inoltre, richiama l’attenzione sull’importante verità che tale “rivelazione salvifica” è considerata nel N.T. come una realtà escatologica (I Cor. 13:12).

In terzo luogo, l’idea della rivelazione quale problema teorico è di natura prevalentemente moderna.¹⁵⁴ La storia del pensiero cristiano conferma una disposizione che corrisponde all’ipotesi di Arnold Toynbee in cui la storia della civilizzazione riflette una struttura di tipo “sfida-risposta.” Quando delle sfide furono lanciate ai pensatori cristiani sia dall’esterno che dall’interno della chiesa, essi si impegnarono a dare una risposta. Per esempio, la sfida marcionita costrinse la chiesa a chiarire la propria posizione riguardo all’Antico Testamento; la sfida del monarchianismo diede modo di affrontare il tema della Trinità; e così via. Sembra che la sfida all’autorità che sorse durante l’Illuminismo abbia dato origine, nel XVIII secolo, all’interesse particolare sulla dottrina della rivelazione, preparando gli studiosi della chiesa ai tempi futuri.¹⁵⁵

Rivelazione e trascendenza

Il termine trascendenza è una metafora spaziale che denota distanza. Quando applicata a Dio, esprime il suo “essere separato” dal mondo. E’ l’opposto di immanenza, che suggerisce l’idea di vicinanza o prossimità. Sono entrambi termini filosofici anziché biblici e, generalmente, assumono delle tonalità metafisiche. Gli scrittori biblici non si preoccupano, principalmente, dell’alterità o vicinanza metafisica. Tendono a parlare di Dio come del “Sacro Altro” piuttosto che del “Totalmente Altro.” La Bibbia, tuttavia, tratta l’argomento a modo suo, come discuteremo adesso per creare un ambiente biblico-teologico alla nostra analisi storica e sistematica.

Ambiente biblico

Il concetto biblico di “alterità” e la sua relazione all’auto-rivelazione divina emerge nel rapporto con il termine “gloria,” che nell’Antico Testamento è una traduzione del termine *Kabod* e nel Nuovo Testamento di *doxa*. L’uso antico-testamentario è importante come fondamento, poiché esso risulta da una completa trasformazione del significato di *doxa*, nel Nuovo, da quello del greco classico. *Kabod*, originariamente significava “peso” ed intendeva qualcosa di solido o pesante. Indicava, solitamente, ciò che impressionava, come, per esempio, la ricchezza o l’onore (p.e. Salmo 49:16-20; Is. 66:11-12). In seguito

¹⁵³Has Christianity a Revelation? 13.

¹⁵⁴Cf. BARR, *Old and New*, 84. JOHN MCINTYRE, *The Christian Doctrine of History* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1957), 2-3. JAMES BARR, “Revelation,” in *Hastings Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings. Rev. ed. by Frederick C. Grant and H.H. Rowley (New York: Charles Scribner’s Sons, 1963).

¹⁵⁵MCDONALD, *Theories of Revelation*.

suggerì l'idea di "brillantezza" o "splendore."

Quando usato in relazione a Dio, *Kabod*, implica ciò che rende Dio noto all'uomo, la forma della Sua auto-manifestazione. La "gloria di Dio" è, in realtà, il termine usato per esprimere ciò che l'uomo può apprendere, inizialmente per visione, della presenza di Dio sulla terra. Non si riferisce a Dio nella Sua natura essenziale, ma alla manifestazione splendente della Sua persona: la Sua gloriosa rivelazione. E', caratteristicamente, legata alla visione (Es. 16:7; 33:18; Is. 40:5) ed all'apparizione (Es. 16:10; Dt. 5:24; Is. 60:1). Può essere riconosciuta nella creazione (Salmi 19: 1; 148: 13; Is. 6:3), ma si esprime al massimo nella salvezza, cioè, nelle grandi opere di Dio (Es. 14:17-18; Sal. 96:3). "Prima o dopo," afferma A. M. Ramsey, "il *Kabod* appare nella letteratura anticotestamentaria con il significato del carattere di Jahvè come rivelato dalle Sue opere nella storia."¹⁵⁶

Le fonti maggiori che danno espressione alla "gloria" in quanto mezzo di rivelazione della presenza di Dio si trovano nell'Esodo, in Isaia ed Ezechiele. In Esodo la gloria è ampiamente interpretata in termini culturali, manifestandosi sul Sinai e aleggiando sul tabernacolo. In Ezechiele, l'elemento dello splendore è aggiunto al significato fondamentale.

L'assunto teologico che sottostà al *Kabod* veterotestamentario è l'invisibilità (trascendenza) di Jahvè. La gloria è la manifestazione visibile dell'essere di Dio. In rare occasioni la gloria di Dio era direttamente visibile, ma in altri casi era velata dalla nuvola che sovrastava la tenda simbolo della presenza visibile di Jahvè; la stessa presenza era da essa velata. A. M. Ramsey afferma: "La gloria è quell'unione della sovranità e della giustizia che è l'essenza della natura divina."¹⁵⁷

H. Orton Wiley descriveva la gloria rassomigliandola al riflesso del sole in una pozza d'acqua.¹⁵⁸ Il sole in se stesso è troppo brillante da poter essere guardato ad occhio nudo, ma la sua vera natura può essere vista riflessa sull'acqua, come "gloria riflessa." Similmente, Dio può essere visto rimanendo nascosto. Egli non si rivela ma si rende presente. Può suonare paradossale, ma è così. La rivelazione non può essere compresa nei termini di una "evidente chiarezza," ma in modo tale da mantenere sempre una certa

¹⁵⁶*The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (London: Longmans, Green and Co., 1949), 12. Cf. anche G. HORTON DAVIES, "Glory" nell'*Interpreter's Dictionary of the Bible*. ed. George A. Buttrick, 4 voll. New York: Abingdon Press., 1962), vol.2; S. AALEN "Glory, Honor" in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, trad. da *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 3 voll. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975), vol. 2; WALTER BETTERIDGE, "Glory" nell'*International Standard Bible Encyclopedia*, ed. James Orr et al., 6 voll. (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1949), vol.2; GERHARD VON RAD, "Doxa", in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trad. e ed. Geoffrey W. Bromiley, 10 voll. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1964), vol.2.

¹⁵⁷*Glory of God*, 13.

¹⁵⁸In una lezione universitaria tenuta al Trevecca Nazarene College, ca. 1947.

ambiguità. Infatti affermiamo che sussiste un equilibrio tra trascendenza ed immanenza, e che Dio è qui rappresentato come, simultaneamente, nascosto e rivelato. Il luogo classico per questa verità è Esodo 33:18-23:

Mosè disse: “Ti prego, fammi vedere la tua gloria!” Il Signore gli rispose: “Io farò passare davanti a te tutta la mia bontà, proclamerò il nome del Signore davanti a te; farò grazia a chi vorrò fare grazia e avrò pietà di chi vorrò avere pietà.” Disse ancora: “Tu non puoi vedere il mio volto, perché l'uomo non può vedermi e vivere. E il Signore disse: “Ecco qui un luogo vicino a me; tu starai su quel masso, mentre passerà la mia gloria, io ti metterò in una buca del masso, e ti coprirò con la mia mano finché io sia passato; poi ritirerò la mano e mi vedrai da dietro; ma il mio volto non si può vedere.”

Questo episodio fa parte delle conseguenze dell'apostasia del vitello d'oro quando, dopo l'intercessione di Mosè, Dio promise che la Sua presenza personale avrebbe accompagnato il popolo nel cammino fino alla Terra Promessa. Mosè, però, quale capo, pretendeva una maggiore conoscenza di quel Dio di cui sa il “il nome” (v.12) e chiede, “mostrami la Tua gloria.” Con questa preghiera egli pretendeva conoscere Dio in se stesso. Mosè, in realtà, chiedeva qualcosa di impossibile per un essere mortale. In termini molto antropomorfici è qui insegnata la verità teologica che pur se l'uomo può conoscere qualcosa delle vie di Dio nella sua relazione con l'umanità nel suo mondo, il mistero ultimo della natura di Dio è a lui nascosto. Ricorrendo al linguaggio pittorico del “volto” di Dio, della “Sua mano,” e della sua “schiena,” il passo suggerisce che gli uomini possono vedere Dio quando è passato vicino, possono riconoscerlo per le sue azioni passate. Dio, nella Sua propria natura, non può essere conosciuto o compreso. Come suggerisce il Rabbino Hirsch, lo scopo di questa affermazione può essere così riassunto: “Non puoi vedermi in azione, ma puoi e dovresti vedere le tracce del mio agire.”

Da notare che è la “bontà” di Dio che passa davanti a Mosè. Ciò è interpretato nei termini della Sua attitudine piena di grazia nei confronti dell'uomo: “Farò grazia a chi vorrò fare grazia e avrò pietà di chi vorrò aver pietà” (v. 19). Mosè comprese Dio (ed anche le Sue richieste) conoscendo le Sue vie. Egli è conosciuto dal Suo modo di agire con l'uomo, dal Suo carattere morale. Le implicazioni teologiche di questo grande passo puntano alla natura della rivelazione che avviene a livello storico, e questa manifestazione “incarnata,” è tutto ciò che possiamo conoscere di Dio.¹⁵⁹ La gloria, in seguito, sarà considerata un

¹⁵⁹Questo auto-nascondimento di Dio non contraddice l'affermazione di Es.24:10 che “essi videro il Dio di Israele.” Tutto ciò che essi videro fu “un pavimento lavorato in trasparente saffiro” che stava “sotto ai suoi piedi.” Similmente tutto ciò che Isaia vide furono i lembi del mantello che riempivano il tempio (Is. 6:1). PHILIP HYATT, *Exodus*, nel *The New Century Bible*, Old Testament ed. Ronald E. Clements (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1971); R.

elemento dell'era messianica futura divenendo, così, un concetto escatologico. Una espressione tipica la riscontriamo in Is. 60:1-3:

Sorgi, risplendi, poiché la tua luce è giunta,
e la gloria del Signore è spuntata sopra di te!
Infatti, ecco, le tenebre coprono la terra
e una fitta oscurità avvolge i popoli;
ma su di te sorge il Signore
e la sua gloria appare su di te.
Le nazioni cammineranno alla tua luce,
i re allo splendore della tua aurora.

Nel Nuovo Testamento, il principio della gloria di Dio (ed il termine) è ritenuto come auto-manifestazione di Dio, ma localizzato, adesso, in Cristo Gesù. In 2 Cor. 4: 6, la gloria (*doxa*) di Dio è posta sul volto di Gesù Cristo, cosicché essa viene incarnata in forma umana (cfr. Fil. 4:19). Come la gloria di Dio si manifestava in Israele con la presenza nel Tabernacolo (Rm.9:4), così, adesso, si manifesta in Cristo. Perciò, nell'episodio della trasfigurazione, la nuvola (cf. Mc.9:7) rappresenta quella che adombrava la "tenda di convegno" quando la gloria del Signore riempiva il tabernacolo (Es. 40: 34). In Ebrei, Cristo riflette, oppure è, la rivelazione o lo splendore della gloria divina (1:3).

Il quarto Vangelo considera l'intera vita di Gesù come una incarnazione della gloria di Dio (cf. Gv. I: 14), sebbene la gloria sia rivelata soltanto ai discepoli credenti e non al mondo intero. Questa verità illumina il duplice aspetto della gloria di Dio come esposto nell'Antico Testamento, e cioè, un'ambiguità di essere sia rivelato che velato. Gesù è "in incognito." La sua deità non è necessariamente visibile, ma è possibile riconoscerla. Nel Nuovo Testamento, la "gloria" possiede anche una dimensione escatologica. E' una realtà parzialmente realizzata ed un'attesa futura in cui entriamo per gradi (II Cor.3:18; cfr. Rm. 9: 23; II Tess. 2:14). Vi sono numerosi passi biblici che trattano dello stato celeste in termini di "gloria" (Rm. 5: 2; 8:18; II Cor. 4:17; Col.3:4). Alan Richardson riassume la totale interpretazione neotestamentaria affermando:

L'intero Nuovo Testamento considera il Signore incarnato come il primo avamposto, per così dire, della manifestazione della *doxa* negli ultimi giorni...Durante la Sua vita terrena la *doxa* era presente, ma in senso escatologico; era velata agli occhi degli uomini senza fede. Il Signore incarnato deve entrare nella sua *doxa* mediante la

ALAN COLE, *Exodus*, in *The Tyndale Old Testament Commentary* (Downers Grove, 111.: Intervarsity Press.1973); SAMUEL RAPHAEL HIRSCH, *The Pentateuch* (London: L. Honig and Sons, 1967); GEORGE A.F. KNIGHT, *Theology as Narration* (grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1976).

sofferenza e la morte come Gesù aveva insegnato con difficoltà ai suoi discepoli.¹⁶⁰

La rivelazione a Mosé del nome enigmatico Jahvè illumina meglio il mistero che accompagna la rivelazione nell'Antico Testamento. I nomi di Dio sono comunemente considerati delle manifestazioni della Sua natura, ma il nome personale, fondamentale, intende uno svelarsi ed un velarsi. Gli studiosi hanno studiato il significato del Tetragramma senza giungere ad una unanime conclusione. Il pensiero ebraico impedisce di considerarlo un riferimento alla natura eterna, immutabile di Dio; c'è molto più dinamismo. La traduzione più verosimile è "sarò quel che sarò" suggerendo che l'attività nella storia della salvezza evidenzierà la Sua natura o il suo carattere o scopo. Indubbiamente indica il futuro ed in modo specifico, gli eventi potenti dell'Esodo.

Le dimensioni filosofiche

Poiché la rivelazione è più un problema filosofico che biblico, la sua comprensione, è direttamente influenzata dalla valutazione filosofica della trascendenza di Dio. E' una ricerca che la teologia sistematica non può evitare poiché, come afferma Wiley, "divenendo il pensiero dell'uomo sempre più maturo, le concezioni filosofiche di Dio si identificano sempre più con quelle religiose" (CT 1:220). Più si è radicalmente distinti dal mondo, più diventa critica, per Dio, la necessità di svelarsi. Al contrario, se la propria prospettiva filosofica tende ad una comprensione immanentista della relazione tra Dio e il mondo, la necessità di una rivelazione diviene meno urgente. Tuttavia, una comprensione adeguata della rivelazione dipenderà dal modo in cui si concettualizzerà la relazione tra Dio e il mondo. Considereremo diversi esempi per illustrare questa correlazione tra la propria comprensione del rapporto Dio - mondo e la rivelazione.

I primi teologi, comunemente chiamati Padri della Chiesa, vissero in un periodo dominato dalla filosofia ellenistica, specialmente in quella fase denominata medio - platonismo. L'approccio particolare alla riflessione era dualista ed esaltava la distanza tra Dio ed il mondo. Pur avendo delle conseguenze significative quando applicata alla dottrina della creazione, essa influenzava anche la forma in cui i filosofi definivano il modo in cui poter giungere alla conoscenza della realtà ultima di Dio, se mai ciò fosse possibile. I primi Padri cristiani, Giustino Martire, Clemente di Alessandria, ed Origene, influenzati ampiamente da questa filosofia, mantennero una forma di soprav-valutazione del trascendente sia nella loro cosmologia sia nelle loro definizioni riguardanti la conoscenza di Dio. Persino Ireneo (più influenzato dal pensiero biblico) e Tertulliano (che negava il valore della filosofia), espressero la stessa forma di comprensione, riflettendo,

¹⁶⁰ *An Introduction to the Theology of the New Testament* (New York: Harper and Bros., Publishers, 1958), 65 ss. Cf. anche L. H. BROCKINGTON, "Presence," in *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson (New York: Macmillan Co., 1950).

indubbiamente, l'influenza invadente delle idee filosofiche del pensiero corrente.

La filosofia ellenistica emerse sottoforma di espressione religiosa del platonismo. Si sviluppò nel periodo successivo con una maggiore preoccupazione etica. Il motivo di questo passaggio dall'etico al religioso, nella filosofia ellenistica, dipese dal fallimento della filosofia etica, incapace di poter raggiungere il suo fine. La filosofia classica aveva avuto un triplice scopo: la conoscenza, la virtù e la felicità, ma nessuna di queste mete era stata effettivamente raggiunta, giungendo al fallimento dell'etica filosofica. Crebbe, allora, la disponibilità ad accettare l'aiuto che proveniva da qualcuno oltre i sapienti - si fece ricorso alla religione.

Una delle sue prime caratteristiche, se non quella fondamentale, fu il dualismo tra Dio ed il mondo, in natura, fondamentalmente etico. Fu proprio questo dualismo, che opponeva il mondo terreno del corruttibile a quello sovra-sensibile del divino, che, in ultima analisi, manifestò la giusta espressione di tutto quel disagio interiore che contraddistingueva la vita dell'antico mondo greco-romano. Fu a motivo della congenialità di Platone con questo dualismo che lo sviluppo religioso del platonismo divenne il carattere fondamentale di questo periodo. La prima espressione del nuovo modo di intendere la religione fu il pitagorismo il cui impeto originale era religioso essendo strettamente associato ai culti misterici; ampiamente caduto in disuso durante il periodo d'oro di Platone ed Aristotele, riprese vigore con l'avvio di una nuova ricerca di orientamento religioso.

Altri diedero espressione alla qualità caratteristica di questo periodo, enfatizzando la trascendenza divina, come nel caso di Plutarco, Filone il Giudeo, e gli Gnostici. Il culmine fu raggiunto con il neoplatonismo di Plotino. "Il neoplatonismo è, perciò, come il mare, al quale confluiscono i vari affluenti che rendono le acque fortemente confuse."¹⁶¹ Il centro dello sviluppo filosofico fu Alessandria, in Egitto; ecco perché, spesso, si parla di filosofia alessandrina.¹⁶²

Elevando il concetto di trascendenza di Dio, la filosofia alessandrina presenta due concetti particolari: (1) Dio è interpretato come "l'essere trascendente" e, perciò, non conoscibile. Egli è Colui che sta al di là di ogni differenziazione e determinazione. Da Filone in poi, e specialmente nel neoplatonismo, si sottolinea come Dio sia privo di ogni qualità. "Poiché Dio è esaltato al di sopra di ogni cosa, di Lui si può affermare che non possiede alcuno dei predicati finiti conosciuti dall'intelligenza umana; nessun nome può

¹⁶¹FREDERICK COPLESTON, *A History of Philosophy* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., Image Books.1962), vol. I, pt. 2. 196.

¹⁶²Cf. WILHELM WINDEL BAND, *A History of Philosophy*, 2 voll., Torchbook ed. (New York: Harper and Bros., Publishers, 1958), vol. I.

identificarlo.”¹⁶³ E’ un modo di pensare definito “teologia negativa” che trova espressione in molti pensatori cristiani. (2) Poiché l’ethos religioso del tempo ricercava la salvezza nel superamento della distanza tra finito ed infinito, si pose una sempre maggiore enfasi su esseri intermediari che tenevano in contatto i due mondi. “Il dualismo di Dio ed il mondo, come quello tra spirito e materia, è soltanto il punto d’inizio... ed il presupposto della filosofia alessandrina; il suo scopo, sia teorico che pratico, è il superamento di questo dualismo.”¹⁶⁴ Di grande interesse per il pensiero cristiano è il contenuto di Filone, giudeo di Alessandria. La sua insistenza sulla trascendenza di Dio sul mondo fu causa del proliferare di esseri intermediari capaci di superare la distanza tra Dio ed il cosmo materiale. L’intermediario massimo è il Logos o Nous che è il primogenito di Dio. Attingendo dall’eredità giudaica, egli considerò gli angeli e le potenze esseri intermediari. Se Dio è inconoscibile nella Sua essenza, secondo Filone, il Logos è conoscibile. Fu perciò, nei termini della dottrina del Logos che la via venne aperta alla soluzione del radicale dualismo che rendeva Dio inconoscibile. Varie forme della medesima idea erano già presenti in Plutarco, nello gnosticismo e nel neoplatonismo. Si chiarisce, così, sempre più, come secondo la filosofia ellenistica, per la Sua radicale trascendenza, la conoscenza di Dio sia impossibile - se non nel caso e per mezzo di un essere proveniente da Dio che, perciò, è inferiore a Dio.

Come già suggerito, queste idee produssero una significativa influenza sui Padri Apostolici. Giustino Martire parla di Dio quale essere trascendente, immutabile ed indescrivibile poiché è *sui generis*. Egli non può essere posto in relazione al mondo, perché è immutabile. Se posto in relazione al mondo mutevole dovrebbe anch’egli mutare e, per definizione, non sarebbe più Dio. Nella spiegazione dei riferimenti biblici a Dio “che scende” fra gli uomini, egli afferma, “non devi pensare che l’Iddio increato scese o andò chissà dove. Poiché l’ineffabile Padre e Signore dell’universo non va in nessun posto né cammina, né dorme, né si alza.”¹⁶⁵

La conseguenza di questa comprensione della natura di Dio è che Egli è, essenzialmente, inconoscibile. Giustino chiarisce bene questo punto:

Il Padre di tutti non ha nome, poiché non è generato. Infatti, un essere a cui si impone un nome, ha qualcuno più anziano che gli impone quel nome, “Padre” e “Dio,” “Creatore,” “Signore,” “Maestro,” non sono nomi, ma appellativi derivati dai suoi benefici ed opere...il titolo “Dio” non è un nome, ma rappresenta l’idea...di una

¹⁶³Ibid., 237.

¹⁶⁴Ibid., 239.

¹⁶⁵*Dialogue with Trypho*, c. 127.

realtà inesprimibile.¹⁶⁶

Clemente di Alessandria è anche un rappresentante della tipica comprensione ellenistica di Dio. Per Clemente, Egli è l'Assoluto, la Fonte di tutte le cose, oltre il mondo e la finitezza ed oltre la comprensione. Il linguaggio umano è inadeguato nella Sua descrizione, perciò termini quali buono ed esistente, possono essere applicati soltanto alle cose finite. Nessuna categoria è adeguata a Lui poiché Egli è oltre l'essere, il numero, la relazione; perciò, è sconosciuto nella Sua essenza. Negli *Stromata* Clemente afferma: "Dio è indimostrabile e, quindi, non è un oggetto della nostra conoscenza". Come Giustino, Clemente nega che il linguaggio umano sia adeguato a descrivere Dio:

Come possiamo parlare di Ciò che non ha genere, differenza, specie, individualità, numero, accidente, soggetto di accidente? ...Sebbene poniamo nomi, essi non devono essere considerati nel loro significato più stretto; quando lo chiamiamo l'Uno, il Buono, la Mente, l'Esistenza, il Padre, Dio, Creatore, Signore, non gli stiamo dando un nome. Non potendo fare altro, usiamo questi appellativi di onore in modo tale che il nostro pensiero possa soffermarsi su qualcosa senza dover vagare a caso.¹⁶⁷

I Padri più influenzati dal pensiero biblico, non mantengono tale veduta radicale della trascendenza. Pur riconoscendo l'alterità di Dio, essi non affermano la Sua totale inconoscibilità. Origene, filosofo ellenista ma anche influente studioso della Bibbia, delinea Dio come la Fonte dell'essere che trascende il tempo e la temporalità, ma che non è oltre tutte le qualità. Più vicino a Platone che al pensiero ellenista, Origene considera Dio quale perfezione di ogni essere, così da mantenere la possibilità, in qualche modo, di conoscere Dio. Dio è, nella Sua essenza, incomprensibile, ma non irrazionale. Pur se oggi non possiamo pienamente comprendere la perfezione di un essere spirituale come Dio, la conosceremo nell'eternità. Qui ed oggi Egli trascende le nostre concezioni finite, pur se esse non sono inaccurate. Origene esprime tutto ciò in queste parole: "La nostra mente non può comprendere Dio in se stesso, perciò essa trae la sua idea del Creatore dell'universo dalla bellezza delle sue opere e dall'amabilità delle sue creature;" e "esiste una correlazione tra la mente umana e Dio; poiché la mente è, in se stessa, un'immagine di Dio, può avere un concetto della natura divina, in special modo quando essa è più purificata e slegata dalla materia."

Ireneo, più influenzato dal pensiero ebraico che da quello ellenista, afferma che Dio non è inconoscibile pur se trascende la Sua Creazione. Conseguentemente, non

¹⁶⁶Apologia 2.5.

¹⁶⁷Stromateis, c.12.

possiamo comprenderLo perché siamo esseri finiti; tuttavia, Egli è razionale, “pienamente intelligibile,” e comprensibile nella Sua natura. Ireneo sottolinea più le caratteristiche etiche di Dio in questa relazione che quelle metafisiche: “Mediante il Suo amore e la Sua infinita gentilezza, Dio entra nell’ambito della ricettività della conoscenza umana. Questa conoscenza, però, non riguarda la sua grandezza o la sua vera essenza; poiché nessuno l’ha mai misurata o appresa.”¹⁶⁸

Persino Tertulliano, il Padre meno coscientemente influenzato dalla filosofia ellenistica, riconosce le dimensioni inconoscibili della natura di Dio: “E’ l’infinità di Dio che ci dà la concezione dell’inconcepibile Dio; poiché la Sua sovrabbondante maestà lo presenta all’uomo come, simultaneamente, conosciuto e sconosciuto.”¹⁶⁹ Come Giustino Martire, Tertulliano sostiene che i riferimenti a quel Dio che appare nella storia umana, devono essere interpretati in modo allegorico. Egli chiede: “Come può l’onnipotente, l’invisibile Dio che nessun uomo ha visto o può vedere, che abita nella luce inaccessibile, che non abita nei templi fatti da mano d’uomo... camminare la sera nel paradiso alla ricerca di Adamo [e altre simili apparizioni nel regno dello spazio e del tempo]?” La risposta a questa domanda è negativa.

Questa enfasi, piuttosto uniforme, sulla trascendenza con il suo corollario della inconoscibilità di Dio, conduce ad una soluzione standard del problema riguardante il superamento della distanza che separa l’inconoscibile Dio e la comprensione umana. La rivelazione viene interpretata nei termini del Logos, un tema filosofico importante che trova un sostegno scritturale nel quarto Vangelo. L’idea del Logos, dapprima usata dagli apologisti, “ben presto, viene riconosciuta quale parte essenziale della teologia cristiana.”¹⁷⁰ Il termine Logos ha due significati- ragione e parola. Logos ad intra e ad extra-particolarmente adatto a mediare tra Dio nella Sua essenza e Dio nella Sua relazione al mondo ed agli uomini.

Il Logos viene interpretato quale ragione di Dio, che, perciò, esprime la natura di Dio; è il Logos o ragione universale, che diviene il mezzo di divulgazione della conoscenza universale di Dio, in special modo per i filosofi greci, e, incarnato, la rivelazione ultima di Dio nel mondo.¹⁷¹

Il Logos, per alcuni Padri, diviene il principio esplicativo del modo in cui l’eterno Dio

¹⁶⁸ *Against Heresies*, 3.24.1.

¹⁶⁹ *Apology*, 17. Si deve ricordare che Tertulliano, probabilmente influenzato dallo stoicismo, affermava che Dio ha una natura corporea, ha un corpo. Negando, così, la spiritualità di Dio si ridurrebbe la distanza tra Dio e la comprensione umana.

¹⁷⁰ MCGIFFERT, *God of the Early Christians*, 122.

¹⁷¹ I due aspetti del Logos venivano interpretati, da alcuni Padri, come due stadi nella “vita” del Logos. Ciò ha un significato notevole per la cristologia, e noi tratteremo meglio questo aspetto dell’argomento in una susseguente sezione della teologia.

può rendersi presente nel mondo. Quei passi veterotestamentari che parlano di Dio nella storia umana, si riferiscono, chiaramente, al Logos. Parlando del Logos, Ireneo afferma: “Egli stesso dice a Mosè, ‘ho certamente visto l'afflizione del mio popolo in Egitto, e sono sceso per liberarli.’ Dall’inizio egli è stato sempre pronto, quale Parola di Dio, a discendere ed ascendere per la salvezza di coloro che erano nella disperazione.”¹⁷²

Prospettive della Riforma

I riformatori protestanti, influenzati decisamente dalla prospettiva biblica, diedero grande importanza sia al nascondimento che allo svelamento di Dio. Uno dei principi basilari della teologia della riforma è che “non cono-sciamo Dio come Egli è in se stesso, ma soltanto quando si fa conoscere.”¹⁷³ Martin Lutero elaborò questa verità nei termini della sua distinzione tra la *theologia gloria* e la *theologia crucis*; o nei termini del *Deus absconditus* e del *Deus revelatus*.¹⁷⁴

Per *theologia gloria* Lutero intendeva il tentativo di comprendere Dio nella Sua nuda trascendenza o maestà. Questa conoscenza, egli puntualizza, non potrebbe e non vorrebbe salvare, ma, piuttosto, terrificherebbe e distruggerebbe. La *theologia crucis* è la conoscenza velata di Dio offertaci in Cristo, in modo particolare nelle sofferenze della Croce. I suoi aspetti noetici sono riflessi nelle parole di Lutero: “Dio...non si manifesta se non nelle sue opere e parola, poiché il loro significato, entro certi limiti, può essere compreso. Tutto ciò che pertiene essenzialmente alla divinità non può essere afferrato e compreso.”¹⁷⁵ Perché l'uomo finito possa “afferrare” il Santo, egli deve discendere per presentarsi in forma velata o nascosta (*Deus velatus*). Ciò significa che Dio deve prendere una forma corporea. Lutero, parlando dello Spirito santo, dice: “Lo Spirito santo è, adesso, veramente presente tra di noi ed opera in noi mediante la parola ed i Sacramenti. Egli si è coperto di veli e si è rivestito in modo tale che la nostra natura debole, malata e lebbrosa possa apprenderlo e riconoscerlo.”¹⁷⁶ Quando Lutero parlava del Dio nascosto, non intendeva affermare che l'Iddio sconosciuto (nascosto), antecedente al Cristo, si fosse, a quel tempo, reso conoscibile (rivelato) ma che, piuttosto, la rivelazione di Dio in Cristo, portava in sé quel senso di nascondimento o mistero mai assente nella auto-rivelazione di

¹⁷²Against Heresies 4.12.4.

¹⁷³Wiley adotta questo detto come se fosse suo, affermando che “Dio...può essere da noi conosciuto soltanto mediante una rivelazione di Se stesso.” CT 1:218.

¹⁷⁴La categoria luterana del “Dio nascosto” è stata interpretata in modi diversi nella susseguente teologia. È stata posta in relazione alla dottrina della predestinazione ed al volontarismo scolastico che esaltava la volontà arbitraria di Dio. Per un’analisi più attenta della storia dell’interpretazione di Lutero su questo punto, V. JOHN DILLENBERGER, *God Hidden and Revealed* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1953). La posizione adottata in questa esposizione si accorda, generalmente, con quella sostenuta da Dillenberger.

¹⁷⁵Citato in PAUL ALTHAUS, *The Theology of Martin Luther*, trad. da Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 20.

¹⁷⁶Ibid., 21.

Dio. In altri termini, la rivelazione e il nascondimento sono concetti correlati ed inseparabili. Nelle stesse parole di Lutero, “è chiaro che colui il quale non conosce Cristo, disconosca l’Iddio nascosto nella sua sofferenza.” Nondimeno, Lutero credeva ancora che l’essenza di Dio si fosse manifestata sulla croce (*theologia crucis*). Con ciò egli intende suggerire che il vero carattere di Dio è reso manifesto, pur se in forma velata, soltanto mediante la fede. E’ questa la ragione per cui Gustav Aulen insiste nel dire che l’affermazione di fede su Dio differisce da ogni metafisica razionale. “Dio è esattamente quello che si è manifestato nell’evento Cristo: “Non vi è altro Dio (frase di Lutero). Ogni altra ‘concezione’ di Dio è eliminata. Per la fede cristiana non è altro che una caricatura.”¹⁷⁷ Luterò manifestò il suo accordo nella XIX e XX proposizione delle Dispute di Heidelberg: “Non che sia legittimamente chiamata teologia quella che considera vera e comprende l’essenza dell’invisibile Dio mediante le Sue opere, ma è vera teologia quella che afferma che l’essenza di Dio è divenuta visibile ed è stata donata al mondo nella sofferenza e nella croce.”¹⁷⁸

Calvino era d’accordo con Lutero quando diceva che se l’uomo deve conoscere Dio, Dio deve adeguarsi al livello di comprensione della creatura finita. Nel suo commento su I Cor. 2.7 egli afferma : “Egli si adegua alla nostra capacità.” La ragione di tutto ciò è che “la natura di Dio è spirituale e non è consentito pensare di Lui in termini grossolani o terreni; ne la sua immensità permette di confinare il suo essere in un luogo.”¹⁷⁹ Perciò, ogni tentativo di definire Dio mediante concetti umani diversi dal suo volere, è futile. Di Esodo 3:2 egli sottolinea:

Era necessario che assumesse una forma visibile, per poter essere visto da Mosè non come era nella Sua essenza ma come poteva intenderlo una mente umana limitata. Per questo motivo crediamo che Dio, come spesso si mostrava nell’antichità ai santi Patriarchi, scendeva in un qualche modo dalla sua elevatezza, per poter rivelarsi secondo l’utilità del caso e secondo la loro comprensione.

Calvino trovava nella teologia scolastica della chiesa romana una riflessione su Dio che è dissociata dalla rivelazione e la criticava nel modo seguente:

ogni pensiero su Dio che non procede dall’evento Cristo è un abisso impenetrabile che avvolge completamente le nostre facoltà. Un chiaro esempio è fornito non soltanto dai Turchi e dai Giudei che, nel nome di Dio adorano le loro fantasie, ma anche dai Papisti. Il principio delle loro scuole teologiche, che Dio in se stesso è l’oggetto della loro fede, è generalmente conosciuto. Perciò essi filosofizzano

¹⁷⁷Faith of the Christian Church, 41.

¹⁷⁸Citato in DILLENBERGER, *God Hidden and Revealed*, 148.

¹⁷⁹Commentary on Ez. 3.4.

ampiamente e sottilmente sulla maestà nascosta di Dio non prestando attenzione all'evento Cristo. Con quali risultati? Si lasciano imprigionare da idee curiose e deludenti, cosicché il loro errore non ha limiti.¹⁸⁰

Sia Lutero che Calvino resistettero vigorosamente ad ogni speculazione su Dio slegata dalla rivelazione. Entrambi, con grande serietà, raccontavano l'aneddoto di chi domanda che cosa facesse Dio prima della Creazione del mondo, con la susseguente risposta: Egli stava creando l'inferno per i curiosi! Ancor più cruciali sono quelle verità su Dio che ci influenzano, specialmente quelle relative alla Sua attitudine nei nostri confronti. Come affermava Calvino: "Fredde e frivole... sono le speculazioni di coloro che si impegnano in dissertazioni sull'essenza di Dio, quando sarebbe più interessante per tutti conoscere meglio il suo carattere, e conoscere che cosa si accordi con la Sua natura."¹⁸¹

Adattamenti moderni nella trascendenza ed immanenza

Negli anni successivi alla Riforma, molti movimenti abbreviarono la distanza tra Dio e l'uomo, ognuno a modo suo. Il deismo, o religione razionale, accettava soltanto quegli insegnamenti religiosi che si conformavano ai canoni della ragione. Ciò equivaleva al rifiuto della rivelazione. Similmente, i fondatori della scolastica protestante, nel nome della rivelazione, persero il senso della trascendenza affermando in modo precipitoso, di poter concettualizzare, in forma dottrinale, ogni verità di Dio. Essi, solitamente, conoscevano bene la complessità dell'agire di Dio per permettere che il mistero o il nascondimento fossero parte della loro eredità... e presentavano una immagine auto-costruita della mente di Dio in rigido contrasto con la mente dell'uomo."¹⁸²

Il XIX secolo è stato considerato l'età dell'immanenza, dominata, filosoficamente, dal pensiero di Spinoza ed Hegel e, teologicamente, dall'opera di Schleiermacher e Ritschl. Il monismo filosofico di Spinoza ed Hegel affermava l'esistenza di una continuità tra la mente finita e quella infinita. Nelle teologie di Schleiermacher e Ritschl, Dio è localizzato nell'esperienza religiosa. Schleiermacher dichiara:

Il tradizionale concetto di Dio, di un essere singolo estraneo e nascosto al mondo, non è essenziale in religione... La vera essenza della religione non è ne questa idea ne alcuna altra, ma la consapevolezza immediata della divinità che ritroviamo in noi stessi e nel mondo.¹⁸³

Considerando l'influenza dell'età dell'immanenza sull'idea della rivelazione, A. C. McGiffert afferma:

¹⁸⁰Citato da WILHELM NIESEL, *The Theology of Calvin*, trad. Harold Knight (Philadelphia: Westminster Press, 1956), 116.

¹⁸¹*Institutes*, I.2.2.

¹⁸²DILLENBERGER, *God Hidden and Revealed*, xvii.

¹⁸³Citato da EDWARD FARLEY, *The Transcendence of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 17.

Come Dio è immanente alla vita dell'uomo, così la rivelazione divina proviene da dentro e non dall'esterno. L'uomo religioso considera la propria esperienza come rivelazione della verità divina e se si rivolge alle pagine del libro sacro, lo fa semplicemente perché raccoglie l'esperienza religiosa di altri uomini che hanno trovato Dio nella loro anima e hanno imparato dalla loro esperienza.¹⁸⁴

Questo tipo di approccio elimina il bisogno di una rivelazione speciale o di agenti di rivelazione poiché tutta la natura e la vita diventano luogo di Dio. Gli apporti delle Gifford Lectures fino al 1920 rivelano come l'immanenza rimanesse il tono dominante in Inghilterra, continuando così fino agli anni '30.

Vi furono, tuttavia, degli sviluppi nel XIX secolo che diedero enfasi alla trascendenza di Dio e, perciò, alla decisività della rivelazione. La voce profetica che gridava nel deserto fu quella del teologo/filosofo svedese Søren Kierkegaard. Esaltando l'infinita differenza tra il tempo e l'eternità egli invocava una visione della verità religiosa che richiedeva un salto di fede, poiché la verità eterna non è facilmente raggiungibile mediante la ragione come verità che appare evidente. Questo tipo di polemica rappresentò un attacco all'idealismo di Hegel che "impedisce di vedere l'infinita differenza qualitativa tra Dio e l'uomo, perde di vista il paradosso inevitabile dell'incarnazione e finisce nell'identificazione grottesca del pensiero del filosofo con la mente di Dio."¹⁸⁵ L'enfasi di Kierkegaard prese forma nelle teologie neo-ortodosse di Karl Barth ed Emil Brunner.

Nell'introduzione al suo "illuminante" commento sull'epistola ai Romani (*Der Römerbrief*), Barth dichiara che se avesse avuto "un sistema, sarebbe stato limitato al riconoscimento di ciò che Kierkegaard chiamava 'l'infinita distinzione qualitativa' tra il tempo e l'eternità." E' questo il modo in cui la teologia contemporanea è tornata indietro ad una enfasi sull'idea della rivelazione.

Trascendenza ed immanenza- mantenendo l'equilibrio

Questa breve disamina ha dimostrato qualcosa di simile al movimento del pendolo che oscilla tra due estremi: la trascendenza e l'immanenza. L'importanza della rivelazione è influenzata, alternativamente, da una delle due nel momento di sua maggiore ascesa. L'immagine biblica, tuttavia, che è stata già sommariamente trattata, riflette un'idea equilibrata indicandoci una comprensione della rivelazione che presenta un Dio sia nascosto che rivelato. I più alti teologi della Riforma avevano ben compreso questa verità.

Un'adeguata dottrina della rivelazione insisterà, perciò, sul mistero di Dio, o, come è

¹⁸⁴*The Rise of Modern Religious Ideas* (New York: Macmillan Co., 1915), 214.

¹⁸⁵ALASDAIR I. C. HERON, *A Century of Protestant Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), 50.

già stato detto, sulla natura abissale di Dio.¹⁸⁶ E' questa dimensione che Rudolf Otto indicava nella sua classica esposizione del "luminoso" o del "mysterium tremendum" nel *The Idea of the Holy* [L'Idea del sacro].¹⁸⁷ Qui bisogna distinguere tra mistero e problema. Quando un problema è stato risolto, la sua verità è stata rivelata, ed il mistero scompare. Con il mistero, invece, la caratteristica misteriosità permane anche quando avviene la rivelazione. La descrizione di Paul Tillich è soddisfacente: "La rivelazione di ciò che è essenzialmente e necessariamente misterioso, intende la manifestazione di qualcosa nel contesto dell'esperienza ordinaria che trascende il contesto ordinario dell'esperienza."¹⁸⁸ Oppure, come afferma Karl Rahner: La rivelazione non è trasportare ciò che prima era sconosciuto nell'area del conosciuto, chiaro e maneggevole; è l'alba e l'approccio al mistero in quanto tale."¹⁸⁹

Un Dio che è il Totalmente Altro, completamente trascendente, non avrebbe alcun rapporto con l'uomo e, perciò, sarebbe sia inconoscibile che irrilevante per noi. All'opposto, se Dio fosse completamente immanente, cesserebbe di essere quello che noi intendiamo con il termine Dio, pur se sarebbe chiaramente conoscibile. Il pensiero cristiano, quindi, non deve permettere di perdere entrambi gli aspetti della propria comprensione di Dio.

Questo rapporto di tensione è legato alla natura della rivelazione, nel caso in cui una rivelazione di Dio può veramente esserci. Dio, nella sua "nuda maestà" (Lutero) trascende il regno dell'ordinaria esperienza. Può essere conosciuto soltanto quando entra nel mondo dell'esperienza e, ciò implica che non può essere scoperto ma deve svelarsi. L'affermazione principale del cristianesimo, a questo proposito, è che Dio è veramente disceso nel nostro regno mediante i suoi atti salvifici nella storia, raggiungendo il massimo nell'evento in cui il divino assunse la condizione dell'esistenza finita, "ha abitato in mezzo a noi" (Gv.I.14) divenendo conoscibile e visibile.

Così, la distanza tra il Creatore e la creatura finita, è stata superata dalla rivelazione, ed il mistero assoluto di quella sorgente trascendente dalla quale proveniamo,

¹⁸⁶Adoperando il termine "l'Insondabile," Aulen chiarisce questo punto così: "È importante notare il modo in cui Dio appare come l'Insondabile. Non significa, semplicemente, che vi siano dei particolari limiti alla rivelazione, e che, oltre questi limiti vi sia un territorio nascosto che decresce continuamente col crescere della rivelazione. Non significa neanche che, in queste circostanze terrene si manterranno delle domande che non potranno avere risposta e matasse che non si potranno sbrogliare o che la fede cristiana non possa divenire una visione razionale mondiale a cui il governo divino dovrebbe essere trasparentemente chiaro. Significa, piuttosto, che la natura della rivelazione divina appare alla fede come un mistero impenetrabile; un 'mistero svelato' (Rm. 16:25-26), che rimane ancora un mistero. Poiché il vero cuore della rivelazione è l'amore divino che si dona per poter stabilire un rapporto di comunione con i peccatori, questo stesso amore sembra imperscrutabile ed impenetrabile. La fede considera il Dio rivelato come l'Insondabile, il Dio 'nascosto'." *Faith of the Christian Church*, 41-42.

¹⁸⁷Otto considera il numinoso l'irrazionale, intendendo dire che è non concettuale ma non inconoscibile.

¹⁸⁸*Systematic Theology* I:109.

¹⁸⁹*Theological Investigations* (Baltimore:Helicon Press, 1966), 4:330.

è stata illuminata al nostro spirito e resa parzialmente intellegibile alle nostre menti. Per i cristiani, quindi, la trascendenza di Dio implica l'insieme degli atti rivelatori di Dio, e, per questo motivo, la teologia cristiana, concepisce, giustamente, che tutto ciò che può dire validamente sulla trascendenza di Dio deve essere fondato e guidato dalla rivelazione che Dio offre di se stesso.¹⁹⁰

Il nascondimento di Dio nella sua auto-rivelazione attesta che il linguaggio teologico deve essere compreso in un modo speciale. Non si può parlare di realtà trascendente nello stesso modo in cui si parla di oggetti finiti come il tavolo o le sedie. Immanuel Kant ha richiamato la nostra attenzione su questo fatto nella sua analisi critica del potere della mente umana suggerendo il termine trascendentale in riferimento alle realtà che riusciamo a pensare (come Dio, se stessi, ed il cosmo) ma che non possono essere descritte nei termini delle categorie mentali che definiscono la realtà fenomenica, la molteplicità sensibile che si presenta ai sensi. Queste realtà non corrispondono ad alcun oggetto della nostra esperienza ma, piuttosto, sono delle realtà trascendentali.

Il Linguaggio religioso

Quanto detto ci induce a discutere della natura del linguaggio religioso, o, in termini comuni, a "parlare di Dio." Non è un problema nuovo, ma è stato rimesso al centro della disputa teologica dagli sviluppi recenti della filosofia. Anche in questo caso, per noi sarà molto utile considerare i vari suggerimenti che i teologi hanno offerto nei secoli passati, concludendo con una analisi di alcuni temi relativi agli ultimi sviluppi.

Prima di iniziare, dobbiamo considerare come la natura trascendente di Dio richieda che molte delle affermazioni teologiche siano paradossali in natura. Il razionalismo definisce il paradosso come una forma di appello all'irrazionalità, ma la dottrina cristiana di Dio conferma - nel tentativo di conoscere l'Assoluto- l'esistenza di una dimensione sovra-razionale ma non irrazionale. Come affermava Tommaso D'Aquino, "soltanto l'intelletto divino è, nella sua capacità, uguale alla sua sostanza (essenza), e, perciò, ...comprende pienamente ciò che è, inclusi tutti i suoi attributi intellegibili."¹⁹¹

C'è chi suggerisce che un termine più adeguato sia antinomia e non paradosso. E' un termine adoperato da Kant per esprimere la resistenza delle idee trascendenti (V. il paragrafo precedente) al completamento della formulazione razionale. La ragione addotta è che il termine "antinomia" suggerisce una qualità irriducibile, mentre "paradosso" ha un senso limitato. Anche se non siamo certi di poter desumere, dalla Scrittura, che tutti i paradossi saranno alla fine chiariti alla nostra comprensione o che la nostra finitezza

¹⁹⁰ GILKEY, *Maker of Heaven and Earth*, 93.

¹⁹¹ *Summa Contra Gentiles*, I.4.

eterna manterrà i paradossi divini sempre incomprensibili, continueremo ad adoperare il termine tradizionale, poiché è più comune e comunica in modo adeguato, l'intenzione della discussione dal nostro punto di vista attuale. Paradosso significa "contrario all'attesa, all'opinione comune, a ciò che sembra dover essere." Deve essere ben distinto dalla contraddizione logica poiché la distinzione tra un paradosso ed una contraddizione è legata al grado della complessità del soggetto intorno al quale si fa un'asserzione. Una contraddizione si verifica quando si affermano due cose opposte o diverse nei confronti di una determinata realtà; quando, questa stessa realtà è, non può far sussistere in se predicati discordanti. Se, per esempio, affermiamo che John Smith è sia giovane che vecchio, entriamo in una contraddizione nel caso in cui riferissimo i predicati all'età cronologica. Nel caso, invece, in cui suggeriamo che egli è vecchio nel corpo ma giovane nello spirito, non vi è alcuna contraddizione ma soltanto un apparente paradosso. John Smith è una realtà alquanto complessa da poter includere i due opposti predicati e sufficientemente disponibile alla nostra investigazione da poter accedere al centro unificatore del paradosso.

La semplicità di questo esempio e di molti altri, come la frase paradossale di Gesù che "chiunque vorrà salvare la propria vita la perderà" (Mt. 16.25; Mc. 8.35; Lc. 9.24), dipende dall'accessibilità all'oggetto delle affermazioni paradossali. Stiamo, cioè, prendendo in considerazione una realtà finita la cui unità non è al di là della nostra possibilità di comprensione. Se, diversamente, "l'unità di queste caratteristiche sperimentate è oltre la nostra comprensione, quando, cioè, incontriamo qualcosa di individuale, unico, o trascendente, e che, perciò, non possiamo pienamente analizzare con la nostra mente, non rientra nelle nostre capacità riconciliare, con una chiara spiegazione, le sue caratteristiche apparentemente contrastanti; il paradosso, perciò, diviene una necessità."¹⁹²

Si potrebbe legittimamente chiedere: Se non possiamo avere accesso all'unità nascosta dell'oggetto, come possiamo essere capaci di determinare la differenza tra paradosso e contraddizione? La risposta rivela una particolare comprensione della natura della conoscenza di Dio. E' il risultato dell'incontro personale in cui abbiamo una esperienza rivelatoria delle qualità coinvolte; tuttavia quando esse sono tradotte nelle proposizioni oggettivanti del linguaggio ordinario, avviene una apparente falsificazione; ma è l'unico modo in cui l'esperienza può essere articolata in modo adeguato. Verosimilmente, l'apparente contraddizione tra la libertà umana e la pre-conoscenza

¹⁹²Cf. GILKEY, *Maker of Heaven and Earth*, 275-76. Sono debitore a questa fonte per queste fondamentali intuizioni sul paradosso e la sua spiegazione.

divina, è un esempio di questo fenomeno. Come afferma Donald M. Baillie, “Dio può essere conosciuto soltanto in una relazione personale diretta, un incontro ‘Io-Tu’ in cui Egli ci interpella e noi Gli rispondiamo...Egli elude tutte le nostre parole e categorie. Non possiamo né oggettivarlo né concettualizzarlo.”¹⁹³

Langdon Gilkey spiega tale argomento brevemente:

Non è del tutto strano che questo modo di parlare insolito si ritrovi nell’ambito del linguaggio religioso sulla divinità. Poiché, in tutte le alte forme di religiosità il divino è qualcosa di unico, trascendente e, quindi, oltre la nostra comprensione. Perciò non si può parlare di Lui o di esso, nel modo consueto, ben definito, chiaro e descrittivo adoperato con i nostri oggetti familiari. E’ più simile al parlare delle profondità misteriose di altre persone che in parte conosciamo ma che, in realtà, ci sono estranee. Parlando di Dio presumiamo che Egli sia simile a colui che conosciamo per esperienza- altrimenti sarebbe ineffabile ed irrilevante; tuttavia, dobbiamo anche indicare la sua trascendente estraneità e dissomiglianza - altrimenti cesserebbe di essere Dio. Perciò, quanto diciamo di Dio deve essere affermato e negato nello stesso tempo. Inoltre, non possiamo sperare di poter penetrare, con i nostri concetti, nella misteriosa essenza di Dio, per scoprire in che modo questa somiglianza e dissomiglianza viene risolta, poiché l’Assoluto non può essere posto nella stessa classe degli oggetti che possiamo facilmente definire o misurare. Nell’incontro della fede ci troviamo davanti a Lui ma, secondo il nostro linguaggio teologico, non possiamo mai comprendere l’unità intrinseca della Sua natura e del Suo essere. Ecco perché l’uso di paradossi è l’unico mezzo per poter parlare di Dio: affermiamo e neghiamo qualcosa di Lui; affermiamo qualcosa di Dio per non stare in silenzio e, nello stesso tempo, neghiamo per non renderLo un oggetto della nostra esperienza ordinaria.¹⁹⁴

Questa analisi è in completo accordo con l’immagine biblica dell’auto-rivelazione di Dio discussa nella sezione precedente.

Suggerimenti di utilizzo del linguaggio religioso

Fin dall’inizio, la riflessione teologica, ha riconosciuto il problema insito nel parlare di Dio. Secondo la prospettiva storica, vi sono stati tre modi per affrontare l’argomento: La via negativa, quella che ascriveva a Dio una perfezione positiva e quella dell’analogia, che

¹⁹³ *God Was in Christ* (London: Faber and Faber, 1961), 108-109.

¹⁹⁴ *Maker of Heaven and Earth*, 276-277.

riunisce le prime due.¹⁹⁵

La via negativa si propone di parlare di Dio negando che in Lui possano trovarsi delle qualità finite: Egli non è questo o quello. Molti dei termini comunemente riferiti a Dio sono, in realtà, affermazioni negative, come, per esempio, infinito, che intende non finito. La critica più seria contro questo approccio evidenzia come, quando spinta alle sue logiche conclusioni, questa posizione divenga insostenibile. Tuttavia, si potrebbe obiettare che qualche miglioramento, sulla concezione di Dio, si sia verificato soltanto quando si è ripulito il terreno dai concetti inadeguati. Più radicale è la propria comprensione della trascendenza, più difficile è parlare di Dio in termini positivi e la via negativa allora predomina sempre più.

La via negativa appare sulla scena della storia del pensiero cristiano già al tempo di Origene. E' menzionata da Agostino e giunge alla sua più ampia definizione durante il Medioevo nell'opera anonima attribuita a Dionisio l'Aeropagita, nel primo secolo. Trova anche un posto di rilievo negli scritti di Nicola Cusano intitolati *On Learned Ignorance*.

Le perfezioni vengono ascritte a Dio, solitamente, traendo le qualità positive dagli esseri umani ed applicandole a Dio in modo assoluto. Dio, perciò, viene considerato un essere assolutamente buono, o di amore perfetto, e così via.

La via analogica accomuna la via negativa a quella delle qualità positive ascritte a Dio. Riconosce che Dio è sia simile che dissimile dagli attributi a Lui ascritti. Perciò, simultaneamente, afferma e nega. L' analogia, come la via negativa, è presente negli scritti di Tommaso d'Aquino che fondava la possibilità di parlare di Dio sull'assunto ontologico che esiste una relazione tra l'essere di Dio e l'essere dell'uomo secondo l'analogia dell'essere (*analogia entis*).

Tommaso suggerisce tre tipi di linguaggio: (1). Univoco, letteralmente, "di una singola voce." Il linguaggio univoco viene applicato proprio nello stesso modo e in ogni caso. Non è questo il modo in cui parliamo di Dio, poiché, quando, per esempio, parliamo di Dio come Padre non intendiamo letteralmente o precisamente quello che pensiamo di quando parliamo di un padre umano. Sarebbe assurdo. (2). Equivoco, che significa "a più voci," cioè i termini sono adoperati in modo diverso nel caso di soggetti diversi, in modo completamente slegato. Se il linguaggio su Dio fosse equivoco, quando parliamo di Dio come Padre, il termine non avrebbe niente in comune con ciò che intendiamo dire quando

¹⁹⁵Recentemente, nel mondo accademico, è stato fatto un grande uso del termine *mito*. Vi è stata molta controversia sul suo significato da parte di studiosi che lo interpretano in modi diversi. Poiché il termine presenta degli ipertoni discordanti suggerendo, a molti, l'idea di irrealtà, è segno di saggezza evitare di usarlo qui, poiché il suo uso più appropriato non suggerisce alcuna dimensione del problema non compreso dal linguaggio, più incolore, da noi adoperato. Forse la sua definizione operativa migliore per gli studiosi contemporanei è "un modo di parlare di Dio che trascende la storia nei termini drammatici di una agente attivo nella storia."

usiamo il termine padre per gli uomini, impedendo un'adeguata comunicazione. (3). Il linguaggio analogico suggerisce che vi sia qualche cosa in comune, cosicché pur essendoci similarità tra chiamare Dio e l'uomo con l'appellativo di "padre," vi è anche dissomiglianza. Karl Barth ha acutamente criticato l' *analogia entis* poiché non considera seriamente "l'infinita distanza qualitativa" tra l'essere dell'uomo e quello di Dio. Ha proposto, invece, "*l'analogia fides*" nella cui prospettiva il primo soggetto dell'analogia è Dio, del quale abbiamo conoscenza mediante la rivelazione, mentre l'uomo è soggetto secondario. "Non vi è, perciò, dapprima una paternità umana e poi una cosiddetta paternità divina, ma proprio, il con-trario: la vera e propria paternità risiede in Dio, e da questa paternità di Dio, deriva quella che noi conosciamo come paternità umana. La paternità divina è la fonte primaria di ogni paternità naturale."¹⁹⁶

Forse, nella teologia contemporanea, la proposta più adeguata per una comprensione del linguaggio teologico è quella di Paul Tillich che sviluppa l'idea di "simbolo." Questo concetto sta al centro della sua dottrina teologica della conoscenza e viene posta nei termini di un serio riconoscimento dell'infinità del divino, della trascendenza di Dio.¹⁹⁷

Il simbolo, nel pensiero di Tillich, deve essere distinto dal segno, che è un artificio. Non si dovrebbe, perciò mai dire un "semplice" simbolo o "soltanto" un simbolo. Un simbolo religioso punta a qualcosa che va oltre se stesso, ad una realtà ultima, e partecipa alla stessa realtà a cui allude. E', certamente, un uso particolare del concetto comune di simbolo e presuppone una particolare ontologia del tipo proposta, per primo, da Platone. Un simbolo può essere linguistico (un termine o più termini) e non linguistico (es. la bandiera o la croce).

La funzione di un simbolo è quella di "aprire livelli di realtà che, altrimenti, sarebbero a noi celati." Ciò significa che diviene un mezzo mediante il quale la realtà ci viene incontro e noi ci confrontiamo con essa. Perciò, il simbolo dischiude, anche, delle dimensioni e degli elementi della realtà simboleggiata. Il fatto che i simboli non possano essere creati o sostituiti intenzionalmente conferma, inoltre, il fatto che è nell'esperienza che la nostra comprensione di Dio si comunica sottoforma di simbolo linguistico e/o non linguistico.

Come già notato, il simbolo religioso mira ad una realtà ultima. "L'intenzione di ogni simbolo religioso è di puntare a ciò che trascende il finito. Niente di finito, nessuna parte

¹⁹⁶*Dogmatics in Outline*, 43.

¹⁹⁷Come risultato della critica, per cui finché non vi sia almeno una definizione non simbolica, il linguaggio simbolico sarebbe impossibile, il prof. Tillich concede che ve ne sia una, che egli identifica quale "Dio che è se stesso." "Reply to Interpretation and Criticism," in *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley and Robert W. Bretail (New York: Macmillan Co.,1964).

dell'universo delle relazioni finite può essere oggetto di simbolismo religioso, e, perciò, il metodo induttivo non è adeguato.”¹⁹⁸

Questa interpretazione protegge la santità di Dio e, simultaneamente, proibisce l'elevazione della realtà finita al livello ultimo. Considerare il linguaggio nella stessa relazione a Dio come agli oggetti quali tavoli o sedie significa cadere in una forma di idolatria linguistica. Ciò richiede che il compito teologico sia svolto con grande umiltà e in un'attitudine di adorazione.

Un modo diverso di dire la stessa cosa è affermare che i simboli religiosi trascendono il loro significato non simbolico.

Il risultato di questa comprensione teologica del linguaggio religioso è che determinati simboli possono scomparire quando cessano di riflettere l'esperienza di coloro che li usano. In comunità cristiane, simboli validi e vitali per i padri fondatori, a volte perdono la loro efficacia nella seconda o terza generazione quando l'esperienza religiosa originale perde significato. Pur se il linguaggio si mantiene, può diventare vuoto e insignificante. Tillich li considera “simboli non autentici” che hanno perso la loro base esperienziale e sono ancora adoperati per la tradizione o per il loro valore estetico.¹⁹⁹

Rivelazione e Conoscenza

La categoria della conoscenza è anche un corollario del concetto di rivelazione. I due concetti si compenetrano quando usati in un contesto teologico ed il modo in cui si considera la rivelazione determina la comprensione di ciò che significa conoscere Dio. Nello stesso tempo, il proprio concetto di rivelazione influenza la comprensione personale della natura della rivelazione. Questa correlazione tra conoscenza e rivelazione richiede la debita interpretazione di entrambe le idee.

Trattando tale argomento, poiché la Scrittura è l'autorità definitiva o la fonte normativa per la nostra interpretazione, cominceremo con l'esplorazione del concetto biblico di conoscenza. Cercheremo, poi, di scoprire dei paralleli nel pensiero non biblico ed, infine, trarremo delle conclusioni riguardanti il modo in cui questi concetti influenzano la nostra comprensione della rivelazione.

E' importante, nella seguente discussione, riconoscere la distinzione tra la conoscenza di Dio e il conoscere qualcosa di Dio. L'equilibrio tra questi due aspetti della conoscenza religiosa è sottile e difficile da mantenere. La sottostante analisi prova a tenerli separati per non confonderli al punto da farli dissolvere l'uno nell'altro. Se la dimensione del “conoscere qualcosa di qualcuno” viene perduta, il risultato è una forma di

¹⁹⁸“The Meaning and Justification of Religious Belief,” in *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook (New York: New York University Press, 1961), 6.

¹⁹⁹Ibid., 20.

misticismo che rifiuta ogni rivelazione cognitiva; se, invece, l'elemento della "conoscenza di Dio" non viene mantenuto, il risultato è una forma di razionalismo che riduce Dio ad un oggetto finito, o ad un intellettualismo che rende la religione un oggetto della *gnosis*. Il lettore dovrebbe mantenere, mentalmente, il giusto equilibrio e rammentare che lavora con le su citate idee in un ordine alquanto seriale, essendo, entrambe importanti per una comprensione equilibrata.

La conoscenza biblica della rivelazione

Nella Bibbia, non ci aspettiamo di trovare una discussione epistemologica né consideriamo importante il senso secolare di "conoscenza." Per noi è importante il modo in cui gli scrittori biblici discutono della "conoscenza di Dio" e la nostra comprensione dovrebbe derivare dal loro uso concreto. Nell'Antico Testamento vi è abbondanza di materiale, poiché la conoscenza di Dio è il modo primario di descrivere la giusta relazione dell'uomo con Dio. E' adoperato in un modo molto simile a quello neotestamentario di "fede." L'origine della conoscenza di Dio risiede nella Sua auto-rivelazione, e questa è normalmente connessa a degli eventi storici. Questa verità è spesso riflessa nella formula "e voi conoscerete che io sono il Signore (Jahvè)," presente 54 volte in Ezechiele e numerose altre volte altrove (cf. Es. 6.7; Dt. 4.32-39). La conoscenza di Dio, perciò, trova la propria origine sia nell'esperienza diretta sia in quella risultante da testimonianze di coloro che sono stati esposti ad eventi rivelatori (cf. Es. 10. 1-2; 18.8-11).

Tale rivelazione di Dio, derivante dalla sua auto-donazione non è teorica o astratta in natura ma, secondo il carattere generale della conoscenza nel pensiero ebraico, significa molto più della consapevolezza di un oggetto e della sua natura. "Implica, pure, la consapevolezza della relazione specifica in cui si trova l'individuo nel rapporto con quell'oggetto, o del significato che l'oggetto ha per lui."²⁰⁰ Quindi, "nell'Antico Testamento, la conoscenza di Dio non è interessata alla domanda speculativa dell'essere di Dio, ma all'Iddio che, agendo nella grazia e nel giudizio, si è rivolto all'uomo. Conoscerlo significa entrare in una relazione personale che egli stesso rende possibile."²⁰¹ Secondo questa interpretazione, la conoscenza di Dio implica anche la conoscenza di colui che sta in relazione con Dio (cf. Sl. 51.3)

Possiamo definire questa conoscenza di tipo "esistenziale." La sua natura è riflessa nell'uso del termine "conoscenza" per descrivere l'atto sessuale tra marito e moglie, la relazione più intima. Un altro esempio lo troviamo nella "conoscenza" del bene e del male

²⁰⁰OTTO A. PIPER, "Knowledge" nell' *Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. George A. Buttrick, 4 voll. (New York: Abingdon Press, 1962), vol.3.

²⁰¹E.D.SCHMITZ, "Knowledge", nel *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, trad. dal *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 3 voll. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975), vol. 3.

conseguenza dell'atto di disubbidienza nel giardino dell'Eden. E' un tipo di conoscenza che proviene dal coinvolgimento o dall'esperienza conseguente alla disubbidienza attiva del comando del Creatore. La conoscenza di Dio, perciò, va oltre la consapevolezza intellettuale, pur se alcuni suoi elementi sono indubbiamente inclusi; intende coinvolgimento personale. "E' esperienza della realtà di Dio e non soltanto conoscenza di proposizioni riguardanti Dio."²⁰²

Questo tipo di conoscenza è contrassegnato da uno specifico comportamento e, conseguentemente, la sua assenza è un segno sicuro della mancanza di tale conoscenza. Questo aspetto della conoscenza è frequentemente rilevato nella descrizione dell'oggetto del "conoscere" quale "via di Dio" o "precetti"(cf. Sl.25.4,12;119). Il libro di Osea è il *locus classicus* di questa idea (cf. 4.1-2;6.6).

La medesima prospettiva dà forma, principalmente, alla comprensione neotestamentaria della conoscenza, in special modo nel Quarto Vangelo."Secondo Giovanni," afferma Piper, "la conoscenza non conduce ad una graduale fusione della mente del conoscitore con quella di Dio, ma, piuttosto, ad un'armonizzazione delle loro volontà in cui Dio permane distintamente l'autorità riconosciuta."

La medesima dimensione personale contraddistingue l'ampio uso del termine "conoscenza" in Paolo. In realtà, secondo lui, è più importante essere "conosciuto da Dio," che equivale all'essere eletto (Gal.4.9; cf. I Cor. 8.3). "Chiaramente, la polemica paolina (contro le false idee relative alla conoscenza) rimane circoscritta, essenzialmente, entro i limiti del concetto anticotestamentario della conoscenza. Simultaneamente egli amplifica e definisce questo concetto in senso cristologico."²⁰³

Secondo Piper, nell'Antico Testamento vi è la consapevolezza che "conoscere una persona sia più difficile che conoscere un oggetto; poiché una persona deve manifestare la propria volontà di essere adeguatamente conosciuta" (cf. Prov. 25.3). Questa distinzione teorica non è presentata come un principio astratto, ma giace proprio alla radice della conoscenza biblica di Dio. Se conoscerLo significa essere intimamente uniti a Lui, dimostrando tale stretto legame con l'ubbidienza al Suo volere, la conoscenza personale mediante l'auto-rivelazione è la vera essenza di tale conoscenza. Le parole riassuntive di Alan Richardson esprimono bene il cuore del problema:

Perciò, la conoscenza, nel senso biblico del termine, non intende contemplazione teorica ma l'instaurazione di un rapporto soggettivo tra persone – una relazione di fiducia, ubbidienza, rispetto, adorazione, amore, paura e così

²⁰² PIPER, "Knowledge."

²⁰³ SCHMITZ, "Knowledge."

via. Intende conoscere altre persone e non degli oggetti, ed è “esistenziale” piuttosto che “scientifica.” Infatti, non posso conoscere una persona con la quale mi sono rifiutato di entrare in una relazione personale (o viceversa). Disubbidire a Dio significa rifiutare di entrare in una relazione che egli ha reso possibile rimanendo, perciò, in uno stato di ignoranza di Dio.²⁰⁴

Si chiarisce, perciò, come la natura particolare della conoscenza nella teologia biblica sia esistenziale. Poiché è un termine tecnico con diverse possibili connotazioni, dobbiamo definire il modo in cui lo usiamo. Ci riferiamo a quel tipo di conoscenza che determina l'esistenza di colui che conosce.²⁰⁵

Ben presto, nello sviluppo del pensiero cristiano, si affacciò, un nuovo concetto di conoscenza (scientifica). Associata alla dottrina conosciuta come gnosticismo, divenne una grave minaccia alla comprensione prettamente biblica della salvezza per fede (fiducia). Pervenne alla sua espressione matura nel secondo secolo ma si presentò, nella sua forma iniziale, già nel primo secolo come dimostra l'opposizione di alcune epistole neotestamentarie (cf. I Corinti e I Giovanni come pure Colossesi e I Timoteo).

Esistevano diverse scuole di gnosticismo che comprendevano vasti sistemi di grande complessità e immaginazione. L'elemento comune sembrava essere la credenza che la salvezza dal mondo avviene per conoscenza e non per fede. Si muoveva all'interno della scienza popolare del tempo che identificava i pianeti quali “determinatori celesti del destino umano.” Questi pianeti si muovevano su orbite fisse intorno alla terra e facevano da barriera all'anima nel suo volo dal corpo terrestre all'abitazione immortale oltre le stelle. Per poter raggiungere il destino eterno, si dovevano superare queste barriere. La versione cristiana dello gnosticismo affermava che “il Cristo redentore scese in terra per portare agli uomini la *Gnosis* o conoscenza delle parole chiave (solitamente suoni stranieri o sillabe senza senso) mediante le quali l'anima poteva sfuggire ai pianeti nemici.”²⁰⁶ Oltre a propagare una comprensione insoddisfacente dell'incarnazione, offriva una salvezza mediante qualcosa di diverso dalla fede ed insegnava che la conoscenza teorica era rivelata non a tutti liberamente ma soltanto a poche persone selezionate.

Due tipi di conoscenza

²⁰⁴*Theology*, 40-41.

²⁰⁵Cf. ERIC FRANCK, *Philosophical Understanding and Religious Truth* (London: Oxford University Press, 1963), 100: “La matematica ha delle verità cognitive nel senso più alto del termine. In questo ambito, i nostri pensieri corrispondono letteralmente al loro oggetto, poiché li produciamo pensandoli. Ma la matematica non possiede una verità esistenziale perché gli oggetti suoi propri non hanno dei riferimenti oltre se stessi. Dall'altro lato, le idee frutto di immaginazione religiosa, non affermano di essere letteralmente adeguate al loro oggetto ma possiedono, certamente, una verità esistenziale perché esprimono, in modo unico, la totale determinazione dell'uomo mediante un Essere oltre se stesso.

²⁰⁶V. ALAN RICHARDSON, *Creeds in the Making* (London: Macmillan and Co., 1969), 39

Consideriamo, adesso, il contrasto esistente tra i due tipi di conoscenza che sono emersi nel corso della nostra discussione: esistenziale e scientifica. La prima comprende una qualche forma di relazione all'oggetto della conoscenza, mentre la seconda vuole essere più obiettiva o distaccata. Entrambe sono ideali irrealizzabili nella loro forma pura pur se la conoscenza scientifica prova a cambiare il suo oggetto in qualcos'altro rimuovendo tutte le qualità soggettive dal rapporto di conoscenza. Tuttavia, come dimostra Michael Polyani in uno studio ampiamente illustrato, ogni scienza comprende una dimensione personale che non può essere eliminata. Persino in quella più astratta, permangono degli elementi soggettivi.²⁰⁷

Più l'oggetto della conoscenza è impersonale (come per esempio, una pietra), più la relazione cognitiva tende al distacco o all'obiettività; più è personale, più tende all'unione con il suo obiettivo o verso la soggettività. Viceversa, quando la conoscenza di una realtà personale viene spinta verso il limite del distacco, la conseguenza è una crescente deformazione con il risultato di disumanizzare sia il soggetto che l'oggetto.

Uno degli sforzi più influenti nella teologia moderna per risolvere il problema della conoscenza personale, è quello di Martin Buber, uno studioso ebreo. Buber propone che la relazione specificatamente umana è quella "Io-Tu" (*Ich-Du*). In questa definizione è presente una duplice implicazione. In primo luogo, il suo uso del pronome nella seconda persona singolare (*Du* in tedesco) sottolinea l'intimità della relazione, come avviene anche in francese [e in italiano]. Si usa, infatti, il plurale e non il singolare quando si parla ad una persona sconosciuta o appena incontrata e non facente parte della cerchia delle persone più intime. In secondo luogo, richiama l'attenzione, per contrasto, su ciò che Buber definisce la relazione "Io - esso." Quest'ultima è la relazione di conoscenza oggettivata delle cose, che si può stabilire tra una persona ed una pietra. Pur se si potesse stabilire una relazione "Io-Tu" con una pietra, quella dominante è la "Io-essa." Inoltre, sebbene ci si possa rapportare ad un'altra persona nel modo "Io - esso" descrivendo le sue qualità osservabili dall'esterno, come il colore degli occhi, i suoi capelli, e così via, non si potrà mai dire di conoscere veramente quella persona. Ciò avviene soltanto in un tipo di relazione "Io-Tu."

L'elemento dominante nella risposta all'incontro "Io-Tu" è la fiducia più che l'assenso che, invece, primeggia come risposta alle verità contemplate nella relazione "Io-esso." Come in seguito vedremo, le due risposte non possono essere nettamente separate o compartimentizzate. Tuttavia, le intuizioni di Buber hanno influenzato molto i teologi contemporanei.

²⁰⁷ *Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

Il teologo cristiano che si è meglio appropriato di queste categorie è Emil Brunner.²⁰⁸ Sia Buber che Brunner hanno posto la comprensione personalistica della rivelazione in contrasto con quella proposizionale che richiede l'assenso più che "l'ubbidienza fiduciosa" (Brunner). Infatti, molta teologia moderna condivide le parole famose dell'arcivescovo William Temple: "Ciò che viene offerto alla comprensione umana, in una qualsiasi rivelazione specifica, non è la verità su Dio ma Dio stesso."²⁰⁹ L'analisi di John Baillie spiega questo nuovo orientamento del concetto di rivelazione: "La difficoltà maggiore riscontrata nell'equazione rivelazione-verità comunicata è che essa ci offre qualcosa di inferiore ad un incontro personale e ad una comunione personale."²¹⁰ John Wesley assunse la medesima posizione nei confronti della religione razionale del suo tempo che poneva sullo stesso piano la giusta religione ed il retto pensare. Wiley asseconda questa enfasi quando afferma: "la verità, nella sua natura essenziale, è personale. Il nostro Signore lo sottolineò chiaramente quando disse "Io sono la verità." Egli busca alla porta del cuore dell'uomo - non per offrire una proposta da accogliere, ma per essere ricevuto ed amato come una Persona"(CT 1:38). Buber e Brunner distinguono l'incontro con Dio da altri incontri personali affermando che quello umano-divino è completamente libero da elementi "Io - esso." Pur se questi elementi sono inevitabilmente presenti nelle relazioni umane, la trascendenza e la natura ineffabile di Dio eliminano questi aspetti oggettivanti. La rivelazione personale, essi affermano, è non cognitiva per sua stessa natura. Nondimeno, Ronald Hepburn, in una critica penetrante di questa logica dell'incontro, critica l'affermazione riguardante l'assenza di elementi "Io-esso," poiché alcuni aspetti di questi elementi sono essenziali per un incontro genuino. Altrimenti non esisterebbe alcun criterio per differenziarlo da una esperienza puramente soggettiva. Le sue seguenti parole chiariscono questa problematica:

Quando mi siedo di fronte ad un mio amico ed osservo la sua espressione ed i suoi gesti, non li osservo come se fossero degli oggetti e neanche pensando che il suo intero essere consista di tali azioni visibili (psicologia del comportamento), ne attraverso di essi riesco a scorgere la sua personalità nasco-sta come se potessi guardare attraverso un vetro con l'intento di guardare lontano. Il suo comportamento non è come una "finestra " che rivela il suo essere immateriale, la "mente" spirituale. Ammetto che questa vita inferiore, come la mia, è più che i semplici gesti, le parole, i sorrisi; dubito, però, che sappiamo cosa diciamo quando

²⁰⁸ *Revelation and Reason*, trad. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1946); e *Truth as Encounter* (Philadelphia: Westminster Press, 1964).

²⁰⁹ *Nature, Man, and God* (London: Macmillan and Co., 1935), 322.

²¹⁰ *The Idea of Revelation in Recent Thought* (New York: Columbia University Press, 1965), 39.

afferriamo che la personalità e la conoscenza della personalità siano possibili senza queste cose; dubito che qualcosa di chiaramente personale possa permanere dopo aver mentalmente rimosso un tale comportamento²¹¹

Poiché è l'aspetto corporeo della relazione umana che fornisce la base più ovvia per l'oggettivazione e, perciò, la dimensione "io-esso" della relazione, è facile comprendere perché sia Buber che Brunner desiderino eliminare tutti questi aspetti dall'incontro "io-Tu" con Dio. Sembrerebbe impossibile per gli elementi "io-esso" essere presenti in una relazione con una realtà pienamente incorporea e non localizzabile in uno spazio o tempo specifico. Tuttavia, critici delle teorie dell'incontro hanno indubbiamente ragione quando notano che nessun tipo di relazione "io-Tu," con tutto quello che comprende, sia possibile al di là della presenza di almeno un elemento minimo dell'aspetto "io-esso." Per esempio, non sembrerebbe fede ma pazzia il porre la propria esistenza nelle mani di chi non ha dimostrato di essere una persona integerrima. Pur se la condizione di Dio è incorporea, sembra che tali elementi siano possibili soltanto quando o se Dio si oggettivizza in un corpo, in una incarnazione. Questo è proprio ciò che la fede cristiana afferma sia avvenuto nella persona di Gesù di Nazareth, e, precedentemente, in teofanie e/o avvenimenti che sono, secondo la prospettiva cristiana, men che adeguati a rappresentare la natura di Dio. L'assenza di questo principio, cioè, dell'incarnazione, spiega il modo vago ed astratto in cui la divinità viene descritta in molte religioni non cristiane orientali, come per esempio, l'Induismo e la sua cosiddetta descrizione di Brahma come colui che "non è questo o quello." La singolarità del Buddismo Zen risiede nel suo insegnamento che la meditazione conduce all'intuizione, ma nega la possibilità della concettualizzazione (in parole) provando a guardare oltre l'esperienza stessa. E', questa, una esperienza intuitiva chiamata *satori*, un'unione mistica che trascende il linguaggio.²¹²

Conoscenza rivelatoria

Questa definizione ci fornirà la chiave di comprensione degli argomenti riguardanti la relazione tra la conoscenza esistenziale e scientifica. Se Gesù Cristo, quale incarnazione del divino, è il *Locus* della rivelazione, il modo in cui le persone accolsero la sua rivelazione dovrebbe aiutarci a risolvere il problema. Il quarto Vangelo ci fornisce uno studio approfondito. Tutti i dati osservabili erano disponibili sia ai giudei che al "discepolo che Gesù amava." Nondimeno, le risposte furono radicalmente differenti. Lo stesso Gesù sottolineò questo contrasto richiamando l'attenzione sul rifiuto dei giudei di credere in Lui.

²¹¹ *Christianity and Paradox* (New York: Pegasus Press, 1968), 36.

²¹² HUSTON SMITH, *The Religions of Man* (New York: Harper and Row, Publishers, 1965), 145, 149-150.

La differenza, apparentemente, risiedeva nella loro indisponibilità ad avere comunione con Lui in un incontro personale. Ciò suggerisce che gli aspetti decisivi della persona di Gesù erano oggettivamente verificabili, pur essendo dei segnali visibili (segni) per loro. Di conseguenza, conoscere Gesù implica fattori teologici; cioè, gli elementi "io-esso" non sono oggettivabili nello stesso senso in cui lo sono le "qualità primarie e secondarie"(Locke). Perciò, pur se vi sono degli aspetti oggettivabili della conoscenza della persona di Cristo, questi sono forniti nel e con l'incontro personale e sono inseparabili da esso.

Qui vediamo come la distinzione radicale tra "io-esso" e "io-Tu" sia ingiustificata quando entrambi agiscono entro il circolo teologico. Ciò implica che soltanto coloro che si rivelano a Lui conoscono veramente chi Egli sia. John Macmurray, nella sua importantissima analisi sulla natura della persona, suggerisce: "Si può conoscere veramente un amico e se stessi, grazie agli amici, in un rapporto di mutua auto-rivelazione. Questa è, naturalmente, principalmente pratica e soltanto in senso secondario, un problema di dialogo. A volte la definiamo come un 'aprirsi all'altro' in contrasto con il 'chiudersi in se stesso'." Continua ancora dicendo:

Per questo motivo, questo tipo di conoscenza di un'altra persona, dipende dalla nostra disposizione nei suoi confronti. In termini formali...una relazione personale negativa tra persone rende impossibile la conoscenza degli altri e di se stessi poiché la reciproca antipatia ed ostilità impedisce la conoscenza di se stessi. Naturalmente, mi creo ancora "un'idea" del mio nemico e penso che questa mia rappresentazione sia vera. Ma ciò sarà, certamente, una illusione. Riuscirò a conoscerlo per quello che sembra essere, ma non per quello che è realmente e la conoscenza sarà "irreale." La mia conoscenza di un'altra persona è un aspetto del mio amore verso di lui, e, in proporzione, poiché la mia conoscenza è un aspetto della mia paura nei suoi confronti, è illusoria ed irreale.²¹³

Arthur F. Holmes traccia una distinzione tra "obiettività metafisica" e "soggettività epistemologica" che è un modo filosofico di parlare di argomenti esposti in questa discussione sulla conoscenza scientifica ed esistenziale. Egli nota in modo incisivo:

Questa distinzione è importante. Alcuni razionalisti si preoccupano che una qualsiasi ammissione di soggettività sia una negazione di obiettività epistemologica e metafisica, ma ciò non è chiaramente il caso o una logica conseguenza. La mia conoscenza di ciò che è indipendentemente reale può essere soggettivamente influenzata e mi può coinvolgere emotivamente, ma certamente non minaccia il suo

²¹³ *Persons in Relation*, 170.

stato metafisico. L'obiettività metafisica e la soggettività epistemologica sono alquanto compatibili e ci giungono, ogni volta, già combinati insieme. Paure che possa accadere il contrario sono infondate.²¹⁴

Tutto ciò rivela come, nella religione, vi sia stata una tendenza a porre una dicotomia tra l'oggettività e la soggettività avendo concettualizzato la conoscenza nei termini di "conoscenza oggettiva." Forse abbiamo ancor più razionalizzato falsamente il conoscitore considerandolo più un teorico che un pratico separando, perciò, in modo troppo radicale, gli ambiti del pensiero e dell'azione.²¹⁵ Questa diastasi, secondo William Temple, sembra essere sorta dalla *faux pas* di Cartesio.²¹⁶

Questa spiegazione, filosoficamente più adeguata, della conoscenza personale, coincide, ancor più strettamente, con l'idea della conoscenza che abbiamo definito una peculiarità della teologia biblica. Essa prende in considerazione sia la natura dell'oggetto conosciuto sia quella dell'evento epistemologico.

Una ulteriore conseguenza è quella per cui, pur se vi può essere conoscenza delle verità rivelate (di Dio) nello stesso modo in cui può esserci una conoscenza esteriore di altre persone, la conoscenza di Dio, in senso esistenziale, avviene soltanto quando ci si dona all'auto-rivelazione divina. In quest'ultimo caso, ciò che è peculiare nel concetto di conoscenza veterotestamentaria, si chiarisce: La rivelazione è sinonimo di salvezza. Sperimentare la rivelazione significa essere salvati. Riassumendo la sua analisi della "conoscenza" secondo l'Antico Testamento, W. T. Purkiser afferma: "Per l'ebreo, la conoscenza di Dio costituisce, essenzialmente, la sua redenzione personale."²¹⁷ Possiamo, adesso, accertarci in modo più adeguato del valore delle relative funzioni di fiducia e assenso nella relazione tra l'uomo e Dio. L'analisi di Gustav Aulen riflette un tipo di relazione equilibrata. Egli avverte del pericolo di definire la fede come fiducia finché non si comprende che si riferisce "alla relazione teocentrica con Dio;" cioè, la relazione è determinata da Dio. Definire la fede come assenso è anche pericoloso quando interpretata in modo intellettuale e resa primaria. "Nella misura in cui la comunione con Dio viene compresa come un assenso indefinito a quella rivelazione su cui è radicata la fede, questa definizione esprime, anche, un elemento essenziale della fede."²¹⁸ Perciò, entrambe sono necessarie per un'adeguata conoscenza di Dio.

Rivelazione e ragione

Abbiamo suggerito tre fattori teologici che, nel caso si volesse avere una

²¹⁴ *Contours of a World View* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983), 148.

²¹⁵ Cf. MACMURRAY, *Self as Agent*; e STUART HAMPSHIRE, *Thought and Action* (New York: Viking Press, 1960).

²¹⁶ *Nature, Man, and God*, lecture 3.

²¹⁷ *God, Man and Salvation*, 46.

²¹⁸ *Faith of the Christian Church*, 22-23.

conoscenza adeguata di Dio, rendono la rivelazione divina necessaria. L'ultima è la realtà della "caduta" dell'uomo. Più che in altri casi, la trascendenza di Dio, o la natura della conoscenza personale, è un giudizio teologico. Il fatto che l'uomo si sia estraniato dalla sua natura essenzialmente creata, non può essere verificato dalla psicologia o dall'antropologia ma deve essere riconosciuto come rivelazione. Ciò non preclude, tuttavia, la possibilità che le discipline empiriche, il cui soggetto sia l'uomo, possano offrire delle indicazioni per il problema che viene ben spiegato dall'idea teologica della "caduta."

La ragione ed il peccato originale

Il tema della ragione può emergere per il rapporto con diversi altri argomenti entro i limiti dell'ampio bacino creato dalla dottrina della rivelazione. Per esempio, il rapporto tra la comprensione umana e la trascendenza di Dio richiederebbe una discussione sulla ragione ed i suoi limiti confrontata con la realtà trascendente. Tradizionalmente, è stato questo il tema principale delle discussioni tra i teologi sul rapporto tra fede e ragione. Ciò che adesso suggeriamo, è un'altra dimensione del problema. Alla luce della dottrina del peccato originale, sostenitrice della corruzione della ragione e della comprensione a motivo della "caduta," la domanda è la seguente: Perché questa perversione delle capacità razionali dell'uomo rende necessaria l'azione iniziata da Dio? Come proveremo a dimostrare nel prossimo capitolo, l'uomo decaduto non disconosce Dio completamente. Noi, infatti, crediamo che il carattere condizionato dell'esistenza umana faccia sorgere, almeno a livello di consapevolezza, un vaga sensazione di un certo aspetto incondizionato della realtà a lei contraria. Particolari esperienze della natura stimolano, indubbiamente, o provocano una consapevolezza di uno spazio per l'Essere che spiega l'origine di tutto questo. Persino Immanuel Kant riconobbe che la presenza di un disegno causava un senso di riverenza nella mente dell'osservatore che è molto prossimo a divenire un argomento a favore dell'esistenza di Dio. Qualsiasi sia il modo in cui spieghiamo queste esperienze, nel contesto della teologia wesleyana non sono mai considerate una scoperta di Dio, da parte della ragione autonoma ma, piuttosto, un suo riconoscimento della "presenza eterna" che si imprime su tutta la consapevolezza umana.

John Wesley accolse la presenza di questo senso dell'esistenza di Dio ma rifiutò di riconoscergli lo *status* di teologia naturale. Lo considerò, piuttosto, come qualcosa di "esistenzialmente irrilevante" poiché non aveva un contenuto concreto e non poteva rispondere alla domanda veramente importante: "Che tipo di Dio?"²¹⁹

Il problema cruciale riguarda l'uso che l'uomo fa di questa consapevolezza primordiale. Le vivide descrizioni delle perversioni del mondo dei gentili in Romani 1-3

²¹⁹ WILLIAMS, *John Wesley's Theology Today*, 31.

raffigurano, perfettamente, il risultato della risposta tipica dell'uomo decaduto alla rivelazione generale (che cosa intendiamo con questo termine sarà pienamente spiegato nel prossimo capitolo).

L'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ingiustizia degli uomini che soffocano la verità con l'ingiustizia: poiché quel che si può conoscere di Dio è manifesto in loro, avendolo Dio manifestato loro; infatti le sue qualità invisibili, la sua eterna potenza e divinità, si vedono chiaramente fin dalla creazione del mondo essendo percepite per mezzo delle opere sue; perciò essi sono inescusabili, perché, pur avendo conosciuto Dio, non l'hanno glorificato come Dio, ne l'hanno ringraziato; ma si sono dati a vani ragionamenti e il loro cuore privo d'intelligenza si è ottenebrato. Benché si dichiarino sapienti, sono diventati stolti, e hanno mutato la gloria del Dio incorruttibile in immagini simili a quelle dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili (1.18-23).

Agostino offre una spiegazione, in senso generale, divenuta classica, della perversione della conoscenza di Dio da parte della ragione decaduta o, in modo più specifico in questo caso, della volontà pervertita. Poiché la condizione dell'uomo è quella decaduta, egli ama se stesso, e questo tipo di amore perverso lo porta al rifiuto della Verità.

Quando questa volontà (amore) è diretta alla creature, l'inclinazione a Dio e, perciò, la consapevolezza dell'esistenza di Dio, diminuisce. Declina in proporzione alla vitalità della concupiscenza dell'uomo al mondo dei sensi. L'amore smodato delle cose dei sensi è, tuttavia, derivato e si erge su un fondamento difettoso, cioè, l'amore di se stessi o l'orgoglio.²²⁰

Persino i platonici, le cui intuizioni Agostino ammirava, mancano di una vera conoscenza. Pur se trovano razionalmente dei barlumi della Trinità, essi non accettano la verità della dottrina cristiana. E' necessaria la sottomissione della volontà (fede) alla rivelazione storica del Mediatore. In un meraviglioso passo delle sue Confessioni, Agostino descrive le profonde intuizioni dei platonici riguardanti il *logos* disincarnato. Tuttavia, poiché essi disconoscono completamente il *logos* incarnato (la rivelazione speciale), la loro comprensione è simile a quella della visione dell'Eden, in lontananza, senza alcuna possibilità di accesso. Soltanto nell'umile confessione della via scelta da Dio in Cristo si può trovare la giusta via.

Poiché è ben diverso vedere, dalle cime alberate dei monti, la terra della pace e

²²⁰ROBERT CUSHMAN, "Faith and Reason," nel *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. Roy W. Battenhouse (New York: Oxford University Press, 1956), 304.

non trovare la via ...ed un'altra seguire la via che porta lì, protetto da schiere del generale celeste, che non derubano chi ha lasciato l'esercito celeste, che essi scansano come se fosse un supplizio.²²¹

Nella sua propria esperienza di vita, Agostino scoprì la perversione della volontà quale impedimento alla conoscenza di Dio. Dopo aver scorto da lontano la Verità, egli dice:

Non ero capace di fissare su di essa il mio sguardo; ed essendo la mia infermità nuovamente colpita, ricaddi nelle abituali consuetudini, portando con me l'amabile ricordo ed il desiderio di ciò che avevo come se fosse lì, tanto che ne sentivo l'odore senza essere, però, capace di assaggiarlo²²²

Per Giovanni Calvino, tutte le persone posseggono una conoscenza innata di Dio; questa è stata soppressa dall'umanità peccatrice, che è rimasta responsabile della propria condizione. Per questo motivo, Dio diede "un altro aiuto migliore" per dirigerci, in modo appropriato, al Creatore. Lo scopo di questa rivelazione della Sua Parola era tale che Dio "poté essere conosciuto in modo salvifico."²²³ I mezzi di questa rivelazione sono la Scrittura che agisce come delle "lenti che concentrano la conoscenza, altrimenti confusa, di Dio nelle nostre menti," che "avendo disperso la nostra stupidità, ci mostra chiaramente il vero Dio."²²⁴

Abbiamo qui esposto la dottrina calvinista della condiscendenza. Tutta la conoscenza di Dio è il risultato della Sua condiscendenza ad adattarsi alla condizione umana, in primo luogo alla sua finitezza ma anche alla sua peccaminosità. In quest'ultimo caso, Dio si è adattato nella forma rivelatoria storica o speciale mediante l'opera mediatrice del Suo Figliolo:

Poiché vi sono due poteri che appartengono al Figlio di Dio: il primo, è manifestato nell'architettura del mondo e nell'ordine della natura; il secondo, nel rinnovamento e nella restaurazione della natura decaduta. Poiché Egli è l'eterna Parola di Dio, per mezzo di lui il mondo è stato creato, per la sua potenza ogni cosa continua a possedere la vita che avevano ricevuto; l'uomo è stato fornito di un dono unico di intendimento, ed ancora vede e intende, poiché ciò che possiede per natura, per la Grazia di Dio, non è interamente distrutto. Tuttavia, poiché per stupidità e perversione, egli oscura la luce che ancora abita in lui, il Figlio di Dio assume un'altra funzione, quella del Mediatore, per rinnovare mediante lo spirito di

²²¹*Confessions*, da *Basic Writings of St. Augustine*, ed. Whitney J. Oates, 2 voll. (New York: Random House Publishers, 1948), libro 7, cap.21 (da ora in poi, 7.21).

²²²*Ibid.*, 7.17

²²³*Institutes* 1.6.1.

²²⁴*Ibid.*

rigenerazione, l'uomo, che era stato rovinato.²²⁵

Calvino credeva che la rivelazione di Dio in tutte le sue forme fosse chiara e comprensibile. “ E’ l’effetto noetico del peccato e non l’inadeguatezza della rivelazione, che causa gli errori di comprensione.”²²⁶ Per questo motivo, la Sua condiscendenza piena di grazia alla peccaminosità umana, è stata unita all’opera di redenzione.

Conseguenze della ragione decaduta

La decadenza della ragione umana offre la base per ciò che di legittimo può esserci nella cosiddetta critica illusionista della religione. La forma più moderna di questa critica è visibile, in parte, nell’influenza di Ludwig Feuerbach (1804-72) il cui libro *The Essence of Christianity* (1841), fu uno più devastanti attacchi mai concepiti contro la cristianità e di ispirazione a susseguenti attacchi. Sostanzialmente, Feuerbach riduce la teologia ad antropologia. La sua analisi della situazione interpreta la fede o l’esperienza religiosa come sforzo umano di oggettivare ciò che desidera. Ne deriva che ciò che l’uomo adora non sono altro che *wunschwesen* (esistenza desiderate) o desideri personificati. La mente umana, afferma Feuerbach, raccoglie tutte le qualità positive e buone dell’uomo, le astrae dal loro ambito corporale umano, e le oggettivizza proiettandole su uno schermo cosmico. Le qualità umane, elevate ad un grado infinito, sono l’oggetto del culto; la teologia (discorso su Dio) diviene antropologia (discorso sull’uomo) e il culto religioso non è altro che culto di se stesso. Con le qualità umane astratte e proiettate sotto forma di Dio, l’uomo rimane privo di una bontà propria - da ciò deriva la dottrina del peccato originale.

Feuerbach riassume il suo pensiero nel modo seguente:

Quando la religione - la coscienza di Dio - viene considerata come auto-coscienza dell'uomo, non si deve intendere che l'uomo religioso sia direttamente consapevole di questa identità; poiché, al contrario, la sua mancanza di conoscenza è fondamentale per la natura peculiare della religione. Per evitare questa incomprensione, è meglio considerare la religione come la più antica ed indiretta forma di auto-conoscenza, sia nella storia della razza umana, sia in quella individuale. L'uomo, prima di tutto, considera la sua natura come se fosse esterna a se stesso, poi come parte di sé. La sua propria natura è dapprima contemplata come se appartenesse ad un altro essere—di conseguenza, il progresso storico della religione consiste in questo: ciò che in religioni più antiche era considerato in termini oggettivi, è adesso riconosciuto come soggettivo; cioè, quanto era dapprima contemplato ed adorato come Dio è adesso considerato come qualcosa di

²²⁵Commentary on John I.5.

²²⁶EDWARD A. DOWEY, JR., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia University Press, n.d.), 179.

umano.²²⁷

In realtà, l'uomo non fa altro che cercare quanto soddisfi i suoi desideri. Elton Trueblood, riassumendo l'idea di Feuerbach riguardante il miracolo, afferma:

Il miracolo è proprio il centro della fede, poiché, sebbene alcuni modi di rispondere ai desideri umani siano soddisfacenti, il miracolo "soddisfa i desideri dell'uomo in un modo corrispondente alla natura dei desideri - nel modo più desiderabile possibile." Amiamo i miracoli perché in essi otteniamo immediatamente ciò che vogliamo - senza snervanti attese.²²⁸

Karl Marx e Friedrich Engels furono influenzati da Feuerbach quando le loro idee, che diedero vita alla filosofia del materialismo dialettico, assumevano sempre più forma. Il tema della "realizzazione del desiderio" si sviluppò in termini sociologici.

La filosofia marxista combina il concetto dialettico, inteso come schema dello sviluppo storico, con un gretto materialismo che riduce la realtà a fattori economici. Il movimento dialettico (tesi-antitesi-sintesi) è caratterizzato dal conflitto tra le classi, tra "chi-ha" e chi "non-ha." Nella fase attuale, i protagonisti principali di questo scontro sono la borghesia (capitalismo) ed il proletariato (la classe operaia). I capitalisti privano gli operai di ciò che spetta giustamente a loro (alienazione), cosicché i plutocrati divengono sempre più ricchi mentre gli operai sempre più poveri. La funzione della religione in questo scenario, è quello di mantenere felici, pur nella penuria, le classi oppresse della società, offrendo loro "la focaccia nel cielo a venire." E' questo il contesto della famosa affermazione di Marx "la religione...è l'oppio dei popoli." Uno degli esempi più ovvi di tale sfruttamento e della mistificante giustificazione religiosa, era l'istituzione della schiavitù nell'America prima della guerra civile, quando si tentava di rendere gli schiavi felici della loro condizione mediante visioni meravigliose del cielo espresse nella composizione degli spirituals. La natura ideologica della religione, le impedirebbe di formulare una qualsiasi critica sociale agendo (come in giurisprudenza e nella morale) da riflesso della sottostruttura economica. La religione, per sua natura, sarebbe, allora, custode dello *status quo* e adoperata, in modo particolare, dal padrone per mantenere lo sfruttamento dell'operaio. Sigmund Freud, padre della moderna psicologia psicoanalitica, sviluppò la tesi di Feuerbach, in termini psicologici considerando la religione il tentativo umano di risolvere i problemi della vita. Secondo questa prospettiva, l'uomo, uscito dall'esperienza della fanciullezza in cui la figura del padre garantisce un senso di sicurezza, si crea un padre divino come aiuto per affrontare la vita. La religione, perciò, è un'illusione, un credere basato sul desiderio.

²²⁷ *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot, Torchbooks/Cloister Library (New York: Harper and Bros., Publishers, 1957), 13.

²²⁸ DAVID ELTON TRUEBLOOD, *Philosophy of Religion* (New York: Harper and Bros., Publishers, 1957), 179.

L'analisi freudiana è ben rappresentata dalla frase coniata da un suo famoso critico: // *futuro di una illusione*. La religione, secondo l'ipotesi freudiana, include la creazione di un Padre divino il cui regno provvidenziale ci garantisce la sicurezza necessaria per ridurre l'ansietà creata dai pericoli della vita. Dio, quindi, è la proiezione dell'esperienza infantile del padre terreno. Altre credenze religiose vengono alla luce, nello stesso modo illusorio, per risolvere problemi interiori o come mezzi per realizzare i propri desideri.

Come già suggerito, tutte queste critiche contengono una certa dose di verità. Esse descriverebbero abbastanza, se non pienamente, la natura della religione se fosse il prodotto della mente umana decaduta. Infatti, analizzando il culto idolatra, come esposto in alcune parti dall'Antico Testamento, possiamo concludere che era, principalmente, un mezzo per soddisfare i desideri, spesso quelli più degradanti, dell'uomo. Tenta, tra l'altro, di dare una motivazione religiosa alla sensualità ma proprio questa perversione rende necessaria la rivelazione. La fede biblica, si pone in stridente contraddizione con le prospettive religiose criticate da queste analisi. Basti pensare ad Amos nella sua controversia con Amazia sull'approvazione religiosa dell'ingiustizia religiosa a Bethel, o al "guai a me" di Isaia quando incontra il Santo di Israele nel Tempio, per comprendere come Dio non viene a soddisfare i desideri egocentrici dell'uomo ma a giudicarli, non a garantire lo *status quo* ma, a invocare una sua alterazione per poter stabilire la giustizia nelle relazioni umane. Elton Trueblood, pianta il chiodo finale sulla bara di tali critiche illusorie con queste ben appropriate parole:

L'evidente verità è che i sostenitori di questa dottrina del *Wunschwesen*, da Feuerbach a Freud ed oltre, non fanno quello che dicono. Hanno sentenziato una teoria senza essersi preoccupati di valutare l'evidenza che, nella maggioranza dei casi, non è riscontrabile nelle cliniche o nei laboratori. Nessuno dubita che vi siano state delle persone con esperienze religiose arrecanti grande conforto e rispondenti ai loro desideri, ma, affermare che questa sia stata l'esperienza universale o, persino, la caratteristica, significa rivelare una forma di grossolana ignoranza. Se questo dogma fosse esatto, tutte le preghiere dovrebbero essere egocentriche; invece, in essa riscontriamo un tipo di richiesta rigorosamente altruista e disposta al sacrificio personale. Coloro che affermano di conoscere bene Dio, possono testimoniare come Dio richieda ciò che è quasi impossibile da realizzare. In che modo, secondo l'ipotesi del *wunchwesen*, è penetrata nel mondo la nozione della croce? Pascal sembra rivolgersi alle persone d'oggi quando afferma, "imparino a

conoscere la religione che oppongono, prima di attaccarla”²²⁹

Ovviamente, non accade sempre che forme religiose non cristiane, siano rozze idolatrie o bacini di tendenze immorali della depravità umana. Le grandi religioni riflettono, spesso, alte norme morali di comportamento, molto prossime ai codici etici cristiani. Per esempio, la versione negativa di Confucio della “regola d’oro,” chiamata “regola d’argento” suona così: “non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te.” Tuttavia, accade in quasi tutte le versioni non cristiane della religione, che la decadenza della ragione umana si manifesti in una forma religiosa di autosoccorso. Questa tendenza è una espressione della carne come Paolo dichiara nella sua polemica contro le opere di giustizia in Galati. L’uomo, nel suo orgoglio, considera oltre i limiti della ragionevolezza il poter accogliere la dottrina della grazia. Poiché questo argomento sarà trattato in modo più approfondito nel prossimo capitolo, rinviando a dopo la sua elaborazione.

E’, tuttavia, necessario fare una ulteriore osservazione. Sfortunatamente, non tutte le forme religiose che si definiscono cristiane sono libere dalle perversioni della mente decaduta. Molti, in chiesa, vivono nella presunzione di una salvezza per opere. Inoltre, molti ancora, nell’ambito della cristianità, agiscono con la pretesa che il cristianesimo sia un mezzo per ottenere una buona salute, ricchezza e successo. Determinati culti sono basati su questa errata comprensione. E’, persino, possibile proclamare il cristianesimo dando risalto, in primo luogo, ai suoi benefici pratici. Pur se, in questo ambito, esistono problematiche psicologiche di difficile spiegazione, la motivazione fondamentale della devozione cristiana deve essere la gloria di Dio e non i benefici che possiamo ricavarne. Nel caso di una fede pervertita, la causa è la sopraffazione della ragione umana sulla rivelazione di Dio in Cristo che avviene, a volte, in modo incosciente. Paolo lo dichiara brevemente quando dice: “Nessuno s’inganni. Se qualcuno tra di voi presume di essere un saggio in questo secolo, diventi pazzo per diventare saggio; perché la sapienza di questo mondo è pazzia davanti a Dio”(I Cor. 3.18-19).

Riassunto

Abbiamo esaminato tre aspetti teologici di Dio e dell’uomo che rendono la rivelazione necessaria per poter giungere ad una vera conoscenza di Dio. Ciò non prova che la rivelazione sia avvenuta poiché è, pur sempre, un atto di fede che sta a fondamento della fede cristiana. La discussione, invece, richiama l’attenzione sul fatto che, la conoscenza umana di Dio, nel caso in cui fosse vera, non può essere il risultato della semplice scoperta umana. Inoltre, indica la via in cui la rivelazione potrebbe avvenire nel caso in cui si realizzasse. Questi concetti saranno ripresi ed elaborati quando, nel

²²⁹Ibid.,188.

prossimo capitolo, proveremo a sviluppare una interpretazione wesleyana del fenomeno dell'auto-rivelazione divina.

Capitolo 5

La Rivelazione:

Un Approccio Wesleyano

Uno dei fattori più importanti nel complesso di idee che costituisce una propria teoria di rivelazione, è la comprensione personale dell'antropologia teologica. L'umanità è, essenzialmente, "nella verità" o "fuori dalla verità"? La domanda è sia filosofica che teologica. L'aspetto filosofico include delle considerazioni di natura ontologica ed epistemologica. La dimensione teologica può essere elevata scrivendo in maiuscolo il termine verità, con la conseguente deduzione che Dio e la verità siano, in questo contesto, dei sinonimi. Il modo in cui si risponderà a questa domanda, sarà decisivo per molti argomenti coinvolti nell'identificazione della natura della rivelazione.

Dobbiamo, innanzitutto, notare il significato tecnico del termine essenziale. Lo adoperiamo in senso filosofico, per indicare quello che rende qualcosa "ciò che è veramente," senza il quale sarebbe qualcosa di diverso.²³⁰ E' opposto al termine accidentale, che si riferisce alle qualità che possono o non possono essere presenti ma non contribuiscono all'essenzialità di una cosa; l'es-senza può essere descritta in relazione alla sua "sostanzialità." La nostra domanda implica che siano presenti soltanto due possibili alternative logiche. Se il concetto di essenzialità viene considerato seriamente, si è, oppure non si è, in relazione essenziale con la verità.

Umanità e verità: analisi storica

Suggeriamo di adoperare dei paradigmi, sia filosofici che teologici, per illustrare il modo in cui queste due possibilità sono state collegate nella storia del pensiero. Identificare una posizione specifica non intende necessariamente affermare che ogni suo aspetto sia accettabile, ma serve, soltanto, ad illustrare come essa rientri in uno o in un altro ambito di questa domanda cruciale. Infine, sviluppando alcune dottrine distintamente wesleyane, legate all'argomento in questione (in modo particolare alla dottrina dell'uomo), cercheremo di mostrare in quale modo la teologia wesleyana risponde a tale domanda e quali sono i contorni e le conseguenze di una tale posizione. In breve, è una estensione della problematica riguardante l'immanenza e la trascendenza in relazione alla

²³⁰Cf. l'*Euthyphro* di Platone per il primo sviluppo del concetto di essenza in un'opera filosofica. Viene visto come sinonimo di una definizione connotativa (genere e differenza), la cui invenzione è attribuita a Socrate.

conoscenza di Dio discussa nel capitolo precedente.

Una delle più evidenti sovrapposizioni delle due possibili risposte alla domanda, posta in termini filosofici ma con sottotoni teologici, la riscontriamo nel *Philosophical Fragments* di Søren Kierkegaard. Socrate viene proposto come assertore del principio che l'umanità è, essenzialmente, nella verità mentre Kierkegaard vuole dimostrare la validità della posizione che considera l'umanità, essenzialmente, nell'errore.

La domanda che interessa Socrate è “fin dove la verità permette di essere imparata?” Kierkegaard descrive la situazione nel modo seguente:

Quando la verità viene ritenuta qualcosa che deve essere imparata, la sua non esistenza è evidentemente presupposta, cosicché proponendo di impararla, la si rende oggetto di investigazione. Ci confrontiamo, qui, con la difficoltà su cui Socrate richiama la nostra attenzione nel Menone considerandola “una proposizione bellicosa”: non si può cercare ciò che si conosce, e sembra ugualmente impossibile cercare ciò che non si conosce. Perché ciò che l'uomo conosce non lo ricerca, poiché lo conosce già; e ciò che non conosce non può cercarlo, perché non sa persino che cosa dovrebbe cercare.²³¹

Ponendo tale ambiguità in termini diversi: non si può sapere di disconoscere qualcosa che non si conosca già. Questo paradosso è proposto da Socrate nei termini di una dottrina della reminiscenza o del ricordo. L'uomo nella sua esistenza pre-incarnata conosceva già la verità, ma nella sua esistenza presente tale conoscenza è trattenuta a livello subconscio e necessita di essere stimolata al livello di consapevolezza cosciente. Socrate, come maestro, pensava che il suo compito fosse di levatrice intellettuale, impegnato a portare alla luce la verità presente nello studente che era stata dimenticata. Come maestro, egli non impartiva alcuna informazione come se scrivesse su una *tabula rasa*, ma, piuttosto, traeva la conoscenza nascosta dal suo discepolo. I dialoghi di Platone, nei quali Socrate gioca un ruolo preminente, riproducono questa comprensione sia nella struttura che nel contenuto. Lo stesso metodo dialogico contiene questa prospettiva quando riflette il processo mediante cui si giunge alla conoscenza. Spesso, i partecipanti al dialogo sono, nello stesso tempo, sia conoscitori che ignoranti. Pur se la condizione esistenziale della presente limitazione umana, proibisce una chiara e precisa comprensione della verità, l'uomo comprende di non conoscere con quel tipo di chiarezza che egli desidera e, perciò, dimostra di essere, essenzialmente, nella verità.

Kierkegaard, proponendo la posizione alternativa, cerca di stabilire il significato decisivo del momento storico, in modo particolare, dell'incarnazione storica. Egli pensa

²³¹ *A Kierkegaard Anthology*, ed. Robert Bretall (New York: Modern Library, 1946), 155.

che la posizione socratica possa negarne proprio la decisività. Nello stesso tempo, si preoccupa di confutare il poco apprezzamento di G. E. Lessing per la storia a favore delle “verità eterne della ragione.” Egli pone questa domanda: “E’ possibile un momento iniziale per la consapevolezza umana; in che modo tale momento iniziale può avere altro che un interesse storico; è possibile basare la felicità eterna su una conoscenza storica?” Se Socrate ha ragione, pensa Kierkegaard, il maestro può essere dimesso e dimenticato quando la verità interiore è stata scoperta; perciò, per poter dare al maestro un significato maggiore, Kierkegaard desidera affermare che il discepolo è in “uno stato di errore.” In questa situazione, il maestro diviene più che un’occasione per imparare: “Adesso, se il discepolo vuole acquisire la verità, il maestro deve porgergliela; e non soltanto, ma lo deve porre anche nella condizione di comprenderla.” Cioè, essendo “in errore,” il discepolo non ha la capacità di ricevere la verità, di riconoscere che non possiede la verità, o persino, di riconoscere la verità quando gli viene offerta. Il maestro deve creare l’abilità nello stesso tempo in cui comunica la verità. Teniamo a mente questa condizione, poiché la incontreremo ancora, riproposta con grande influenza, nel XX secolo.

Queste due posizioni sono anche sviluppate, in modo diverso, in un trattato intitolato *Two Types of Philosophy of Religion* [Due tipi di filosofia della religione], di Paul Tillich. Egli identifica due tipi di approccio a Dio, considerandoli come “il mezzo per superare l’estraneazione” ed “il mezzo mediante cui incontrare uno straniero.” Nel primo, quando l’uomo incontra Dio, trova se stesso perché vi è una relazione tra l’uomo e Dio, pur se, nell’essenza, sono estranei l’uno all’altro. Nel secondo, la relazione tra l’uomo e Dio è accidentale perché “nell’essenza, non appartengono l’uno all’altro.” Tillich definisce questi due approcci nel modo seguente: (1) la filosofia della religione di tipo ontologico e (2) di tipo cosmologico. Il primo caso è rappresentato, nella storia del pensiero cristiano, da Agostino e dai suoi successori, inclusi i francescani, Alessandro di Hales e Bonaventura. In questo caso, la conoscenza di Dio è immediata ed *a priori*. Il tipo cosmologico è rappresentato da Tommaso D’Aquino, la cui posizione, afferma Tillich, è una dissoluzione dell’approccio agostiniano. Sotto l’influenza dell’epistemologia aristotelica, Tommaso comincia con la conoscenza empirica e va oltre, per deduzione, alla conoscenza di Dio. La conoscenza di Dio è mediata più che immediata. L’approccio agostiniano rende l’ateismo impossibile, egli sostiene, poiché è la percezione di Dio che apre al problema di Dio; l’approccio tomista, invece poiché la percezione non è necessaria, considera l’ateismo inevitabile.

Come Socrate, Agostino era incuriosito dalla capacità della mente di apprendere le verità necessarie, le idee che non derivavano dall’esperienza empirica. Ciò coinvolge il

presupposto che la mente sia stata informata dalla verità *a priori*. “La memoria contiene pure gli innumerevoli principi e leggi dei numeri e delle dimensioni. Nessuna di esse può esserle stata comunicata tramite i sensi corporei, poiché non possono essere visti, uditi, annusati, assaggiati o toccati.”²³² Quando vuole conoscere la fonte di queste ed altre idee, egli fa ricorso alla memoria. Riguardo alle categorie fondamentali relative al

se una cosa è, quello che è, e di che tipo è...io possiedo le immagini dei suoni che compongono queste parole. Io so che questi suoni sono passati attraverso l'aria e adesso non esistono più. Ma i fatti reali che essi rappresentano non mi sono giunti mediante i sensi corporei. Non li ho potuti vedere se non nella mia mente, e non è la loro immagine che io conservo nella memoria, ma i fatti in sé. Ed essi devono dirmi, se possono, in che modo sono penetrati nella mia mente.²³³

Nella comprensione comune empirica, niente può essere nella memoria se prima non è nei sensi. Ma quando Agostino esamina queste “idee invariabili, immutabili,” egli si rende conto che non ha fatto altro che scoprirli dentro di sé; non erano state imparate. Tuttavia, sono così fortemente nascoste nei recessi della memoria da non poter essere cavate fuori mediante stimoli esterni.

Allora, dove si trovavano nella mia mente? In che modo li ho riconosciuti quando erano stati menzionati e accettati come verità? Dovevano già esistere nella mia memoria, nascosti nei recessi più profondi, in luoghi così remoti da non poter assolutamente pensare ad essi, se altre persone non le avessero portate alla luce, insegnandomele.²³⁴

Nel tentativo di spiegare questo fenomeno, Socrate suggerì il mito dell'immortalità dell'anima cosicché, nel suo stato pre-incarnato viveva nel regno delle idee eterne portando con sé questa conoscenza quando venne all'esistenza. Agostino non poteva accettare questa conclusione a causa dei suoi presupposti cristiani, perciò fece ricorso all'attività immediata di Dio, la Luce Divina, il *Logos* disincarnato che agiva da illuminatore immediato della mente. “Tutte le certezze della scienza sono come quelle cose illuminate dal sole, in modo da poter essere viste, la terra, per esempio, e le cose che le stanno sopra; Dio stesso è colui che illumina.”²³⁵

Secondo Agostino, tutta la conoscenza importante è rivelata. Questa opera di informazione dell'intelletto per l'attività divina è considerata grazia, cosicché nessuno è privato della “grazia epistemologica.”

²³² *Confessions* 10.12.

²³³ *Ibid.*, 10.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Soliloquies* I.12.

Grandi sono i poteri della ragione naturale illuminata dal Figlio disincarnato, la Parola eterna di Dio. Per essere certi, poiché non vi è una continua illuminazione divina della mente, la ratio, nel pensiero di Agostino, non è mai aiutata nella sua conoscenza di Dio.²³⁶

Ciò che è vero delle idee eterne è anche vero della conoscenza di Dio. Essa non è imparata ma la si trova dentro, nella memoria. “Se non Ti trovo nella mia memoria significa che non ho alcuna opinione di Te; e come posso trovarTi, se non ho alcun ricordo di te?”²³⁷ Questo pensiero spiega l’affermazione che egli desidera conoscere due cose: Dio e la propria anima. E’ per la conoscenza della seconda che giunge a conoscere il primo.

Chiaramente, qui stiamo valutando una spiegazione insolita della memoria, e, perciò, dobbiamo cercare di comprendere questo uso, per certi versi, strano. Perché Agostino ha cercato di adoperare l’immagine della memoria per esporre la sua idea sulla relazione della mente con la verità, o dell’anima con Dio? In primo luogo, egli era stupito dal potere che la memoria aveva di ricordare ciò che era avvenuto. Egli fa riferimento alla parabola della moneta perduta in Luca 15 come esempio evidente di questa capacità. Quando si perse la moneta, la donna non l’avrebbe cercata se non l’avesse ricordata; e quando l’ebbe trovata, non l’avrebbe riconosciuta se non l’avesse ricordata. Perciò, la moneta, seppur persa di vista, era stata conservata nella memoria.”²³⁸

In secondo luogo, egli era indubbiamente affascinato dall’abilità della memoria di richiamare alla consapevolezza cosciente ciò che, apparentemente, era stato dimenticato.

Qualcosa del genere accade quando vediamo o pensiamo ad una persona che conosciamo ma della quale non riusciamo a ricordare il nome pur provando a richiamarlo alla mente. Quando un qualsiasi nome, tranne il suo, si affaccia alla mente, non lo associamo ad essa perché, normalmente, non colleghiamo quel nome a quella data persona. Rifiutiamo, perciò, ogni nome fin quando pensiamo a quello che corrisponde accuratamente alla nostra immagine mentale normale dell’uomo in questione. Ma in che modo possiamo pensare al suo nome se non traendolo fuori dalla memoria? Poiché, pur riconoscendolo perché qualcun altro ce lo ha suggerito, è a causa della nostra memoria che lo accettiamo non come una fresca porzione di conoscenza ma come il giusto nome, perché, adesso, possiamo ricordarlo.²³⁹

Questa teoria presuppone quella, ampiamente accolta, che considera la vera

²³⁶CUSHMAN, “Faith and Reason,” 295.

²³⁷*Confessions* 10.17.

²³⁸*Ibid.*, 18.

²³⁹*Ibid.*, 19.

conoscenza come qualcosa che non si dimentica mai veramente, anche se può scivolare al livello dell'inconscio. Può essere richiamata mediante stimoli appropriati, persino per un atto della propria volontà. Perciò, ogni conoscenza è riconoscimento.

Questa è la risposta di Agostino all'enigma posto da Socrate riguardante il modo in cui si può cercare la verità che non si conosce, o si può essere coscienti di non conoscere qualcosa senza averla prima conosciuta. Il concetto, su esposto, della reminiscenza, offre la possibilità a qualsiasi cosa di essere simultaneamente, sia conosciuta che sconosciuta. Dio è l'oggetto dell'anima inquisitiva dell'uomo, poiché l'uomo conosce Dio anche se lo ha dimenticato. Egli esplora questo mistero nelle *Confessioni*, libro X, capitoli 20-25.

In che modo, allora, ti cerco, o Dio? Poiché, quando cerco Te, mio Dio, cerco una vita di felicità benedetta. Ti cercherò, così la mia anima vivrà. Poiché è la mia anima che dà vita al corpo, e sei tu che dai vita alla mia anima. In che modo, quindi, cercherò questa vita benedetta? Poiché non la posseggo fin quando non dico rettamente, "è questo ciò che io voglio. Ecco la felicità." Devo cercarla nella memoria, come se l'avessi dimenticata pur ricordando di averla dimenticata? Oppure devo cercarla, nel desiderio di conoscerla, come se fosse qualcosa a me sconosciuta, per non averla mai conosciuta oppure per averla dimenticata così completamente da non ricordare, persino, di averla dimenticata? Certamente, tutti desiderano la felicità, così tanto che non può esserci nessuno che la rifiuti. Ma se la desiderano così tanto, dove hanno imparato che cos'è? Se hanno imparato ad amarla, dove l'hanno vista?...Deve, perciò, essere conosciuta da tutti, e non deve esserci dubbio che, se fosse possibile tradurre il quesito in un linguaggio comune chiedendo a tutti se volessero essere felici, tutti risponderebbero affermativamente. Ma ciò potrebbe accadere soltanto se la felicità stessa, cioè, lo stato significato dalla parola, si trovasse in qualche parte della loro memoria(*cap.20*).²⁴⁰

Il fatto che Dio sia ritenuto nella memoria è la base del desiderio universale della beatitudine. Pur se qualcuno potesse non sapere che il suo desiderio della felicità è, in realtà, il desiderio di Dio, nondimeno la conoscenza della felicità equivale alla conoscenza di Dio; perciò, a motivo di questa conoscenza primordiale, gli uomini sono caratterizzati dal desiderio di Dio. E', questa, la ragione teorica per la famosa affermazione su cui Agostino costruisce le sue *Confessioni*: "Tu ci ha formato per Te, ed i nostri cuori sono inquieti fin quando non trovano riposo in Te." Brevemente, troviamo qui la costruzione epistemologica agostiniana della dottrina della grazia preveniente.

In che modo, dunque, gli uomini riconoscono la verità? Oppure, perché non tutti gli

²⁴⁰Ibid. 20.

uomini riconoscono la verità dentro di loro? La risposta è che gli uomini, nella loro perversione, non vogliono affrontare le conseguenze di tale conoscenza. Riconoscere la verità significa conoscere se stessi in relazione alla verità. Deve esserci un reciproco auto-svelamento ma gli uomini, troppo spesso, rifiutano di accettare il risultato di tale esposizione.

Perciò, essi odiano la verità a favore di quella cosa che essi amano al posto della verità. Essi amano la verità quando questa splende su di loro, e la odiano quando li riprende. Perché, non volendo essere ingannati, ma volendo ingannare, essi l'amano quando si rivela, e la odiano quando li rivela.²⁴¹

Ciò significa, secondo Agostino, che la conoscenza dipende dal movimento della volontà: "Credo per conoscere." Egli notava, inoltre, che per Socrate Dio poteva essere conosciuto soltanto da una mente purificata, e ampliava questo pensiero per spiegare come la retta conoscenza dipende dal giusto amore, ed il giusto amore sia il risultato di un atto della volontà.

Nel caso di Dio, come nel caso di ogni altra conoscenza, la piena conoscenza si fonda sul desiderio o sull'amore. È il desiderio, l'amore, o la volontà che trasforma una diffusa consapevolezza in vera conoscenza. Le parole cruciali di Agostino sono le seguenti: "l'attività della mente è preceduta da un qualche desiderio, mediante il quale, cercando e trovando ciò che desideriamo conoscere, la prole, cioè la conoscenza, viene alla luce! "...Riferito a Dio, come a qualsiasi altra cosa, ciò significa che la consapevolezza universale che l'uomo ha di Dio non può divenire conoscenza senza l'appetitus o il desiderio o il consenso della volontà.²⁴²

Un problema cruciale in tutto ciò - quello che Kierkegaard sollevò nei confronti del pensiero socratico- riguarda il ruolo della rivelazione storica in Cristo. Agostino, chiaramente, sviluppa tutta la sua filosofia cristiana sull'assunto che il *Logos* eterno è divenuto incarnato nella persona di Gesù Cristo. Ma non ha ragione Kierkegaard quando afferma che questa interpretazione aprioristica della conoscenza rende il maestro di interesse solamente temporaneo e dispensabile non appena l'alunno è giunto alla conoscenza della verità? La chiave della risposta di Agostino la troviamo nella sua epistemologia volitiva, in special modo nella sua relazione alla conoscenza di Dio. La volontà è schiava dell'amore egoista, perciò, la conoscenza di Dio si aspetta la dissoluzione di questa schiavitù. "La vera conoscenza di Dio è, nello stesso tempo, la

²⁴¹Ibid., 23.

²⁴²Cf. CUSHMAN, "Faith and Reason," 299-303.

dissoluzione della schiavitù della volontà all'amore di se stessi.²⁴³

Agostino provò personalmente questo problema della volontà inabilitata, descrivendola nei termini seguenti:

Ero stupito del fatto che sebbene adesso amassi te e non un qualche fantasma al tuo posto, non persistevo nel godimento del mio Dio. La tua bellezza mi attraeva, ma presto ero portato via da te con il mio consenso e, con sgomento, mi tuffavo nelle cose di questo mondo. Il peso che portavo era l'abitudine alla carne. Il tuo ricordo, però, rimaneva con me e non avevo alcun dubbio che tu fossi l'unico a cui dover tendere, senza, tuttavia, riuscirci.²⁴⁴

Egli comprese anche, mediante la propria esperienza, che l'unica soluzione del problema della volontà risiedeva nel Mediatore. Lo afferma chiaramente nel passo seguente:

E cercai un modo per poter acquisire forza sufficiente per poter godere Tè, ma non lo trovai fin quando non abbracciai il Mediatore tra Dio e l'uomo, l'uomo Cristo Gesù, che è sopra tutti. Dio benedetto per sempre, che mi chiamava e diceva, io sono la via, la verità e la vita, mescolando quel cibo che non potevo ricevere con la nostra carne.²⁴⁵

Robert Cushman spiega sia la posizione di Agostino che le sue relazioni con la filosofia classica, in una breve frase:

La storia diviene il mezzo della rivelazione e lo strumento per il compimento della conoscenza. Il tempo e il mutamento divengono, mediante l'incarnazione, il veicolo dell'Eterno mentre, nel platonismo, il temporale tendeva ad imprigionare il nous nell'ignoranza. Agostino è riuscito ampiamente, riflettendo sull'incarnazione, a dimostrare ciò che Plotone si sforzava a rendere plausibile, cioè, come dalla conoscenza dei particolari, la mente possa giungere all'intuizione della realtà divina. È perché, per un caso singolare, l'universale si manifesta senza lacuna nel particolare.²⁴⁶

Il rapporto tra la rivelazione generale e speciale è ancor più dimostrato:

Neanche la Parola fatta carne avrebbe potuto indurre la fede e l'amore per Dio se non fosse stato per la Parola eterna che aveva già visitato la ragione dell'uomo. Di quella visita il cuore mantiene le vestigia. Se non fosse così accaduto,

²⁴³Ibid., 305.

²⁴⁴*Confessions* 7.17.

²⁴⁵Ib., 18. Nota il significato di quest' affermazione per la necessità che Dio divenisse immanente nella storia quale prerequisito per la Sua conoscenza salvifica.

²⁴⁶“Faith and Reason,” 307.

l'eterno non si sarebbe potuto intravedere nello storico-ferendo l'orgoglio umano. Né lo storico avrebbe richiamato il cuore all'eterno.²⁴⁷

La prospettiva di Tommaso D'Aquino è opposta a quella di Agostino. Il contesto entro cui l'opposizione è chiaramente visibile è quello della dottrina della natura e della grazia. Secondo Agostino, come risultato della Caduta, la natura è totalmente corrotta e perversa, tuttavia in tutto è presente la grazia.²⁴⁸ In Tommaso, la comprensione della natura è molto più ottimista. L'idea di D'Aquino può essere raffigurata come un palazzo a due piani che, nella sua totalità, rappresenta l'unità della verità. Il piano inferiore rappresenta la natura mentre quello superiore raffigura la grazia. Alla creazione dell'uomo, tutto il palazzo era intatto. Seguendo l'esegesi errata di Ireneo di Gn.I.26, Tommaso identifica il piano superiore con la "somiglianza" e quello inferiore con "l'immagine" di Dio. Alla Caduta, il piano superiore è stato tolto via, mentre quello inferiore è rimasto, generalmente, indisturbato. Questa dicotomia considera la grazia come un *donum super additum* posto sopra la natura buona. L'immagine di Dio viene intesa, principalmente, come ragione. Perciò le capacità razionali dell'uomo non sono ostacolate nel loro buon funzionamento nella ricerca della verità.

Nell'ambito della natura (ragione) l'epistemologia di Aristotele diviene normativa. Nell'empirismo aristotelico, "non esiste niente nell'intelletto che prima non sia nei sensi." Tutta la conoscenza, quindi, inizia, secondo Tommaso, con l'esperienza e la conoscenza di realtà non empiriche avviene per deduzione. Egli procede dall'individuale all'universale e non viceversa come, seguendo il platonismo, aveva fatto Agostino. Oppure, come lo descrive Gordon Leff: "Possiamo ben riassumere la posizione di S. Tommaso dicendo che, mentre tutti i pensatori cristiani prima di lui avevano provato a spiegare l'effetto partendo dalla causa, egli iniziò dall'effetto: cioè, anziché provare a spiegare Dio nei Suoi termini trascendentali, egli cominciò da ciò che poteva essere conosciuto dalle Sue creature."²⁴⁹

Adoperando questa terminologia, Tommaso costruì un intero sistema di teologia naturale da servire come prolegomeni alla teologia rivelata. La ragione naturale, mediante la sua propria potenza, può dimostrare che Dio esiste ma deve essere supportata dalla rivelazione per poter conoscere la natura di Dio, in special modo particolari verità come quella relativa alla Sua natura trinitaria. Il rapporto tra natura e grazia è complementare. "Per la salvezza dell'uomo è stata necessaria la presenza di una dottrina rivelata da Dio, accanto alle discipline filosofiche investigate dalla ragione umana. In primo luogo, perché

²⁴⁷Ibid., 309.

²⁴⁸Non sembra necessario, per i nostri scopi qui, definire la relazione tra questa concezione di predestinazione e la sua.

²⁴⁹*Medieval Thought* (Chicago: Quadrangle Books, 1959), 214.

l'uomo è diretto a Dio come fine che sorpassa la comprensione della sua ragione.”²⁵⁰ E' importante notare come l'oggetto della ragione e della fede sia la verità. Vi sono delle verità offerte all'intelletto mediante la rivelazione che possono essere scoperte dalla ragione, ma tutte sono presentate alla mente per ricevere l'assenso. La fede, perciò, è definita come assenso della mente alle verità presentate da un'autorità sufficiente. Queste verità devono essere trovate nella Scrittura. Il contrasto tra Agostino ed Aquino si palesa quando si pongono a confronto le loro rispettive interpretazioni di Rm. I. 20, un verso di fondamentale importanza per entrambi: “Infatti le sue qualità invisibili, la sua eterna potenza e divinità, si vedono chiaramente fin dalla creazione del mondo essendo percepite per mezzo delle opere sue.”

Agostino nega che la conoscenza di Dio possa essere raggiunta mediante un'osservazione diretta del mondo esterno. Invece, “esse sono comprese soltanto da coloro che pongono a confronto la voce esterna con la verità interiore.”²⁵¹ Per la conoscenza di Dio presente nell'anima (memoria), chi osserva può riconoscere Dio nel mondo. La conoscenza di Dio non è deduttiva ma a priori o immediata. Può essere raggiunta perché il *Logos* è presente nell'opera delle mani di Dio nella natura. Questo testo è anche una fonte primaria per la teologia naturale di Tommaso. Su questa base, egli afferma, che l'esistenza di Dio può essere dimostrata deducendo la causa dall'effetto. Nega che Dio possa essere conosciuto direttamente, perché, non si può dedurre da “ciò che è anteriore in modo assoluto” quello che è derivato. Secondo il principio empirico, questo approccio è precluso. Viceversa, “quando un effetto è conosciuto meglio della sua causa, dall'effetto procediamo alla conoscenza della causa.”²⁵² La conoscenza di Dio è, perciò, per deduzione ed a posteriori o mediata.

Umanità e verità: L'immagine dei

La soluzione teologica dell'argomento proposto dai due modi di interpretare la relazione dell'umanità alla verità è la dottrina propria dell'*imago Dei*. Il chiaro insegnamento biblico è che l'umanità sia stata creata all'immagine di Dio; ciò che significa nella sua originaria costituzione e come essa si relazioni all'umanità nella sua presente condizione è un argomento di materia teologica basato su una deduzione esegetica. Quando ci volgiamo al materiale biblico, troviamo una rappresentazione ambigua. Dopo la narrazione della Caduta, l'Antico Testamento suggerisce, in modo piuttosto chiaro, che l'uomo è ancora una creatura all'immagine di Dio e dopo il diluvio, l'ordine divino che proibiva di uccidere, è basato sul fatto che “l'immagine di Dio lo rese uomo” (Gn.9.6). Nel

²⁵⁰ *Summa Theological*, part I, ques. I, art. I (da ora in poi I.I.I.).

²⁵¹ *Confessions* 10.6.

²⁵² *Summa Theologica* I.I.1.

Nuovo Testamento, però, il processo totale della salvezza è visto nei termini di restaurazione dell'umanità all'immagine di Dio (cf. Il Cor.3.18 *et al.*), presumendo la sua perdita da parte dell'umanità. La Bibbia stessa non tratta questa apparente contraddizione ma la sospende (inconsiamente, naturalmente) in attesa di una susseguente riflessione teologica. La soluzione migliore sembrerebbe quella di prendere seriamente entrambe le definizioni riconoscendo la situazione paradossale che l'umanità, nella sua condizione attuale, ha, nello stesso tempo, sia perso che mantenuto l'*imago*.

Una panoramica del pensiero della storia del cristianesimo riguardante l'essere umano, rivela come vi sia una lunga teoria di tentativi di definire, in modo duplice, l'*imago*.²⁵³ Uno dei primi proviene da Ireneo che, in questo senso, è divenuto la fonte della tradizione cattolico-romana. Mal comprendendo la natura del parallelismo ebraico, egli interpretò Gn.1.26 come se intendesse due realtà diverse: l'immagine e la somiglianza. La seconda, è "la relazione umana al sovrannaturale e la sua ubbidienza responsabile ed il riflesso della volontà rivelata di Dio."²⁵⁴ La "somiglianza" è andata perduta in occasione della Caduta, mentre "l'immagine" non è stata scalfita (vedi prima). "Questa parte (somiglianza) della natura originale umana, viene indicata dal pensiero cattolico, con la frase *donum superadditum*, intendendo che, questi doni sovrannaturali aggiunti, non fanno parte, come nel caso della ragione, della sostanza inalterabile della natura umana."²⁵⁵

L'immagine è interpretata nei termini di una capacità razionale di apprendere i primi principi di filosofia, includendo, persino, l'abilità a dimostrare la necessità razionale di alcune idee teologiche. E', questo, l'aspetto mantenuto dopo la Caduta. Martin Lutero, con una migliore comprensione dell'esegesi biblica, rifiutò questa distinzione artificiale.²⁵⁶ Tuttavia, tradizionalmente, la teologia protestante ha provato a mantenere la medesima duplice distinzione parlando sia di immagine morale che naturale. Quest'ultima è "un'immagine della Sua propria immortalità; un essere spirituale dotato di comprensione, libera volontà, e vari sentimenti"(Wesley). La prima, è il riflesso degli attributi morali di Dio quali l'amore, la giustizia, la misericordia, la verità. Alla Caduta, l'immagine morale andò perduta e quella naturale fu deteriorata. Wiley propone la medesima distinzione ma identifica, fondamentalmente, l'immagine naturale con la ragione.

Un famoso tentativo di conservare la duplice enfasi della Scrittura, è stato compiuto da

²⁵³ Cf. G.C. BERKOUWER, *Man: The Image of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962). Nel cap. 2 egli riassume gli ampi tentativi, dei teologi riformati e di altri, di distinguere tra gli aspetti più ampi e più ristretti dell'*imago*.

²⁵⁴ PAUL RAMSEY, *Basic Christian Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1950), 260.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ E' presente un'ambivalenza in Lutero poiché egli, a volte, parla di una perdita totale della *iustitia originalis* e, perciò, dell'*imago* e della sopravvivenza nel "reliquo" dell'*imago*.

Emil Brunner in un'antica controversia con Karl Barth.²⁵⁷ Nel tentativo di stabilire un "punto di contatto" tra la rivelazione di Dio e l'*humanum* dell'uomo, Brunner suggerisce l'esistenza di una immagine formale ed una materiale. Quella formale si riferisce alla capacità dello spirito umano che produce cultura e coinvolge la ragione, l'immaginazione, la volontà, la sensibilità ai valori, e così via. Questa immagine formale è il fondamento di "una teologia naturale cristiana" e si può riassumere come "capacità delle parole" che è il punto di contatto poiché l'uomo è un uomo e non un gatto. Egli elabora questa distinzione, meno polemicamente, nei termini di "responsabilità" (abilità di rispondere) nella sua successiva opera di Dogmatica.²⁵⁸ Brunner sosteneva, sembra a ragione secondo una prospettiva wesleyana, che tale condizione umana sia una pre-condizione necessaria per "poter peccare" ed essa (questa condizione umana) "continua ancora nello stato di peccato." Se l'umanità non è responsabile, l'intera idea del peccato diviene insignificante, e perde significato il riferimento all'umanità quale peccatrice. "Questo quid della personalità," egli aggiunge, "costituisce l'*humanum* di ogni uomo, anche quello del peccatore." Barth rispondeva con un adirato "nein." Egli era decisamente in disaccordo con Brunner rifiutando l'idea di un qualsiasi punto di contatto (*Anknüpfungspunkt*) tra il vangelo cristiano e la natura umana. Il motivo di questo rifiuto risiedeva nella sua condivisione della premessa che non vi è alcuna conoscenza di Dio, in un qualsiasi modo, oltre a quella data nel Gesù della storia. Questa restrizione è posta entro un contesto più ampio di rifiuto di una qualsiasi conoscenza di Dio che non avvenga mediante la rivelazione, cioè, non esiste alcuna teologia naturale o conoscenza naturale di Dio. In questo ambito, l'unica fonte di rivelazione è Gesù Cristo. Come afferma Barth, "soltanto colui che sa di Gesù Cristo conosce qualcosa della rivelazione."

L'immagine di Dio, secondo cui fu creata l'umanità, è stata completamente corrotta dalla Caduta; neanche una sua traccia è rimasta. Non vi è, perciò, alcuna possibilità di un residuo dell'*imago* quale punto di contatto. Inoltre, il tentativo di Brunner di trattenere un'immagine "formale" incorrotta è rifiutata da Barth poiché (1) è impossibile avere la forma senza il contenuto e (2) persino Brunner ammette che l'uomo ha perso la propria libera volontà e, perciò, non contribuisce per niente alla sua salvezza - è soltanto per grazia. Ciò che accade al momento della rivelazione (salvezza), afferma Barth, è, pienamente, un nuovo atto di creazione. "L'uomo, è vero, rimane sempre uomo – 'è ancora un uomo e non un gatto,' come egli (Barth) pittoricamente lo esprime; ma la sua

²⁵⁷ EMIL BRUNNER AND KARL BARTH, *Natural Theology*, ed. John Baillie (London: Geoffrey Bles, Centenary Press, 1946). Il sommario del dibattito seguente è tratto da questo volume.

²⁵⁸ EMIL BRUNNER, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, trad. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1952), 55-61.

umanità è stata così profondamente corrotta dal peccato che è capace di ascoltare la voce di Dio non più di quanto possa farlo un gatto fin quando, per la fede in Cristo, l'immagine e la somiglianza di Dio sono ricreate in lui."²⁵⁹

Ciò significa che Barth considera non soltanto seriamente ma anche abbastanza letteralmente, le parole di Paolo in II Cor. 5.17. La "nuova creazione...in Cristo" è il prodotto di qualcosa di totalmente diverso e completamente nuovo quanto l'atto iniziale di creazione del mondo che portò all'esistenza qualcosa di nuovo. E', in realtà, una creazione dal nulla. Ciò conferma come il rapporto tra l'uomo prima della conversione e quello dopo la conversione sia di completa discontinuità. Per quanto riguarda la rivelazione, poiché non vi è niente, nell'umanità, a cui il vangelo possa appellarsi, la capacità di ricevere la rivelazione di Dio è data nella rivelazione e per mezzo di essa. Essa crea, quindi, il suo proprio punto di contatto. Entro il contesto della tradizione calvinista di Barth, ciò è perfettamente accettabile ed offre la logica *ratio* alla dottrina della predestinazione. Se non è possibile alcuna risposta umana, e se l'opera di salvezza (rivelazione) è totalmente monergistica, soltanto coloro i quali Dio sceglie per rivelare se stesso possono essere salvati. Barth, che è scivolato via da questa forma di selettività, è stato accusato di universalismo poiché, nella sua teoria, quelle sono le due sole opzioni logiche - eccetto, naturalmente, la improbabile conclusione che nessuno sarà salvato. Le conclusioni di Barth, come si sottolineerà in seguito, furono modificate in modo più sereno nel *Church Dogmatics*.

Qual è il punto di tutta questa discussione? Chiaramente, vi sono debolezze e punti di forza in ognuna delle esposizioni trattate in questa scenetta. Come potremo separare la pula dal grano e distillare una sintesi soddisfacente? La tesi di questo capitolo è che la teologia wesleyana offre le categorie teologiche adatte per realizzare questo compito. Ma, prima, dobbiamo ancor più profondamente immergerci nella problematica relativa all'*Imago Dei*.

Tradizionalmente, dei tentativi sono stati fatti per definire il significato dell'*imago* provando ad identificare ciò che differenzia l'uomo dal resto della creazione. Lo si definisce partendo dal basso. Per influenza del pensiero greco, questa differenza è stata classicamente identificata nella ragione, libertà e/o personalità. Quando definita dal basso, si può affermare che la forma essenziale dell'uomo includa la libertà, la razionalità, la capacità a trascendere se stesso, e l'immortalità. Tutte queste sono caratteristiche create che lo differenziano dagli ordini inferiori della creazione e forniscono, certamente, le

²⁵⁹JOHN BAILLIE, *Our Knowledge of God* (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), 20.

credenziali irriducibili necessarie perché l'uomo possa relazionarsi a Dio, pur senza costituire quella capacità. E' una possibilità fornita da Dio, poiché tutte queste qualità "ontiche" possono presumibilmente essere presenti senza un orientamento essenziale verso il divino. G. C. Berkouwer, seguendo Lutero, osserva, in modo incisivo, che "se l'immagine di Dio dovesse dipendere da queste qualità ontiche, allora lo stesso Satana esibirebbe l'immagine di Dio."²⁶⁰ La definizione aristotelica di uomo come "animale razionale," in questo caso, è stata grandemente influente e, indubbiamente, questo approccio sta all'origine del termine immagine naturale. Vi sono due difficoltà in questo modo di affrontare l'argomento: (1) Si definisce l'immagine dal basso anziché dall'alto, con il risultato di ottenere una prospettiva falsata. Il problema non è relativo al modo in cui l'uomo differisce dagli altri esseri, ma in che modo egli si pone nel rapporto con il suo Creatore. (2) Si suggerisce che l'*imago* sia una qualche qualità o facoltà o caratteristica che l'uomo possiede in se stesso, un aspetto della sua forma sostanziale. Questo aspetto viene, allora, identificato con la stessa qualità in Dio. Questa teoria può essere criticata per la sua propensione ad offuscare la distinzione tra l'uomo e Dio; infatti, nel tentativo di creare una barriera al rifiuto naturalistico dell'uomo al livello piatto della natura fisica o animale, queste prospettive cadono nell'errore di esaltare l'uomo al livello del divino. Esse affermano la discontinuità tra l'uomo e Dio...L'uomo, perciò, si pensa che sia consustanziale a Dio, mentre, secondo la prospettiva biblica, l'uomo è stato creato della stessa sostanza della polvere della terra, della stessa sostanza di tutti gli altri esseri viventi (*nephesh*) il cui respiro è nelle loro narici.²⁶¹

G. C. Berkouwer così commenta l'interpretazione dell'immagine più ampia:

Dispiace che l'enfasi posta sul dogma dell'immagine di Dio nel senso più ampio abbia spesso assunto la forma dell'analisi della struttura ontica dell'uomo, cioè quella definita dalla persona nei termini di ragione e libertà. Indubbiamente la Scrittura non supporta una tale interpretazione. La Scrittura si preoccupa dell'uomo nel suo rapporto con Dio, in cui egli non può mai essere considerato come uomo in se stesso, e certamente non come essenza dell'uomo descritta come "sé" o persona.²⁶²

Questa affermazione indica il modo migliore in cui interpretare l'*imago*, cioè, secondo il rapporto stabilito dall'uomo, e con il quale, la maggioranza dei teologi contemporanei, è d'accordo.²⁶³ Questo approccio può esser meglio compreso con

²⁶⁰ BERKOUWER, *Man*, 56.

²⁶¹ PAUL RAMSEY, *Christian Ethics*, 252.

²⁶² BERKOUWER, *Man*, 59-60.

²⁶³ Vedi la spiegazione nella prefazione sul significato teologico e filosofico del concetto relazionale. Vedi HALL,

l'analogia dello specchio. Quando ci troviamo in piedi di fronte allo specchio, nella giusta posizione, la nostra immagine è lì riflessa. Similmente, quando l'uomo stabilisce un rapporto appropriato con Dio, la Sua immagine viene riflessa nella vita umana. Il punto di forza di questa interpretazione è che essa evita il naturalismo della prospettiva sostanziale e fornisce una spiegazione genuinamente teologica. Lo specchio non è l'immagine; lo specchio riflette. L'immagine di Dio è nello specchio ma l'immagine di Dio dipende dalla posizione dell'uomo davanti a Dio, o, piuttosto, l'immagine di Dio è riflessa nell'uomo a motivo della sua posizione di fronte a Lui. Comunque, come tutti gli esempi, ha i suoi limiti e non è onnidirezionale. Perciò, il modo appropriato di parlare non è quello di discutere dell'immagine di Dio nell'uomo ma dell'uomo all'immagine di Dio.

Secondo Paul Ramsey, “nel corso della storia del pensiero cristiano, la maggior parte delle interpretazioni decisive e distintamente cristiane riguardanti l'uomo, sono state di questo tipo. Quelle di sant'Agostino, Søren Kierkegaard e Karl Barth possono essere citate come esempi; e prima di loro, quella di San Paolo.”²⁶⁴

T. F. Torrance afferma che anche Calvino condivide questa prospettiva quando sostiene che l'*imago* non è una possessione naturale ma spirituale. Calvino, dice Torrance, pensa sempre all'immagine nei termini di uno specchio che riflette Dio quando l'uomo si trova nella posizione appropriata. Una importante condizione sulla quale Calvino insiste è che Dio è Colui che fondamentalmente si specchia nell'immagine. Poiché l'immagine deve essere compresa in termini spirituali, l'anima è la sede dell'immagine, ma “egli non intende dire che l'*imago dei* sia l'anima, o una sua qualsiasi altra proprietà naturale, ma che l'anima è lo specchio che la riflette o che dovrebbe rifletterla nell'immagine di Dio.” L'anima riflette l'immagine “per mezzo di ornamenti spirituali o qualità quali la saggezza, la virtù, la giustizia, la verità, e la santità.”²⁶⁵

Nella sua *Dogmatica*, pur conservando il linguaggio “formale” e “materiale” dell'immagine (vedi sopra), Emil Brunner dichiara che “in entrambi i casi, il fatto che l'uomo sia stato creato all'immagine di Dio non è compreso nei termini di una sostanza auto-esistente, ma nei termini di relazione. Proprio questo è il punto più importante da cogliere: la responsabilità (l'essenza dell'immagine formale) è una relazione e non una sostanza.”²⁶⁶

Anche Karl Barth, nella sua *Dogmatica Ecclesiale*, giunge alla conclusione che l'essere dell'uomo, la sua natura, è l'essere nella grazia. L'uomo non è essenzialmente un “animale razionale;” la sua essenza è quella di essere un oggetto della grazia di Dio.

Imaging God, cap. 3, per una trattazione illuminante dei due modelli dell'immagine di Dio che è esattamente parallela alla nostra discussione e presenta la stessa conclusione.

²⁶⁴ *Christian Ethics*, 255.

²⁶⁵ *Calvin's Doctrine of Man* (London: Lutterworth Press, 1952), 35-82.

²⁶⁶ *Creation and Redemption*, 59.

Questa essenza è, tuttavia, coperta e celata dal peccato, ma in che modo qualcosa, che ha il suo fondamento nella grazia di Dio, può essere completamente distrutto? C'è e permane un "*continuum*, una essenza immutata e che il peccato non può mutare."²⁶⁷ Barth afferma ancora:

Non è sorprendente come, continuamente, gli espositori abbiano ignorato la spiegazione definitiva data dallo stesso testo, ed invece di riflettere su di essa, abbiano fatto ricorso a tutti i tipi di interpretazioni inventate ed arbitrarie dell'*imago dei*?...Si potrebbe più ovviamente concludere, alla luce di questa chiara indicazione, che l'immagine e la somiglianza dell'essere creato da Dio significhi esistenza in termini di confronto (relazione)...Può anche darsi che gli espositori fossero troppo legati ad un'antropologia che si aspettasse la descrizione di un essere divino all'immagine di Dio avente la forma caratteristica dell'essere umano, la sua struttura, la disposizione, le capacità, ecc. considerando impossibile pensare che essa potesse consistere soltanto di questa differenziazione e relazione?²⁶⁸

In senso più ampio, soltanto l'Adamo antecedente alla caduta e Gesù Cristo riflettono la gloria o l'immagine di Dio. Coloro che sono rinnovati in Cristo riflettono l'immagine in un senso più limitato e guardano avanti al perfezionamento escatologico mentre, simultaneamente, cercano progressivamente di incarnare, in modo più perfetto, l'immagine di Cristo. Ma che cosa dobbiamo dire di coloro che non rientrano in nessuna delle due categorie? Questo ci riporta, ancora una volta, alla problematica riguardante la relazione dell'uomo a Dio o alla verità nella sua condizione decaduta.

Interpretando l'*imago dei* in termini relazionali, e rifiutando l'idea che essa includa alcuni aspetti della forma sostanziale dell'uomo (come la ragione), sembra si apra la porta alla posizione apparentemente assunta dal primo Barth, nella sua replica a Brunner, il quale affermava che non rimane niente a cui il vangelo possa far appello. Tuttavia, non dobbiamo dimenticare che l'immagine biblica dell'uomo lo presenta in un duplice ruolo, come colui che, nello stesso tempo, ha perso e ritenuto l'immagine. E', allora, possibile mantenere una posizione che parli dell'uomo decaduto il quale rimane in una relazione a Dio che sia perpetua, non perduta mediante il peccato originale, o se perduta, recuperata per un atto di grazia sovrana? A questo punto dobbiamo volgerci ad un'analisi della dottrina, specificatamente wesleyana, della grazia preveniente.

La grazia preveniente e l'immagine di Dio

²⁶⁷3.2.43-50, 54-55. BRUNNER, nella sua *Dogmatics*, si rallegra di Barth che ha cambiato opinione ed ammette questo concetto strutturale dell'*imago*, cosicché l'antica controversia è, adesso, risolta - in favore di Brunner. *Creation and Redemption*, 44-45.

²⁶⁸Church Dogmatics 3.1. 195. Esploreremo, approfonditamente, le conseguenze di questo profondo suggerimento nella nostra trattazione sul peccato.

Wesley adoperava il termine “uomo naturale” per descrivere la condizione umana distinta dalla grazia (da non essere confuso con lo stesso termine adoperato da Paolo nella I Corinzi c.2). Dipingendo un quadro buio di tale creatura, egli nega che una tale persona abbia una qualsiasi conoscenza di Dio, e che possa mai raggiungere una tale conoscenza. Nel suo sermone “On Original Sin,”[Sul peccato Originale], egli ipotizza che se due bambini fossero cresciuti senza alcuna istruzione religiosa, non avrebbero assolutamente, alcuna religione e nessuna conoscenza di Dio maggiore delle bestie. In questa descrizione, tuttavia, pone due condizioni: (1) Incidentalmente, solleva un’eccezione, “finché la grazia di Dio non si interpose;” (2) aggiungendo che questo risultato si sarebbe ottenuto senza alcuna “influenza dello Spirito di Dio.”

Nel suo sermone “On Working Out Our Own Salvation” [Sul compimento delle nostra salvezza] egli tiene conto di queste condizioni:

Poiché, pur consentendo che tutte le anime degli uomini siano morte nel peccato per ‘natura,’ non si esclude nessuno, perché nessuna persona è in uno stato di semplice natura, tranne che abbia spento lo Spirito, cioè, che sia completamente priva della grazia di Dio. Nessuna persona è completamente priva di ciò che, volgarmente, viene chiamata ‘la coscienza naturale.’ Ma questa non è naturale: E’ più propriamente definita ‘grazia preveniente.’²⁶⁹

Questa grazia che “viene prima” è universale nella sua estensione ed è la fonte di ogni bene nell’uomo, e di ogni sentimento del bene o del male che risulta dall’attività della coscienza. Inoltre, con riferimento a Gv. I.9 egli afferma: “Tutti hanno una qualche misura di quella luce, qualche debole luccicante riflesso, che prima o dopo, più o meno, illumina ogni uomo che viene nel mondo.” Il risultato finale della grazia preveniente universale è che “nessuno pecca perché non ha la grazia, ma perché non usa la grazia che ha.”

Nella sua discussione “sistematica” della legge, Wesley afferma che essa, come personificazione del pensiero di Dio, coeva alla natura umana, è stata “pressoché cancellata” dalla Caduta. “Tuttavia Dio non dispregiò l’opera delle Sue mani; ma, essendo riconciliato all’uomo mediante il Figlio del Suo amore, Egli, in una certa misura, scrisse nuovamente la legge nel cuore dell’oscura creatura peccatrice.”²⁷⁰ John Deschner, commentando questo passo dice che “ciò può essere considerato come elemento importante nella comprensione wesleyana della grazia preveniente.”²⁷¹

Ciò che stiamo suggerendo qui è che la grazia preveniente è semplicemente un modo diverso di parlare di quell’aspetto dell’*imago dei*, che intende una relazione nella

²⁶⁹Works 6:512.

²⁷⁰StS 2:43.

²⁷¹Wesley’s Christology, 100.

quale l'uomo rimane perennemente, pur riconoscendo, nello stesso tempo, che questa grazia non è, in se stessa e per se stessa, grazia salvifica, anche se potrebbe diventarla, se ad essa si rispondesse in modo adeguato. Ciò che affermiamo è che tra tutte le creature terrestri, soltanto gli esseri umani, secondo Wesley, sono "capaci di Dio," e ciò non è una capacità umana ma proveniente dalla grazia.

La grazia preveniente è una categoria posteriore alla Caduta e, perciò, potenzialmente redentiva nel significato letterale del termine ("ricomprare"). Dedurre, però, che la relazione umana con Dio, nello stato antecedente la Caduta (di cui, storicamente, conosciamo ben poco), fosse qualitativamente diversa, significa mal comprendere la natura benigna della creazione. La natura e la grazia non possono essere artificialmente separate persino nell'Eden, come fa il tomismo. Karl Barth sottolinea correttamente l'assenza di una qualsiasi natura indipendente della creazione e distinta dal dono della grazia del Creatore:

Essa (la creazione) non ha attributi, nessuna condizione di esistenza, nessun predicato sostanziale o accidentale di un qualsiasi tipo, in virtù del quale può o dovrebbe o deve essere separata dal fondatore di questo patto. Non vi è alcun fondamento per cui essa possa trattare con Lui su una base di uguaglianza.²⁷²

La relazione filiale originale è stata spezzata dal primo peccato, ma il fondamento per poter ricostruire una tale relazione fu preservato o recuperato dall'amore benigno del Creatore in modo da poter essere restaurato senza dover creare un nuovo essere, qualitativamente differente.

La perenne problematica riguardante la relazione tra natura e grazia, assume, così, dei nuovi contorni secondo la prospettiva wesleyana. Diversamente dalla soluzione tomista, non sostiene che la natura umana sia buona e bisognosa soltanto del sostegno della grazia per completare il fine ultimo e duplice dell'uomo. La natura non è buona ma radicalmente decaduta, perversa, corrotta, svuotata di ogni qualità salvifica davanti a Dio. Inoltre, la grazia non è ristretta ad un segmento della vita umana, quello che tratta delle virtù sovranaturali. La particolarità della prospettiva wesleyana è che la natura è così ripiena di grazia che l'uomo naturale è soltanto un'astrazione logica. Questa grazia si estende a tutta l'esistenza umana. Secondo la metafora dello specchio, ciò significa che pur se l'uomo, che vive nel peccato, non mantiene più quella posizione che lo rendeva capace di riflettere l'immagine di Dio, lo specchio mantiene - per grazia - la capacità di riflettere ancora quella immagine. La metafora non dovrebbe essere mal compresa; essa, infatti, non intende suggerire l'idea che, nell'uomo (lo specchio) vi sia una parte della sua

²⁷²*Church Dogmatics* 3.1.96. Vedi anche la discussione *ibid.*, 194 -195.

forma sostanziale, una “reliquia” dell'*imago*. In realtà, non è altro che un modo pittorico di descrivere la relazione della grazia.

Le conseguenze di quanto detto, per la definizione teologica dell'uomo, sono significative. Aniché identificare alcune qualità come ragione, libertà, o personalità, che lo distinguono dalla rozza creazione, o tentare di trovare qualche “scintilla divina” interiore che confonda la distinzione tra l'uomo e Dio, l'essenza dell'uomo viene definita “nella sua relazione con Dio.” In altre parole, quando la grazia preveniente viene interpretata quale principio ontologico, è la grazia che costituisce l'umanità dell'uomo. La vera essenza dell'uomo quale uomo, è il suo “stare” essenziale nella grazia. Ciò mantiene la relazione Creatore - creatura con tutto quello che comprende.

Questa posizione si accorda perfettamente con l'affermazione di John Baillie il quale dice che “la verità è che, nell'uomo, non vi è alcuna *natura* distinta dalla *rivelazione*. La natura umana è costituita dall'auto-rivelazione a questa povera polvere dello Spirito dell'Iddio vivente.” Continua con la corretta osservazione che questo è il motivo per cui l'umanesimo, quando separato dalla religione vivente, ha sempre più teso a dissolversi nel mero nichilismo.”²⁷³

Il prof. Baillie cita numerose affermazioni di Emil Brunner che riflettono, sostanzialmente, la medesima comprensione della natura umana: “L'uomo ha lo spirito soltanto perché è destinatario di Dio...perciò, l'essere umano non è ciò che esiste per se stesso, non è proprietà privata, ma una relazione col ‘Tu’ divino.” Inoltre, “l'essere essenziale dell'uomo quale uomo...è identico alla relazione con Dio.”²⁷⁴

Karl Barth, adoperando il proprio metodo che fa derivare l'antropologia dalla cristologia, nota un'analogia tra la relazione con il Padre ed il Figlio (una relazione, quindi, interna all'essere di Dio) e la relazione tra Dio e l'umanità. Perciò, egli rifiuta l'*analogia entis* (l'analogia dell'essere) per la quale, determinate qualità naturali venivano ascritte all'uomo quale *imago*, ed afferma, invece, l'*analogia relationis* (l'analogia della relazione). E', questo, un concetto ontologico che determina la natura essenziale dell'uomo.”²⁷⁵

Un altro modo di dire la stessa cosa è l'affermazione che l'uomo è “essenzialmente buono ma esistenzialmente alienato.” Se così non fosse, alla conversione l'uomo cesserebbe di essere uomo, poiché, ciò che è essenzialmente cattivo, non può divenire buono senza cessare di essere ciò che era divenendo qualcos'altro. Vi è, detto altrimenti, una relazione di continuità tra l'uomo, la cui personalità è costituita dalla grazia preveniente e l'uomo che, per fede, ha risposto a questa grazia permettendole di divenire

²⁷³ *Knowledge of God*, 42-43.

²⁷⁴ Citato dall'opera di Brunner intitolata *God and Man*. Vedi John Baillie, *Knowledge of God*, 42

²⁷⁵ *Church Dogmatics* 3.2.220 ss.

grazia salvifica che trionfa sull'alienazione esistenziale.²⁷⁶

John Burnaby indica una futura dimensione epistemologica di questo argomento. Egli dichiara che "l'affermazione che l'uomo sia totalmente corrotto e che non vi sia più alcuna libera risposta allo Spirito che è la Vita di Dio che si manifesta quale amore," è contraria all'esperienza.

Se questo dogma fosse vero, l'opera di redenzione sarebbe realmente impossibile. L'attività salvifica di Dio, infatti, non è come la creazione originale, un dare forma a qualcosa "dal nulla"...Noi dobbiamo credere che la capacità di riconoscere e inginocchiarsi in adorazione della bontà esiste in ogni uomo; poiché è a questa capacità che lo Spirito si appella.²⁷⁷

Un argomento ulteriore decisivo e finale per questa posizione è l'incarnazione. Una vera incarnazione, per cui Dio divenne uomo, non si sarebbe verificata se l'uomo non fosse stato "essenzialmente buono."²⁷⁸

La grazia preveniente e la rivelazione generale

Dal punto di vista sistematico, la comprensione wesleyana si accorda pienamente alla posizione, condivisa dalla maggior parte della teologia post-liberale, che ritiene impossibile una qualsiasi conoscenza di Dio slegata dalla rivelazione. La grazia preveniente, intesa come principio epistemologico, afferma che Dio si è, in realtà, rivelato soltanto nel Gesù storico (almeno nel senso esterno). Adoperando un linguaggio tradizionale, la grazia preveniente è il fondamento di ogni valida dottrina della rivelazione generale per cui non può assumere i connotati di una rivelazione naturale perché causerebbe una contraddizione terminologica. Si oppone, invece, chiaramente, all'approccio tradizionale, che reputa l'uomo capace di giungere ad una qualche conoscenza di Dio con le proprie sole forze della ragione. Insieme alla Scrittura, afferma che Dio non ha mai privato l'uomo di una Sua testimonianza (At. 14.17). Quest'affermazione pone, però, un problema da risolvere. Vi sono passi nella Bibbia che vanno verso una direzione universalista, come Gv.1.9: "La vera luce che illumina ogni uomo stava venendo nel mondo," e vi sono anche altri passi che vanno verso una direzione particolarista, come Atti 4.12: "In nessun altro è la salvezza; perché non vi è sotto il cielo nessun altro nome che sia stato dato agli uomini, per mezzo del quale noi

²⁷⁶Cf. T.L.KANTONEN, *The Theology of Evangelism* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1954), 37, afferma: "Se l'essenza della natura umana fosse il peccato, l'uomo sarebbe irrimediabilmente perduto, poiché Dio non salva il peccato. La verità è che l'uomo peccatore è perduto ma salvabile." DONALD G. BLOESCH, adoperando le categorie dell' "essenziale/esistenziale," sulla stessa base, afferma vigorosamente la bontà dell'uomo. *Essentials of Evangelical Theology*, 2 Voll. (San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1978), I: 95.

²⁷⁷*Is the Bible Inspired?* 82.

²⁷⁸Kantonen, *Evangelism*, 37.

dobbiamo essere salvati.” Siamo, forse, costretti a scegliere l'una o l'altra, oppure esiste un modo per collegare le due affermazioni in una tensione creativa considerandole entrambe seriamente? Noi suggeriamo che è possibile riconciliarle riconoscendo che l'Iddio che si manifesta nella rivelazione generale è lo stesso Dio che si rende conoscibile in Gesù Cristo. Oppure, adoperando le parole di Martin Lutero, non vi è altro Dio che il Padre del nostro Signore Gesù Cristo. Si intende la medesima cosa quando consideriamo, seriamente, la pretesa di Gesù di essere la Via, la Verità e la Vita. Se Egli è la Verità, quando l'uomo incontra la verità, incontra Cristo.²⁷⁹

Nella storia del pensiero cristiano, due tradizioni hanno rappresentato questi due movimenti che sono coesistiti, solitamente in reciproca tensione. Da un lato vi sono coloro, rappresentati nei primi secoli dagli alessandrini (Clemente ed Origene) e Giustino Martire, che vedono una conti-nuità tra il cristianesimo, la cultura e la filosofia. Dal lato opposto, vi sono quelli, come Tertulliano, che insistono sulla discontinuità e chiedono, scetticamente, “quale rapporto esiste tra Atene e Gerusalemme?” preferendo credere “perché è assurdo.” La posizione wesleyana, adeguatamente compresa, si pone nella prima tradizione senza negare una certa validità alla seconda. Ogni verità è un risultato della grazia preveniente. Nella terminologia teologica classica, questa interpretazione mantiene che Dio è primo nell'*ordo cognoscendi* (ordine della conoscenza) come nell'*ordo essendi* (ordine dell'essere o ordine essenziale). E' questa la conseguenza quando si mantiene, seguendo la tradizione agostiniana, che Dio è il fondamento di ogni conoscenza come pure di tutto l'essere. La conoscenza di Dio, come l'essere di Dio, non deriva dalla conoscenza di altre cose. E', questo, il capovolgimento delle prove teiste, cosmologiche, che iniziano con la conoscenza empirica del mondo, o di alcuni suoi aspetti, e deducono l'esistenza di Dio da questa conoscenza precedente. La dottrina della grazia preveniente, come principio di conoscenza, afferma che l'esperienza del mondo provoca la domanda su Dio poiché si è già consapevoli della Sua pressante presenza. La conoscenza di Dio non è secondaria e deduttiva, ma primaria e diretta.²⁸⁰ Le parole di Paul Tillich esprimono bene questa

²⁷⁹John A. Knight commenta questo punto dicendo: “A motivo della dottrina della grazia preveniente, presumendo il suo buon uso da parte dell'uomo, Wesley poté mantenere il carattere assoluto delle affermazioni di Cristo e della Chiesa, ed anche la validità della conoscenza non cristiana.” “Fletcher,” 117. Commentando il passo universalizzante di Mal. 1.11, Stephen Winward dice: “La verità che gli uomini possano adorare ‘l'unico vero Dio’ anche quando non lo conoscono...non deve essere ritenuta una contraddizione alla verità complementare che l'adorazione a Dio è possibile soltanto mediante Gesù Cristo. Poiché ‘tutto ciò che è nobile nei sistemi di pensiero, di condotta o di culto non cristiani è opera di Cristo su di loro ed in loro;’ (Wm.Temple, *Readings in St.John's Gospel*, 10) e il culto degli uomini, sia offerto a.C. o d.C., è accettabile a Dio soltanto in vista del sacrificio del Cristo Salvatore del mondo.” *A Guide to the Prophets* (Atlanta: John Knox Press, 1976), 223.

²⁸⁰Sappiamo bene che lo stesso John Wesley sottoscrisse l'epistemologia empirica di John Locke ed in questa direzione diede qualche credibilità agli argomenti per l'esistenza di Dio. Ciò che suggeriamo è che questo impegno è inconsistente con la prospettiva teologica propria di John Wesley, ma egli non deve essere colpevolizzato per questo. Non dovrebbe neanche essere seguito pedissequamente in questa epistemologia che è contraria all'intero tenore del suo

prospettiva:

Ogni argomentazione sull'esistenza di Dio presuppone la perdita di certezza in Dio. Ciò che devo provare mediante argomenti non mi è immediatamente reale. La sua realtà mi è mediata da altre realtà per me indubitabili, cosicché queste mi sono più vicine della realtà di Dio. Poiché, più le cose a noi vicine sono connesse con la nostra esistenza interiore, meno sono dubitabili. E niente più esserci di più vicino di ciò, che a volte, ci è lontano, cioè Dio. Un Dio sottoposto a prova non è né sufficientemente vicino né abbastanza lontano da noi. Non è lontano per il fatto che abbiamo tentato di sottoporlo alla prova. Non ci è vicino perché altre cose più vicine sono presupposte, per mezzo delle quali, la Sua conoscenza è mediata. Perciò, questo oggetto apparentemente dimostrato, non è veramente Dio.²⁸¹

Nel capitolo precedente abbiamo notato come una delle necessità per la rivelazione dipendesse dal fatto che la conoscenza di Dio è simile alla conoscenza delle altre persone. Considerando questo suggerimento, possiamo adesso notare come esista un'analogia tra la conoscenza di Dio e la conoscenza di altre menti. In quest'area epistemologica, vi sono due approcci diversi che corrispondono a due tipi diversi di comprensione riguardanti la nostra conoscenza di Dio: deduttiva ed immediata o diretta.

Tommaso D'Aquino è un esempio classico dell'approccio deduttivo, che è il corollario logico dell'epistemologia empirica. La conoscenza diretta dell'io, altrui come del proprio, non è possibile. Si osserva, semplicemente, un certo tipo di comportamento dal quale si deduce che vi è una mente o un io. David Hume, portando alle debite conclusioni logiche il principio empirico, trovò impossibile comprendere come l'io potesse essere un oggetto dell'esperienza, e, perciò, lo perse completamente. Ecco come John Cook Wilson ha riassunto, in modo incisivo, l'analisi di Hume:

Proprio la presupposizione dell'esperienza è condannata dal fatto che non può esserci un esame di quella esperienza, per il semplice motivo che non possiamo essere coscienti di noi stessi quali oggetti dell'esperienza dei sensi. Tuttavia, siamo assolutamente certi-sebbene, naturalmente, non nello stesso modo di questa esperienza- di noi stessi.²⁸²

Oltre a ciò, Wilson indica una seconda via per la comprensione: immediata ed intuitiva. Nel suo trattato intitolato "Rational Grounds of Belief in God," che John Baillie considera come "uno dei documenti teologici più importanti del nostro tempo," Wilson

insegnamento teologico. Il suo modo di evitare la conclusione insoddisfacente della sua epistemologia Lockiana è quello di porre un secondo complesso di sensi. Ciò, naturalmente, è una soluzione molto insoddisfacente.

²⁸¹Citato in JOHN BAILLIE, *Knowledge of God*, 177.

²⁸²*Statement and Inference*, ed. A.S. L. Farquharson, 2 voll. (Oxford: Clarendon Press, 1969), 2:857.

afferma:

Pensando all'esistenza dei nostri amici, è la loro conoscenza diretta che intendiamo avere poiché la conoscenza deduttiva ci sembra di poca importanza. Alla maggior parte delle persone sembrerebbe tanto sorprendente, quanto sgradito, sentire di non poter direttamente sapere dell'esistenza, quale quella degli amici, perché è soltanto un problema di (probabile) valore empirico e deducibile da fatti direttamente conosciuti. E persino se ci auto-convinciamo, riflettendo, che questo sia veramente il caso, le nostre azioni proverebbero che abbiamo una fiducia nell'esistenza dei nostri amici che non può derivare da un argomento empirico (che non può mai essere certo), poiché si è pronti a rischiare la propria vita per un amico. Non vogliamo degli amici soltanto per congettura. Potremmo mai essere soddisfatti di un Dio per deduzione?²⁸³

Mediante un ragionamento attento e convincente, Wilson dimostra che non si crede in Dio o in se stessi o nel mondo esterno²⁸⁴ a motivo di una argomentazione razionale. L'argomentazione razionale non è utilizzata e neanche tentata perché si pensa che queste credenze siano irrazionali. Gli argomenti sorgono, piuttosto, da un convincimento sull'esistenza di se stessi, Dio ed il mondo che precede il ragionamento filosofico e, in ultima analisi, non è da esso influenzato. "Il vero compito della filosofia (in questo settore) sembra essere quello di portare ciò in cui si crede (nel caso di queste esistenze) alla coscienza di se stessi."²⁸⁵

In aggiunta, Wilson dimostra, filosoficamente e per mezzo di molti esempi, come "persino negli atti cognitivi e percettivi ci possa essere qualcosa di realmente esistente ed operante nelle nostre menti di cui non siamo esplicitamente coscienti."²⁸⁶ La nostra conoscenza di Dio, perciò, non attende una convalida, mediante argomenti, della Sua esistenza ma, realisticamente, è semplicemente una manifestazione dell'ambito delle probabilità dell'argomento. "Il fatto, perciò, che le persone abbiano tentato di trovare una prova dell'esistenza di Dio è lontanamente compatibile con la Sua presenza diretta nella loro coscienza; ed il fatto che essi pensino, o che alcuni pensino, di non avere assolutamente una esperienza diretta o conoscenza di Dio è compatibile con la stessa

²⁸³Ibid., 853.

²⁸⁴Queste erano le tre problematiche nella filosofia moderna degli inizi. Cf. l'opera di Cartesio e Kant.

²⁸⁵WILSON, *Statement and Inference* 2:851. H. H. FARMER, *The World and God* (London: Fontana Library, 1963), è a favore dell'immediatezza della conoscenza personale: "Non vi è dubbio che la consapevolezza ha, nell'esperienza attuale, ciò che Tennant chiama 'immediatezza psichica,' cioè, al momento del suo accadimento non è il risultato di un processo di costruzione mentale o di deduzione; possiede, piuttosto, una certezza intuitiva ed intrinseca che non richiede né ammette alcuna conferma se non quella della propria auto-evidenza." 21 ss.

²⁸⁶WILSON, *Statement and Inference*, 2:856.

ipotesi.”²⁸⁷

Questa riflessione filosofica ci dimostra come sia la conoscenza di se stessi, e, parallelamente, la conoscenza di Dio, siano considerazioni pre-esistenti che divengono la vera base della loro valutazione. Persino l'ateismo è un riflesso della consapevolezza di Dio, altrimenti il problema della Sua esistenza non sarebbe mai stato sollevato e neanche negato. E' una conoscenza sia cosciente che incosciente nella relazione paradossale che abbiamo precedentemente discussa. La filosofia conduce alla medesima conclusione alla quale giunge una costruzione epistemologica della dottrina della grazia preveniente.

Questa interpretazione dell' *imago dei* e l'uso della grazia preveniente come chiave di comprensione della rivelazione generale, ha delle conseguenze nel caso della relazione tra cristianità e religioni non cristiane. Diversamente da quelle teorie che insistono sulla radicale discontinuità invocando una teologia missionaria che assuma una posizione negativa nei confronti di tutto ciò che fa parte delle altre religioni, l'approccio wesleyano riconosce che qualsiasi verità, riscontrabile nelle altre religioni, è frutto dell'attività della grazia preveniente nella sua funzione rivelatoria. Il missionario può accogliere, con gratitudine, questa verità e adoperarla come punto di contatto per dimostrare il compimento di quelle scintille di verità nella piena rivelazione di Cristo. Dopotutto, il giudaismo è una religione non cristiana; e se il cristianesimo viene considerato, fondamentalmente, come il compimento della sua verità secondo la presentazione offertaci nell'Antico Testamento, potrebbe anche essere validamente affermato, seppur ad un livello inferiore, che altre religioni trovano il loro compimento in Colui che è l'apice dell'attività rivelatoria.

Questa considerazione ci conduce alla domanda sulla natura di tale rivelazione generale. In primo luogo, non ci fornisce un fondamento per i prolegomeni filosofici della verità che devono essere soltanto sostenuti da altre informazioni tramite la rivelazione speciale. Imprime, piuttosto, sulla coscienza umana una “consapevolezza” o un “mysterium tremendum” (Otto), o la sensazione di una dimensione infinita che filtra attraverso l'esperienza finita. E' questo aspetto della esperienza umana specifica che si manifesta nel fenomeno universale della religione. Nelle religioni primitive o primarie assume la forma del “mana” o spiritismo, dove le forze della natura, sia personali che impersonali, sono investite da una potenza che sovrasta il destino o le fortune umane. Gli antropologi tendono ad essere quasi esclusivamente preoccupati da questo livello di

²⁸⁷Ibid., 858. John Fletcher adotta esplicitamente questa posizione quando espleta il ruolo del “pastore illuminato” in relazione alla sua dottrina delle dispensazioni: “Egli predica la dispensazione del Figlio a coloro che, come Socrate e Platone, attendono un istruttore divino (sic), come anche a coloro che, come Simeone, Nicodemo e Cornelio, aspettano la consolazione di Israele. Egli li conduce, partendo sia dalla Legge di Mosè o da quella della natura, al Vangelo di Cristo.” *The Works of John Fletcher*, 4 voll. (Salem, Ohio: Schmull Publishers, 1974), 3:177.

consapevolezza religiosa perché, indubbiamente, è la forma più pura dell'espressione naturale del senso religioso non contaminato dalla cultura tecnologica. Sembra anche che la conversione, da questo livello primitivo al cristianesimo, sia il passaggio più facile da compiere. Le cosiddette religioni più alte sono semplicemente delle espressioni più sofisticate di questo stesso eros.²⁸⁸

E' possibile identificare un qualche carattere specifico di questa rivelazione generale? Forse, l'intuizione di Martin Lutero ci offre un fruttuoso itinerario investigativo. Lutero suggerisce che il senso divino universale conduce alla conoscenza della legge ma non a quella del vangelo. Un'analisi della via della salvezza, secondo l'insegnamento delle maggiori religioni mondiali, tende a confermare questa intuizione. La conoscenza della legge implica un senso di obbligo, di insufficienza, la cui soluzione sono le buone opere, il superamento del senso di alienazione mediante sforzi personali. I quattro tipi di yoga nell'induismo, l'ottuplice via all'illuminazione del buddismo, come le rigorose discipline del buddismo zen, manifestano, tutte insieme, lo schema della salvezza mediante buone opere, merito, successo e così via. Al concetto della grazia si avvicina di più il buddismo del "puro paese." Questi si avvicina molto al concetto neotestamentario della grazia, ma, secondo la prospettiva cristiana, l'oggetto della speranza è falso (V. Huston Smith, *Religions of Man*).

Wesley sembra condividere l'opinione di Lutero poiché dà grande importanza alla coscienza quale opera della grazia preveniente. Insiste sul principio che la coscienza non è una facoltà naturale, eccetto il fatto che è presente in ogni uomo, ma una dotazione sovrannaturale. Egli, persino, equipara la coscienza all'opera del Figlio di Dio quale "vera luce che illumina tutti gli uomini che vengono nel mondo." E', inoltre, posta in relazione all'opera dello Spirito di Dio. L'universalità della coscienza, insieme alla natura della sua opera, rende sensibili alla Legge.²⁸⁹

Immanuel Kant ha anche sottolineato l'universalità della coscienza morale, del senso del dovere. I suoi argomenti ci offrono qualche aiuto, dal punto di vista filosofico, sull'ipotesi che la rivelazione generale si manifesti nei termini della legge morale interiore. Kant, naturalmente, fondò le sue conclusioni sulla ragione; ma ciò non è necessariamente

²⁸⁸La definizione (filosofica) classica di *eros* che diviene il paradigma per il suo uso teologico la si trova nel *Simposio* di Platone: In un'ode all'amore (*eros*) Socrate lo descrive come il figlio della povertà o necessità e Pienezza o Risorsa. Egli, perciò, si pone a metà strada tra l'avere ed il non avere e anela la pienezza a motivo del suo legame con la Pienezza. Dalla sua povertà egli trae l'esperienza della necessità ed è realizzato o felice quando si unisce al genitore, la Risorsa. Si dovrebbe notare, qui, lo schema dell'essere consapevole di una mancanza di qualcosa che già si possedeva.

²⁸⁹Wesley definisce la coscienza come "quella facoltà per la quale noi siamo simultaneamente coscienti dei nostri pensieri, delle nostre parole e delle nostre azioni; e del loro merito o demerito, del loro essere buoni o cattivi; e, conseguentemente, del loro merito di lode o censura." *Works* 7:186 ss. Cf.. Harald Lindström, *Wesley and Sanctification: A study in the Doctrine of Salvation* (Wilmore, Ky: Francis Asbury Publishing Co., n.d.), 48-49.

in contraddizione alla posizione che stiamo valutando, anche se vera o adeguata, poiché anche Wesley considera importante la ragione e la coscienza e sostiene che la ragione, nella sua funzione ontologica, è un dono della grazia preveniente.²⁹⁰

Se questa interpretazione è corretta, cosa si potrà dire riguardo alla funzione della rivelazione generale nel suo rapporto con la salvezza? Alcuni affermano che serve soltanto quale occasione per la condanna universale della razza umana da parte di Dio. E' la base per cui la dichiarazione di giustizia di tutti gli uomini è considerata di colpevolezza davanti a Dio. E' vero che questo è il tema principale della discussione di Paolo in Romani 1, ma essa non preclude la possibilità che ulteriori conclusioni possano essere tratte dall'evidenza, fondate sulla natura di Dio, e Paolo sembra trarre una di esse in Romani 2:14: "Infatti, quando degli stranieri, che non hanno legge, adempiono per natura le cose richieste dalla legge, essi, che non hanno legge, sono legge a sé stessi."

Un concetto ampio di giustizia aprirebbe la porta alla possibilità di affermare che ciò che rappresenta la base della condanna è anche il fondamento dell'approvazione. Wesley, nel suo sermone "On Faith" [Sulla fede] sembra trarre questa conclusione. Si riferisce a "un piccolo grado di luce [che] viene dato a coloro che vivono sotto la dispensazione pagana,"²⁹¹ e continua parlando della piccola misura di fede che è accordata a coloro che hanno una tale minima luce. Si riferisce alla "fede del servo," che, pur se inferiore alla "fede del figlio," è pur sempre fede salvifica e non deve essere disprezzata ma incoraggiata a raggiungere lo stadio più alto in cui si riconosce che la salvezza avviene per fede. Ciò riflette l'esperienza personale di Wesley, quando, da studente, ad Oxford, cercava di essere accettato da Dio sulla base della legge riconoscendo, in seguito, questo stadio del suo pellegrinaggio come segnato dalla presenza della "fede di un servo." La chiara conseguenza è che, se mediante la coscienza (la rivelazione generale), il non credente è condotto ad una conoscenza della legge e, per questa conoscenza risponde con ubbidienza, può essere salvato.

John Fletcher, dalla cui opera Wesley dipese molto in questa discussione, sviluppò ampiamente questa posizione nella sua dottrina delle dispensazioni. Questa propone l'esistenza di tre dispensazioni che si riferiscono ai gradi di livello della conoscenza di Dio: quella del Padre, del Figlio e dello Spirito. E' la prima che ci interessa maggiormente, in questo caso. Fletcher si riferisce a questa dispensazione chiamandola "la legge naturale," "il residuo dell'immagine del Creatore nel cuore umano," "la grazia segreta del Redentore che opera, più o meno, in ogni uomo," "gentilismo" o "giudaismo."

²⁹⁰Ciò serve a distinguere tra la coscienza quale funzione della ragione e la ragione tecnica, o "ragionamento." Cf. TILICH, *Systematic Theology*, vol. I, per un'analisi di questi due tipi di ragione.

²⁹¹*Works* 7:195.

Egli sostiene e descrive biblicamente la dispensazione del Padre riferendosi a quei passi che parlano della conoscenza universale di tutti gli uomini: Atti 17.26-27; Tito 2.11; I Timoteo 4.10; Atti 10.34-35; Ebr. II.6; Michea 6.8. Pur se inadeguata e molto distante dalla piena rivelazione di Dio manifestata nella dispensazione dello Spirito (non tanto un periodo di tempo ma, piuttosto, una relazione basata su di una comprensione avanzata), questa rivelazione è sufficiente per la salvezza, se Dio è giusto. Altrimenti, una giustizia imparziale avrebbe richiesto a Dio una sola dispensazione della grazia ed una piena conoscenza donata a tutti gli uomini. Pur se non tutti gli uomini accedono allo stesso grado di verità, “nondimeno, è ugualmente certo che ogni uomo, qualunque sia il periodo di tempo ed in qualunque circostanza peculiare si trovi, ha ricevuto luce sufficiente per scoprire, come anche potenza sufficiente per compiere, ciò che Dio chiede alle sue mani.”²⁹²

Questa strutturazione della dottrina wesleyana della grazia preveniente è la conseguenza sviluppata dell’ insegnamento e non è contraria alla comprensione matura dello stesso Wesley. John A. Knight ha notato come Wesley abbia sviluppato la sua comprensione della giustificazione per fede in relazione alle opere quale espressione di una implicita “teologia della storia” che egli però non portò a pieno compimento.²⁹³

Pur se il suo scopo basilare rimase lo stesso, i documenti rivelano un progresso di pensiero e di espressione nella sua comprensione della relazione tra le due. Nei suoi scritti più antichi, Wesley negò che le opere buone possano essere fatte per la giustificazione ed affermò che la fede è l’unica condizione per la giustificazione. Lentamente, tuttavia, comprese sempre più che le buone opere possono essere fatte prima della conversione, e parlò persino di pentimento ed ubbidienza a Dio quali condizioni per la salvezza. Queste affermazioni contrastanti possono essere meglio spiegate, afferma Knight, per mezzo della latente “teologia della storia” che, pian piano pervase il pensiero di Wesley. Dapprima egli pensò soltanto nei termini di fede cristiana, perciò sostenne che le opere non possono apportare la giustificazione. Gradualmente, la sua prospettiva si ampliò includendo i credenti non cristiani, come per esempio, Cornelio, che non aveva mai ascoltato il vangelo. Comprese che Dio li avrebbe accolti sulla base del

²⁹² FLETCHER, *Works* 3:170-79. Richard S. Taylor propone la stessa prospettiva in un documento sulla “Teologia delle Missioni”: “Se un indiano del Sud-America o un Ottentotto africano o qualsiasi altro, dovesse reagire a questa agitazione interiore della propria coscienza, e con sincero pentimento accogliere Dio e la Sua bontà, continuando a vivere secondo questa disposizione mentale fino alla morte, sarebbe salvato. Avrebbe iniziato il cammino per raggiungere quella santità ‘senza la quale nessuno vedrà Dio’ (Ebr. 12.14), pur senza sapere dove trovarla. Poiché crediamo che la misericordia di Dio, mediante l’opera espiatoria di Cristo, provvede la salvezza dei neonati, e rigenera i credenti che non hanno ancora ricevuto la luce dell’intera santificazione, non è irrazionale offrire la medesima misericordia al pagano penitente.” *Ministering to the Millions* (Kansas City: Nazarene Publishing House, 1971), 30. V. la trattazione più ampia di Taylor in *Exploring Christian Holiness* 3:121-22.

²⁹³ Per “teologia della storia” si intende un’interpretazione, secondo la prospettiva cristiana, dell’era pre-cristiana e non-cristiana e degli individui della storia mondiale.

loro grado di fede ed ubbidienza alla luce che avevano ricevuto. In questo senso le loro opere erano buone, pur se precedevano la giustificazione per fede nel senso cristiano.²⁹⁴

Perciò, in pieno accordo con la posizione di Wesley, Fletcher potè dire:

E' questa la fede mediante la quale i giudei, i musulmani ed i pagani, i cui cuori sono controllati dall'umiltà, dal candore, e dal timore di Dio, sono stati e continuano ad essere, salvati in ogni parte del mondo. Poiché il Padre di ogni misericordia, che conosce il modo in cui siamo stati fatti, non condannerà questi adoratori, a motivo del rispetto straordinario che essi provano nei confronti di Mosè, Maometto e Confucio, più di quanto rifiuterà in modo finale alcuni pii cristiani, a motivo della eccessiva venerazione che essi dimostrano per particolari santi o riformatori.²⁹⁵

Qualunque sia il modo in cui questo concetto della grazia preveniente come rivelazione generale verifichi la giustizia di Dio, e prende in considerazione quel tipo di conoscenza che può trovarsi al di fuori della fede cristiana, offrendo, teoricamente, una possibilità di salvezza non limitata agli eventi accidentali della nascita (luogo e tempo), è ancora incompleto, sia in senso soggettivo che oggettivo. Non offre una vera raffigurazione della relazione tra Dio e l'uomo decaduto, e non guida in modo significativo alla salvezza. La rivelazione generale, perciò, guarda oltre se stessa e ci conduce alla rivelazione speciale. E' questo il punto sostenuto da John Fletcher quando descrive la dispensazione del Padre che porta a quella del Figlio che, a sua volta, conduce a quella dello Spirito. Quando l'operaio cristiano trova chi l'ascolta deve considerare la dispensazione in cui questi si trova nel tentativo di dirigerlo, con la giusta istruzione, al livello più alto di esperienza cristiana. Qui, ancora una volta, incontriamo la verità cruciale di un'esperienza che è il risultato della conoscenza o della comprensione. Tuttavia, il modo in cui si fa esperienza di Dio dipende dal proprio livello di apprensione della misura del Divino a lui disponibile. Posta questa pietra angolare, possiamo proseguire verso l'idea della rivelazione speciale.

La rivelazione speciale

La nostra trattazione della rivelazione generale ha già suggerito l'oggetto della rivelazione speciale. Se la rivelazione generale ci conduce soltanto alla conoscenza della legge, la rivelazione speciale ci porta al vangelo. Sia Lutero che Calvino concordano nel dire che l'argomento cruciale nella nostra conoscenza di Dio è a Sua disposizione più della conoscenza della Sua esistenza. Lutero afferma:

²⁹⁴“Fletcher,” 170-174.

²⁹⁵*Works* 3:176-177.

Tutti gli uomini posseggono la rivelazione generale, cioè sanno che esiste un Dio che è il creatore del ciclo e della terra, che è giusto e che punisce il malvagio. Ma ciò che Dio pensa di noi, ciò che ci darà o farà per liberarci dal peccato e dalla morte, ed essere salvati (che è, nondimeno, la vera conoscenza di Dio) non lo sanno.²⁹⁶

Se questa vera conoscenza è la certa essenza dell'azione rivelatrice speciale di Dio, essa ci offrirà in seguito, una chiave per comprendere, in modo appropriato, il modo in cui avviene la rivelazione. Sembra logico che questi due concetti debbano essere auto-coscientemente sviluppati come corrispondenti.

Il nostro primo compito, perciò, è quello di trattare la problematica della sostanza o del contenuto della rivelazione speciale, o qualsiasi cosa essa sia, definendo il vangelo. Un luogo appropriato per iniziare la nostra ricerca è il "sermone" con il quale Gesù cominciò il Suo ministero nella sinagoga di Nazareth. Il suo testo fu tratto da Isaia 61.1-2 "Lo Spirito del Signore, di Dio, è su di me, perché il Signore mi ha unto per recare una buona notizia agli umili; mi ha inviato per fasciare quelli che hanno il cuore spezzato, per proclamare la libertà a quelli che sono schiavi, l'apertura del carcere ai prigionieri." Dopo aver letto queste parole, Egli annunciò: "Oggi si è adempiuta questa Scrittura, che voi udite" (Lc.4.18,21).

Nel contesto originale, il profeta proclama "buone notizie" a Gerusalemme, poiché il suo periodo di cattività è finito. Per circa 70 anni, Giuda aveva sofferto sotto il grande dominio babilonese. Adesso le circostanze, sulla scena internazionale, erano mutate; Babilonia si era arresa ai Persiani sotto Ciro il grande, e la porta era stata aperta per porre fine alla devastante separazione dal paese natìo. Secondo la prospettiva teologica del profeta, tutto ciò era il risultato dell'attività di Dio, e perciò, egli annunciava la buona notizia (il significato del termine "vangelo") che Dio stava compiendo, qualcosa che avrebbe apportato la salvezza (il significato di "libertà" in relazione all'Esodo. V. Es. 14.30).

L'uso da parte di Gesù del testo come suo messaggio inaugurale fu appropriato poiché Egli annunciava che Dio, ancora una volta, avrebbe compiuto un atto potente recante una buona notizia a coloro che erano prigionieri. In tutto il suo ministero Egli guarì, compì esorcismi e altri miracoli per dimostrare che questa potenza era stata sprigionata nel mondo per dare libertà.

Un passo decisivo per chiarire il significato del termine "vangelo" è compiuto da Paolo in Rm.I.16: "Infatti non mi vergogno del vangelo; perché esso è potenza di Dio per la

²⁹⁶*Commentary on Galatians*, 318-319. Citato in *A Compend of Luther's Theology*, ed. Hugh T. Kerr (Philadelphia: Westminster Press, 1974), 24.

salvezza di chiunque crede.” Egli ha in mente lo stesso significato generale dell’annuncio di Gesù, ma adesso, secondo lui, il vangelo è divenuto Gesù Cristo. Non è insegnato il vangelo Cristo, ma la buona notizia relativa a Lui. E’ questo il punto che egli annuncia ai Corinti: “Poiché mi proposi di non sapere altro fra voi, fuorché Gesù Cristo il crocifisso.” (I Cor.2:2)

Il vangelo è, perciò, la buona notizia che Dio ha agito nella storia in Gesù Cristo, e quell’agire è la garanzia della liberazione dalla schiavitù. Non è un insieme di insegnamenti astratti su di una dottrina da credere ma l’annuncio che Dio ha compiuto qualcosa nella storia, e ciò che Egli ha compiuto è il Suo atto ultimo e decisivo. H. Richard Niebuhr riassume, piacevolmente, tutto ciò:

La predicazione della chiesa cristiana primitiva non era una diatriba sull’esistenza di Dio né un’ammonizione a seguire i dettami di una qualche comune coscienza umana, di carattere a-storico e ultra-sociale. Era, principalmente, una semplice rievocazione dei grandi eventi legati all’apparizione storica di Gesù Cristo ed una confessione di ciò che era avvenuto alla comunità dei discepoli.²⁹⁷

Martin Lutero, che seguiamo parzialmente nell’intento di identificare il cuore della rivelazione cristiana con il contenuto del vangelo, riconosce, sostanzialmente, lo stesso contenuto e lo riassume nel modo seguente: “Il vangelo, allora, non è altro che la predicazione su Cristo, Figlio di Dio e di Davide, vero Dio e uomo, che per la sua morte e resurrezione ha vinto ogni peccato dell’umanità, la morte e l’inferno, per noi che crediamo in Lui.”²⁹⁸

Lutero, inoltre, definisce la natura del vangelo nel suo commento su Pietro e Giuda: “Non è altro che la proclamazione e l’annuncio della grazia e della misericordia di Dio mediante Gesù Cristo... essa non ci comanda di compiere delle opere mediante le quali possiamo divenire giusti, ma ci proclama la grazia di Dio, donataci gratuitamente, e indipendentemente da ogni nostro merito.”²⁹⁹ Egli indica una conseguenza ulteriore del vangelo quando parla della Bibbia e della Parola di Dio: “La parola è il vangelo di Dio riguardante il Figlio Suo, che è stato fatto carne, soffrì, risuscitò dai morti, e fu glorificato mediante *lo Spirito che santifica*” [carattere corsivo aggiunto].³⁰⁰ In seguito, richiameremo l’attenzione su questa enfasi.

Quando ci volgiamo all’Antico Testamento, non troviamo una rivelazione contraddittoria ma, piuttosto, preparatoria che, indubbiamente, non chiarisce

²⁹⁷ *The Meaning of Revelation* (New York:Macmillan Co., 1962), 43.

²⁹⁸ “Preface to the New Testament,” citato in *Compend*, 9.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Da *Treatise on Christian Liberty*, citato in *Compend*, II.

sufficientemente il modo in cui Dio agisce nel suo rapporto con l'uomo, e i destinatari della rivelazione, ben presto, pervertirono il "vangelo" della rivelazione iniziale nel legalismo. Una lettura attenta dell'evento centrale dell'Antico Testamento – l'Esodo - rivelerà che fu un atto esplicito della grazia in forma di vangelo. Dio si rivelò ad un popolo debole, schiavo e senza alcuna preparazione o dignità, compì una liberazione potente che li rese un popolo. La legge non precedette ma seguì questo atto salvifico come "risposta alla grazia."³⁰¹ Quando la legge ed i sacrifici divennero il mezzo per ricevere l'accoglienza di Dio, il fondamento di grazia della fede anticotestamentaria fu oscurato ma non perso.

A questo punto possiamo comprendere come il contenuto della rivelazione chiarisca la modalità in cui avviene la rivelazione. Non coinvolge, a livello iniziale, la comunicazione di verità astratte per l'intelletto, ma l'azione visibile di Dio nella storia che procura la salvezza. Di conseguenza, possiamo certamente affermare con la maggior parte degli interpreti moderni, che l'auto-rivelazione di Dio avviene nei Suoi atti potenti che formano una *Heilsgeschichte*.³⁰²

Dobbiamo, adesso, investigare, più approfonditamente, il contenuto del vangelo considerando la proclamazione (kerygma) della chiesa primitiva, ciò che lo studioso C.H. Dodd identificò quale sotto-struttura della teologia neotestamentaria.³⁰³ Analizzando la predicazione della chiesa primitiva, inclusa quella di Paolo, Dodd poté isolare sei concetti che formano la proclamazione centrale del messaggio apostolico. Questi sono: (1) il tempo della pienezza è giunto; (2) ciò è avvenuto mediante il ministero, la morte e la risurrezione di Gesù; (3) Gesù è stato esaltato alla destra di Dio; (4) lo Spirito Santo è stato dato; (5) il Crocifisso ritornerà in gloria; e (6), infine, un appello al pentimento, l'offerta del perdono e lo Spirito Santo.³⁰⁴

Questa più ampia elaborazione del contenuto del vangelo ci offre alcuni spunti di riflessione significativi. La prima chiave, ad una importante inclusione nella rivelazione del

³⁰¹ JOHN BRIGHT, *The Kingdom of God* (New York: Abingdon Press, 1953), 28-29. WALTER BRUGGEMAN, *Tradition for Crisis: A Study in Hosea* (Atlanta: John Knox Press, 1968), discutendo ciò che egli definisce le tradizioni legale e storica, afferma: "Le tradizioni storielle testimoniano della bontà di Jahvè nei confronti di Israele, e le tradizioni legali manifestano la pretesa di Jahvè su Israele. È questa relazione salutare e dinamica tra la tradizione storica e quella legale, tra la misericordia di Dio e la sua pretesa, che è il centro della fede di Israele in ogni nuova circostanza. La relazione sottile tra la misericordia di Dio e la Sua pretesa è la cosa più problematica per la comunità della fede. Senza la prima, la comunità si paralizza nel moralismo e nel legalismo...senza la seconda, la comunità diviene compiacente e indisciplinata." 21.

³⁰² Cf. PURKISER, *Exploring Our Christian Faith*, 54-56.

³⁰³ *The Apostolic Preaching* (New York: Harper and Bros., Publishers, 1962).

³⁰⁴ Che Dodd, nel suo lavoro iniziale, abbia interpretato questo kerygma esclusivamente nei termini di "escatologia realizzata" non invalida la sostanza della predicazione. Ha soltanto mal compreso la sua propria evidenza. Altrove, in *Gospel and Law* (New York: Columbia University Press, 1951), egli offre una prospettiva diversa, come indicano le parole seguenti: "Alla luce dei fatti, la chiesa ha accettato una revisione delle sue prime aspettative. Il risultato di tutto ciò fu una particolare tensione che può essere notata in quasi ogni parte del Nuovo Testamento: Il regno di Dio verrà; è già venuto; Cristo è venuto; Cristo verrà." 28.

vangelo, la troviamo nella prima delle sei affermazioni e viene ripetuta in alcune delle altre: è giunto il tempo del compimento delle scritture anticotestamentarie. Infatti, questo è il vero nuovo elemento nel vangelo.

Il linguaggio delle età (l'età presente e quella futura) deriva dall'apocalittica giudaica e diviene il motivo centrale della teologia neotestamentaria.³⁰⁵ Una delle caratteristiche maggiori dell'attesa età futura, certamente non l'unica, era che sarebbe stata un'età dello Spirito. L'espressione più ovvia della speranza profetica la troviamo in Gioele 2.28-32, che prevede una manifestazione universale dello spirito profetico quale realizzazione dell'espressione magnanima di Mosè in Nm. 11.29. Tuttavia, una più profonda, seppur meno esplicita, espressione di questa fase della speranza di un giorno nuovo, la troviamo in Geremia ed Ezechiele. Geremia, perplesso a motivo della continua idolatria del suo popolo (cf. Geremia 2), soffriva con agonia per capire il perché. Scopri che il motivo risiedeva nel fatto che, nel vecchio patto, non vi era alcun provvedimento esplicito di cambiamento reale del cuore umano (santificazione). Ispirato dal Signore, proiettò il suo sguardo ad un giorno in cui Dio avrebbe scritto la legge nei loro cuori (31:31-34). Ezechiele echeggiò questa speranza in Ez.36.27: "Metterò dentro di voi il mio Spirito e farò in modo che camminerete secondo le mie leggi, e osserverete e metterete in pratica le mie prescrizioni."

Il kerygma così illumina non soltanto il fatto che Dio ha agito in Gesù Cristo per chiarire, brillantemente, come la grazia sia la base adatta della riconciliazione con Dio, ma anche che nello stesso atto Egli provvede la santificazione del cuore. In questo modo ci accorgiamo del fatto che il cuore della rivelazione del vangelo è lo stesso della prospettiva della teologia wesleyana (V. cap.I). Tutto acquista la giusta prospettiva in soteriologia con questa doppia enfasi.

C. H. Dodd, tuttavia, richiama l'attenzione ad un nucleo addizionale di materiale biblico che egli identifica come *didachè* (insegnamento) e che include insegnamento etico e dottrinale. Come possiamo comprendere la relazione della *didachè* con il kerygma? Si richiede forse una modifica o aggiunta alla comprensione del modo in cui avviene la rivelazione?

Chiaramente, stiamo discutendo di credenze che derivano dai primi atti rivelatori e, perciò, in un certo senso, ad essi secondari. Inoltre, la rivelazione centrale richiede una qualche risposta alla quale Paolo si riferisce in Filip.I.27 quando parla del modo di vivere secondo il vangelo: "Soltanto, comportatevi in modo degno del vangelo di Cristo." In poche

³⁰⁵Cf. LADD, *Theology*; e HERMAN N. RIDDERBOS, *Paul: An Outline of His Theology*, Trad. John Richard de Witt (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975).

parole, l'accoglienza del messaggio salvifico richiede una vita etica la cui condotta è determinata da quel messaggio. L'atto di Dio in Cristo ci offre una comprensione della verità teologica ed una base per dei giudizi di valore che caratterizzano l'agire. In questa luce, dobbiamo affermare che la rivelazione speciale include due momenti: il primo avviene nell'esperienza esistenziale dell'agire salvifico di Dio, un coinvolgimento esperienziale che rende rivelatorio un evento specifico (l'Esodo, per esempio, fu vissuto dal Faraone ma non come atto salvifico, pur se è logicamente possibile che, per lui, sia stato una rivelazione nei termini di giudizio; i soldati romani, in modo particolare, vissero l'esperienza della risurrezione, ma non vi è alcuna evidenza che per loro fosse rivelatoria)³⁰⁶ il secondo momento comprende la guida dello Spirito nel processo di comprensione delle conseguenze teologiche ed etiche degli atti salvifici, ponendo per iscritto queste interpretazioni e conclusioni, cosicché, in senso derivato, la Bibbia diviene parte della rivelazione. Poiché entrambe queste conclusioni sono storicamente condizionate a motivo della pienezza del tempo dell'interprete (che è inevitabile), esse sono spesso espresse in termini pittorici, secondo le circostanze particolari, ma sempre ripiene di sana teologia; devono essere, perciò, sempre utilizzate nei termini del processo interpretativo a cui si riferisce il cap. 2 che sarà approfondito nell'appendice 2.

Possiamo identificare un ulteriore aspetto della verità rivelata che non è direttamente manifesto. La sapienza alla quale ci riferiamo, appartiene alle conseguenze cosmiche (o filosofiche) del vangelo. Ciò implica un ulteriore processo deduttivo per il quale non vi è alcuna ispirazione speciale ma, indubbiamente, è una verità riservata a coloro che hanno una preparazione avanzata- il teologo che cerca di esprimere le deduzioni epistemologiche ed ontologiche del "semplice vangelo."³⁰⁷ E' a questa dimensione della verità che l'arcivescovo William Temple indirizza la sua famosa osservazione: "Non esiste un qualcosa chiamato verità rivelata... Vi sono verità di rivelazione, cioè, proposizioni che esprimono i risultati di un corretto pensare riguardante

³⁰⁶E' questo, sostanzialmente, il punto di Alan Richardson: "La rivelazione biblica fu ricevuta, originariamente, in forma esistenziale, e deve essere ricevuta, in ogni successiva età della chiesa, nello stesso modo- da coloro che, da se stessi, s'impegnano a trovare e ad insegnare la volontà di Dio nella situazione storica attuale che li confronta nel proprio tempo. E' in questo modo che la conoscenza cristiana di Dio diventa realtà - nel primo o nel ventesimo secolo." *Apologetics*, 152. Molti interpreti, che riconoscono come la rivelazione mediante eventi richieda anche un interprete, sono inclini a spiegarla in modo intellettualistico esaltando l'illuminazione della mente dell'interprete. Ciò che suggeriamo non esclude la mente ma include dell'altro. Un evento storico, perché sia riconosciuto come atto di Dio, deve essere (1) salvifico in natura e (2) come tale, sperimentato dal partecipante - osservatore. Soltanto in questo modo avverrà la rivelazione (tutta la rivelazione è salvifica). Questa stretta correlazione tra salvezza e rivelazione si accorda con il deposito basilare della fede biblica. Nota la discussione sulla rivelazione e la conoscenza nel capitolo precedente.

³⁰⁷Questa stessa interpretazione dell'opera teologica è confermata da LAURENCE W. WOOD in *Pentecostal Grace* (Wilmore, Ky.: Francis Asbury Publishing Co., 1980), 26: "Vi è una struttura ontologica implicita nelle categorie funzionali della Scrittura. Senza questa ontologia implicita non vi sarebbe alcuna riflessione teologica - nessuna cristologia, soteriologia, ecclesiologia, o escatologia. In questo senso, la riflessione teologica può essere definita come una esplicitazione della struttura implicita nell'esperienza biblica di Dio.

la rivelazione ma che non sono in se stesse, direttamente rivelate. Si può persino considerare la spiegazione di queste verità come il compito della teologia sistematica. Dal punto di vista storico, la formulazione del dogma da parte della chiesa primitiva rientra in questa categoria. Nessuna dottrina della trinità, o la spiegazione della relazione degli aspetti umano/divini di Gesù, o altre aree simili si ritrovano nel Nuovo Testamento, ma soltanto il materiale grezzo dal quale il teologo prova a trarre sapienza cristiana. Sfortunatamente, alcuni gruppi hanno cristallizzato delle specifiche formulazioni storiche di questo livello di lavoro teologico non riuscendo a considerarle per quello che sono, reagendo ai tentativi di dare una più adeguata spiegazione ontologica, considerandoli attacchi alle verità rivelate. Un punto di forza di J. Wesley era la sua capacità di riconoscere tali distinzioni evitando il dogmatismo quando non lo si richiedeva in modo particolare. Confronta il suo sermone "On the Trinity"[Sulla Trinità] ed il primo capitolo di questo libro.

Lo scopo più ampio della rivelazione speciale lo si può, perciò, rappresentare come una serie di cerchi concentrici, con il valore salvifico decrescente quando i cerchi si allontanano sempre più dal cuore del vangelo, che è l'azione redentrice di Dio nella storia: "Dio era in Cristo, riconciliando il mondo con se stesso" (II Cor.5.19).



La natura della Teologia

La rivelazione generale, la consapevolezza intuitiva dell'Infinito ("l'oltre che è dentro"-Underhill) non è sufficiente. Tuttavia, la rivelazione speciale non proviene dalla rivelazione generale; non è la logica conseguenza di una conoscenza universale di Dio. Alan Richardson descrive la relazione nel modo seguente: "La rivelazione speciale non è una semplice aggiunta alla rivelazione generale, nello stesso modo in cui si pensava che

la conoscenza rivelata fosse una semplice aggiunta alla conoscenza naturale; è, piuttosto, il mezzo mediante il quale le verità, date nella rivelazione, possono esser adeguatamente comprese e conosciute come verità.”³⁰⁸ O, usando la felice metafora di Calvino, fornisce all’uomo le lenti per leggere correttamente il libro della natura.

La rivelazione generale, se lasciata a se stessa, sembra che porti, quasi universalmente, ad una religione di opere, di auto-salvezza. La religione prodotta umanisticamente esalta la categoria della forza, della potenza, del potere. Ecco perché “Cristo crocifisso” è una “pietra d’inciampo” (I Cor.I.18-25). Chi suggerirebbe una religione basata sulla debolezza, esemplificata da un Servo che diviene paradigma della vera potenza?

La rivelazione, perciò, secondo il vangelo, apre la via della salvezza di Dio contrapponendosi ad ogni via suggerita dall’uomo. Comprende l’ingresso del Dio trascendente nella storia, manifestando chiaramente la Sua attitudine(disposizione) verso l’uomo pur senza chiarire la Sua natura essenziale (come Egli è realmente). La risposta di fede a questi eventi ci conduce ad un incontro personale con Dio e colpisce in modo definitivo l’essenza del peccato (l’indipendenza da Dio) che resiste alla via divina della salvezza, e comprende l’accoglienza di un dono gratuito di perdono senza alcun merito personale. Tutte le condizioni previste nella nostra analisi precedente sono, perciò, realizzate e la via è, adesso, aperta alla nostra discussione della sapienza cristiana, il processo di sintesi delle più ampie deduzioni della rivelazione fondamentale.

Rivelazione escatologica

In tutta la nostra discussione sulla rivelazione, abbiamo notato l’impossibilità di definire la rivelazione come “rendere chiaro” poiché la trascendenza di Dio impedisce l’eliminazione dell’elemento del mistero. Il paradosso è un aspetto essenziale della traduzione in parole dell’auto-rivelazione di Dio. Mentre esiste la realtà dell’incontro esistenziale e la certezza della disposizione di Dio nei nostri confronti nel vangelo, permane la verità che “vediamo come in uno specchio, in modo oscuro”(I Cor.I3:12).

Paolo, tuttavia, indica la “visione beatifica,” che sarà “faccia a faccia.” Così il “già” della rivelazione è equilibrato dal “non ancora.” Pur se sembra presuntuoso fare delle affermazioni concrete sulla natura di questo incontro escatologico, sembra adeguato presumere che, in qualche modo, molto del mistero che circonda la nostra conoscenza finita di Dio sarà dissipato.

Una delle convinzioni principali, dei primi credenti, era che la gloria di Dio (la Sua auto-rivelazione adeguata ai limiti umani; vedi c. 4), che era apparsa momentaneamente

³⁰⁸ *Apologetics*, 134.

sul volto di Mosè, rappresentante il vecchio patto, fosse apparsa in modo permanente e finale nella persona di Cristo (II Cor. 4.6; 5.18). Tuttavia, questa gloria era ancora velata a motivo della finitezza umana. Questa gloria brillò in modo splendido alla trasfigurazione, e questa manifestazione è sufficiente fino alla fine dei giorni ed al sorgere della gloria manifesta della Parusia (II Pi. 1.16-19). La “gloria,” perciò, che è il modo in cui la Bibbia esprime l’adeguamento dell’Essere trascendente alla conoscenza umana, è, similmente, escatologica nel contesto neotestamentario.

Questo aspetto del “non ancora,” della nostra conoscenza di Dio, si relaziona alla dimensione futura della salvezza. Come precedentemente notato, la rivelazione, correttamente compresa, comprende la salvezza, poiché conoscere Dio, in senso biblico, significa essere salvato. Perciò, la salvezza finale include, indubbiamente, un livello più profondo di conoscenza. La rivelazione, quindi, ha lo stesso duplice carattere di altri aspetti della nuova era. Comprende un'attualità presente ed una consumazione finale.