



EDIZIONI GBU

Da oltre trent'anni al servizio di una fede che pensa

Sommario

Ground zero e dintorni	3
Espiazione e violenza	5
Richard J. Mouw	
Storie ecclesiastiche	21
G. Rinaldi	
Prospettive sulla chiesa primitiva	24
G.C. Di Gaetano	
Antico testamento	27
Corrado Grottoli	

L & L - Libri e Lettere
Notiziario Bibliografico delle Edizioni GBU

Redazione

Nicoletta Aresca, Giuseppe Rizza, Massimo Rubboli,
Giacomo Carlo Di Gaetano - Giuseppe De Chirico (consulenza grafica)

Edizioni GBU**Via Colonna, 80****66013 Chieti Scalo****tel. e fax 0871/563378 - fax mail 178 2261879****ll@edizionigbu.it - gdiga@tiscalinet.it****c.c.p. N. 20322616 intestato a Edizioni GBU**

Se non siete interessati a ricevere il Notiziario potete chiedere alla Redazione la cancellazione del vostro indirizzo. Se al contrario volete ricevere e sostenere L & L allora potete considerare una delle seguenti ipotesi:

- 1) segnalarci il nominativo e l'indirizzo di persone interessate a ricevere il Notiziario;

- 2) acquistare i nostri libri di cui parliamo in questo numero o acquistarne altri elencati in catalogo;

- 3) aderire a uno dei Club del libro GBU (vedi più avanti)

- 4) inviarci un contrinuto che sarà utilizzato esclusivamente per la stampa di L&L.

Le opinioni e le posizioni espresse negli articoli di questo Notiziario sono da attribuire agli autori. La redazione, nell'accoglierle riconosce il loro valore scientifico; là dove esse sembrano contrarie alle impostazioni di fede della redazione, quest'ultima si riserva il diritto di intervenire, con articoli di tenore diverso o con adeguate prese di posizione.

I suoi dati personali sono inseriti in un database e saranno utilizzati dalle Edizioni GBU al solo scopo di inviarle altre informazioni editoriale, nel rispetto della L. 675 del 31.12.1996. In qualsiasi momento potrà consultarli, chiedere che vengano modificati o cancellati scrivendo alla Redazione di L&L - Libri e Lettere.

Ground zero e dintorni

A proposito dell'11 settembre, due parole sul valore simbolico di *ground zero*. Punto in cui esplose un ordigno atomico, centro di una tragedia ma anche luogo a partire dal quale si deve ricostruire, il *ground zero* è divenuto nel mondo dei mass media l'indicazione di una meta da raggiungere disperatamente in una faticosa discesa e con un forte desiderio di riappropriazione delle fondamenta violate. Luogo di condensazione delle paure, dove si discute, e che discussione nell'America evangelica, se in questa paura la fa da padrona una manifestazione del male umano o una manifestazione del giudizio di Dio; se si tratta di una tappa dell'inesorabile calendario della fine (della fine in un doppio senso: la fine di una potenza, gli Stati Uniti, non prevista nella lettura puntuale dei testi apocalittici e dunque anche della fine *tout court*), o di una dimostrazione e di un monito, contro le tentazioni di una parte dell'evangelismo americano, su quali possano essere gli effetti della religione reintrodotta nell'agone politico.

Il *ground zero* è stato interiorizzato da ogni coscienza occidentale e dalla coscienza collettiva dell'Occidente. Sgombrarlo, metterlo a nudo, ripulirlo, ricostruirlo, utilizzarlo come memoriale, sono tutti proponimenti a un tempo individuali e collettivi. "Ricostruire l'io dopo l'America", recitava il titolo di una recente tavola rotonda sul tema!

C'è un nesso tra coscienza individuale e coscienza epocale; questo nesso, confrontato con il tema della violenza, viene approfondito nel contributo di Richard Mouw a questo numero di L&L: siamo grati all'autore per il permesso accordatoci di pubblicarlo molto prima delle Twin Towers, dei B-52 e dei Taliban. Nella ricostruzione della/e coscienza/e bisogna sgombrare il campo da molti equivoci e dunque una riflessione sul ruolo che gioca la dottrina cristiana è fondamentale: è proprio vero che per vincere la violenza non bisogna parlarne al punto da rifare il volto a Dio e ai suoi propositi? O una conoscenza paziente di questi ultimi potrebbe portare a cercare di capire quel fondamentale *transfert* occorso al Calvario e che ha proprio riguardato la violenza e la sopraffazione umano-diabolica?

Anche negli altri contributi si respira l'aria della dimensione epocale della coscienza: già perché riflettere sull'epoca degli inizi cristiani oppure affacciarsi alle epoche della narrazione della Bibbia Ebraica significa verificare nella storia non solo la dimensione e la paura che possono venire dai vari *grounds zero* ma anche la sorprendente "emersione" di realtà impensate e insperate. Siano esse la chiesa dei primi tre secoli o il patto tra Dio e il

popolo come avvio della teologia dell'Antico Testamento.

Non sappiamo se abbiamo imboccato le ultime fasi della storia della fine; siamo spontaneamente portati a distinguere tra il segno dell'incremento del male nella storia, segno attestato chiaramente nella Bibbia e presente in molte teologie cristiane fra loro distanti, e l'ipotetico crollo della potenza americana come avvio dell'ultima fase della storia.

Quello che sappiamo è che forse quell'immane cratere nauseabondo di New York - si potrebbe a questo punto fare un'analogia con i crateri delle bombe? Non ne sono molto sicuro, ma ognuno di voi potrebbe! - per la capacità che esso ha di unificare e unire le coscienze, ci ha messi a nudo, ci ha scoperto e ci ha rivelato che ora c'è un *ground zero* di cui riappropriarci in ognuno di noi; vogliamo insinuare che questa riappropriazione può essere efficace solo con la grazia del Signore!

Per molti di noi il ricordo dell'11 settembre porterà con sé un sacco di ricordi e di emozioni. In molti Americani prevarranno sentimenti di tristezza, rabbia e frustrazione. Oltre a ciò, per i miei famigliari c'è l'incredibile e personale dolore per la perdita del nostro marito, padre, figlio e fratello Todd. Se ci fossero solo questi sentimenti umani temo che io non sarei capace nemmeno di vivere. La buona notizia (si ci sono buone notizie) è che Dio è fedele in ogni momento per fornirci le risorse soprannaturali di cui ho bisogno non solo per andare avanti ma anche per essere nella gioia in questo momento. Egli mi mostra la sua eterna prospettiva in modi che io non avrei immaginato prima dell'11 settembre. ... Dio ha abilitato Todd e gli altri passeggeri del volo 93 (schiantatosi in Pennsylvania -ndt-) a compiere un gesto coraggioso e fuori dal comune che indubbiamente ha salvato molte vite a terra. Dio sta abilitando noi, i sopravvissuti, ad essere ugualmente coraggiosi nel salvare molte vite per l'eternità nella misura in cui diffondiamo la parola del suo amore alle anime perdute.

(Lisa Beamer, vedova di Todd Beamer, morto nello schianto del volo 93 in Pennsylvania; tratto da: *A Reason for Hope in a Time of Tragedy*, Crossway Books, Wheaton, Illinois, 2001)

ESPIAZIONE E VIOLENZA

Richard Mouw

Negli ultimi anni è divenuta consuetudine fra gli studiosi criticare le tradizionali dottrine cristiane per il modo in cui esse promuovrebbero e rinforzerebbero deliberatamente comportamenti umani insani. Questa forma di critica è particolarmente allettante per quei pensatori che amano indagare al di sotto della superficie sulla quale si trova il significato di teorie e storie, a vantaggio di ciò che chiamano i “sottotesti” in cui si troverebbero i motivi e gli scopi reali delle teorie e delle storie. Il marxismo ha avuto una grande fortuna con questo genere di analisi. I suoi sostenitori affermavano per esempio che mentre le persone oppresse che cantano inni sulla vita dopo la morte potessero credere sinceramente in un’esistenza futura, gloriosa e celeste, ciò che “realmente” accadeva è che essi avevano interiorizzato una storia costruita per renderli succubi dello *status quo* politico-economico. I freudiani usano una strategia simile per interpretare le credenze religiose, sostenendo che il desiderio del perdono divino è uno sforzo cosciente per risolvere un conflitto edipico inconscio. E non è difficile ai giorni nostri incontrare persone che rifiutano la dottrina della nascita verginale, non per il fatto che “non sia scientifico” credere a un simile miracolo, ma perché promuove un’immagine passiva e servile della femminilità. Oppure l’idea della trascendenza divina sarà attaccata per il modo in cui rinforza la “gerarchizzazione” dei rapporti umani e per il modo in cui considera le altre specie.

La stessa attenzione l’hanno ricevuta le classiche formulazioni cristiane concernenti l’opera espiatrice di Cristo. In particolare, si sostiene che la storia di un Padre divino che punisce suo Figlio sulla croce favorisce un immaginario che promuove relazioni violente tra gli esseri umani. Ovviamente, quest’ultima critica è rivolta contro ciò che molti di noi considerano come un tema centrale dell’ortodossia biblica. È importante allora riflettere attentamente, almeno per due buone ragioni, su questo modo di analizzare i temi teologici.

Richard J. Mouw è l’attuale presidente del *Fuller Theological Seminary* (Stati Uniti). Questo articolo, apparso su *Books and Culture*, January/February 2001, è il testo di una conferenza tenuta da Mouw il 15 marzo 2000 al convegno *Christianity and Violence*, organizzato dal *Center for Applied Christian Ethics* del *Wheaton College*. Siamo grati a R.J. Mouw e alla redazione di *Books and Culture* per il permesso accordatoci di tradurre e pubblicare questo articolo.

Per prima cosa dobbiamo sapere che le cose che i critici dell'ortodossia cristiana sostengono di rinvenire nel "sottotesto" degli insegnamenti cristiani sono molto spesso delle cose sbagliate. Dobbiamo allora essere veramente preoccupati se, per esempio, stiamo realmente incoraggiando i poveri a restare nel loro squallore, o promuoviamo l'oppressione delle donne con il sostenere dei modelli di femminilità passiva. La stessa cosa vale per lo sfruttamento della natura. È una cosa sbagliata incoraggiare simili pratiche e dobbiamo impegnarci – anche decisamente – a scoprire ogni possibile connessione tra le dottrine cristiane e questi programmi di ingiustizia.

E, in secondo luogo, non si può negare che il concreto modo di atteggiarsi della Cristianità nei confronti di tali programmi non è senza macchia. I cristiani molto spesso si sono schierati dalla parte sbagliata su importanti problematiche morali. Dobbiamo riconoscere i nostri peccati davanti ai nostri critici e accertarci seriamente dei modi in cui abbiamo usato male gli insegnamenti cristiani. Come ha osservato una volta Jose Miguez Bonino a proposito della necessità che i cristiani valutino seriamente le accuse dei rivoluzionari latino-americani: non siamo responsabili davanti ai nostri critici secolari – solo il Signore è il nostro Giudice. Ma sebbene i nostri critici non possono giudicarci, dobbiamo permettere, alla presenza di quel Signore, che essi testimonino e presentino le loro accuse contro di noi¹.

La spiritualità della giusta guerra

Il bisogno di ascoltare attentamente i nostri critici è per me ancora più urgente per quanto concerne il rapporto di cristiani con il problema della violenza. Questo soggetto è stato costantemente presente nella mia carriera di studioso di etica. Il mio primo approccio ad esso fu influenzato dai dubbi interiori che avevo durante il periodo della guerra in Vietnam. E sebbene avessi sempre pensato che un autentico pacifismo potesse avere qualche attrazione morale, le mie convinzioni di fondo si formarono e si espressero in modo consistente all'interno della prospettiva della Giusta Guerra. Non fui però mai completamente soddisfatto di come molti teorici della Giusta Guerra si erano concentrati quasi esclusivamente sugli aspetti e sui processi della strategia militare, al punto da dimenticare quelli più generali della violenza e dei maltrattamenti al livello delle relazioni umane. Sono infatti convinto che sia particolarmente importante dare attenzione a temi di carattere morale, un'attenzione che diviene centrale quando pensiamo a che cosa significhi per noi affrontare le crisi presenti nella nostra cultura sempre più violenta.

Ho tratto regolare ispirazione su questi temi da Giovanni Calvino. Nel suo commento, nelle *Istituzioni*, all'uso della violenza militare, egli connette le considerazioni sulla Giusta Guerra a problemi spirituali sottostanti.

Quando i magistrati stanno pianificando azioni militari, dice Calvino:

“debbono evitare di dar corso, sia pure in forma minima, alla loro cupidigia. anzi, all’opposto, dovendo eseguire una condanna evitino l’ira, l’odio e una severità eccessiva, avendo, come afferma sant’Agostino, compassione (della comune natura) di colui che puniscono a causa dei suoi misfatti. E quando occorra prendere le armi contro un nemico, cioè contro briganti armati, non assumano l’iniziativa in modo frettoloso ma, anzi, quando si presenti l’occasione cerchino di evitare questo provvedimento se proprio non sono costretti da impellenti necessità. ... (e) non debbono lasciarsi trascinare da sentimenti particolaristici ma debbono essere animati da un senso di responsabilità per il bene pubblico; in caso contrario commettono abuso pericoloso della loro autorità, conferita non in vista di un vantaggio personale ma di un servizio reso agli altri”².

Calvino qui è chiaramente preoccupato per l’arroganza con la quale spesso i governanti affrontano i problemi della violenza militare. Egli sta dicendo che chiunque usa la forza deve impegnarsi in un attento processo di auto-esame. In termini semplici, dobbiamo aver presente la nostra propensione peccaminosa all’autoinganno e dobbiamo riflettere profondamente sull’umanità delle persone verso le quali sono diretti i nostri rimedi violenti. Calvino qui è abbastanza consapevole che a causa delle nostre nature depravate siamo inclini a fare esattamente l’opposto di ciò che ci proponiamo di fare: esaltiamo le nostre ragioni e svalutiamo l’umanità dei nostri nemici. Così, come correttivo spirituale, noi peccatori abbiamo bisogno di essere diligenti nel tenere presente le nostre colpe e, nello stesso tempo, nel ricordarci costantemente dell’umanità di coloro con i quali siamo in conflitto. Nello schema di Calvino potremmo dire che la dottrina della Giusta Guerra serve anche come strumento di formazione spirituale. In questo modo di guardare al tema della violenza ha una particolare importanza l’insegnamento cristiano sulla creazione di tutti gli esseri umani all’immagine di Dio. Questa è la base per l’insistenza calviniana sul fatto che i governanti devono “avere pietà della comune natura di colui la cui colpa stanno punendo”. Sant’Agostino, alla cui autorità Calvino si appella in questo punto, insiste ugualmente su questo elemento importante dell’antropologia teologica. Nella sua lettera a Marcellino, citata da Calvino, Agostino avverte i governanti intenti a punire coloro che fanno il male che, nella misura in cui conducono le loro azioni violente con “cuori depravati e distorti”, corrono il rischio di sconfiggere i loro nemici esterni ma di essere distrutti dal proprio “nemico interno”. Per evitare queste conseguenze, insiste Agostino, dobbiamo coltivare “quei sentimenti miti che ci allontanano dal restituire male per male”. Se riusciamo a fare questo,

allora “anche le stesse guerre non si farebbero senza quella benevolenza, tale che si provvederebbe più facilmente ai vinti in vista di una società pacificata nell’amore e nella giustizia”³. Va rilevato di nuovo che Agostino e Calvino, due importanti difensori della prospettiva della Giusta Guerra, stanno approfondendo importanti e intrinseci preproblemi spirituali. Ed è superfluo dire che queste questioni concenenti l’uso della violenza, si applicano a un campo morale e spirituale che va ben aldilà della condotta “ufficiale” degli eserciti e delle forze di polizia. Essi insistono sul fatto che non possiamo pensare moralmente all’uso appropriato della violenza senza pensare al genere di persone che siamo quando ricorriamo alla violenza. La loro preoccupazione pastorale può essere estesa al problema di quale sia il tipo di società in cui viviamo e di quale modello di interazione umana, come cristiani, vogliamo contribuire a modellare e a far nostro. Viviamo in una cultura nella quale i fiumi della violenza diventano sempre più profondi. E’ conveniente per noi esigere più controllo e regolamentazione nei confronti di coloro che possiamo facilmente identificare come delinquenti e violenti. Ma nessuna reale critica cristiana della nostra cultura violenta può ignorare il “nemico interiore”; siamo obbligati a sondare profondamente la violenza che risiede nelle nostre proprie anime, così come a riflettere compassionevolmente sull’umanità creata di coloro le cui azioni e attitudini troviamo facile giudicare.

Ma Calvino e Agostino sono anche conosciuti per la loro insistenza sul fatto che la sola, reale cura per la depravazione che ci affligge è costituita dalla personale appropriazione, mediante la potenza dello Spirito Santo, dell’opera espiatrice di Gesù Cristo. Così, essi danno per scontato che un’appropriata comprensione di ciò che l’espiazione significa servirà a tenere a freno la violenza, e a non rinforzare la tendenza verso l’azione violenta. Questa è l’ottica che io difenderò. Ma dobbiamo guardare attentamente alle accuse di coloro i quali pensano che un insegnamento come quello della teoria classica dell’espiazione è destinato a incentivare le attitudini e le azioni violente.

Non siamo responsabili davanti ai nostri critici secolari - solo il Signore è il nostro Giudice. Ma sebbene i nostri critici non possono giudicarci, dobbiamo permettere, alla presenza di quel Signore, che essi testimonino e presentino le loro prove contro di noi.

(José Miguez Bonino)

“Promuovere” la violenza?

Nessuno è stato più franco della femminista Joanne Carlson Brown nel rifiutare la dottrina cristiana dell'espiazione a causa di ciò che essa presumibilmente implicherebbe nelle relazioni umane. “Il cristianesimo – sostiene – è una teologia abusiva che glorifica la sofferenza”, e se la fede cristiana può essere trasformata in un motivo di genuina liberazione umana, allora “deve essere liberata da questa teologia. Dobbiamo smetterla con l'espiazione, con questa idea di un peccato cruento dal quale l'intera razza umana può essere liberata solamente per mezzo del sangue dell'agnello”. Il “Dio sanguinario” che di fatto “occupa l'intera tradizione cristiana” regna su un sistema massivamente patriarcale. “Non abbiamo bisogno di essere salvati con la morte di Gesù da qualche peccato originale. Abbiamo bisogno di essere liberati da un tale sistema patriarcale”⁴. Che cosa possiamo dire in difesa della dottrina dell'espiazione e in risposta a queste critiche? In che modo decidiamo se le classiche formulazioni cristiane dell'espiazione “promuovono” realmente la violenza e il maltrattamento? Quale test dobbiamo compiere per accertarci dell'accuratezza dell'accusa o della difesa contro di essa?

Bene, iniziamo con alcune risposte abbastanza semplici. Credo di avere un'idea sul come decidere se, per esempio, l'interpretazione Mennonita dell'espiazione promuova la violenza e il maltrattamento. Quando leggo i teologi mennoniti trovo che abitualmente essi comprendono l'espiazione in un modo che esclude esplicitamente ogni consenso alla violenza e al maltrattamento. In realtà, secondo loro, la Croce, è una immagine paradigmatica di non-violenza. Per comprendere adeguatamente l'opera espiatrice di Cristo bisogna rifiutare ogni connivenza pratica con la violenza e i maltrattamenti. Penso che allo stesso modo potrei anche rispondere adeguatamente all'interrogativo se le teologie dell'espiazione cattolico-romane promuovono violenza e maltrattamento. Per esempio, ho letto degli articoli di giornali sui cattolici nelle Filippine che durante la settimana santa si sono inchiodati alle croci. Questi a me paiono chiaramente degli atti di violenza e di maltrattamento autoinflitto. Inoltre essi sembrano anche direttamente legati ai modi in cui questi cattolici pensano l'opera espiatrice di Cristo. Naturalmente sò che tali pratiche non sono incoraggiate dai teologi cattolici. Ma penso che si potrebbe sostenere che nel cattolicesimo ci siano motivi che spingono i fedeli a tali atti, anche se questi ultimi rappresentano delle distorsioni di quei motivi. L'autocrocifissione, insieme per esempio alla valorizzazione delle stigmate, ha certamente più senso in un contesto influenzato dalla teologia cattolica di quanto possa valere in contesti luterani o quaccheri.

Ora io credo che molti cristiani evangelici non connettano in questi modi la loro comprensione dell'espiazione e aspetti di violenza e maltrattamento. Molti teologi evangelici abitualmente non dicono, alla maniera dei pensatori mennoniti, che a

causa di ciò che è accaduto sulla croce le nostre attitudini verso la violenza devono essere di una certa maniera. I padri dell'evangelismo poi non pensano che si debbano punire i propri corpi in un modo da imitare le sofferenze di Gesù sulla croce.

Mi rendo conto però che queste osservazioni piuttosto superficiali non provano ancora nulla. I miei amici mennoniti potrebbero insistere nel sostenere che la mia ottica riformata della croce ha qualche nesso con i temi della violenza e del maltrattamento. E' vero infatti, come ha sottolineato la teologia riformata tradizionale, che la transazione avvenuta alla croce esige necessariamente che Cristo sperimentasse la collera del Padre; il pensiero riformato afferma insistentemente che la violenza è un aspetto essenziale del sacrificio espiatore di Cristo - una insistenza che, potrebbero rilevare i miei amici - ha delle evidenti implicazioni sulla permissibilità dell'azione violenta. Ed ogni cattolico che conosce la storia delle attitudini popolari riformate - e, più generalmente, le attitudini dell'evangelismo popolare, a proposito di violenza - suggerirà giustamente che non è onesto contrapporre l'evangelismo culturalmente "alto" con il "basso" cattolicesimo. I cristiani evangelici spesso sono stati attivamente violenti, con una violenza influenzata ovviamente da motivi teologici.

Queste sono risposte appropriate. E' certamente vero che il modo evangelico di comprendere l'opera della croce ha implicazioni per le nostre prospettive sulla violenza e che l'evangelismo popolare ha spesso incoraggiato pratiche violente che erano influenzate dal modo di pensare al rapporto tra Dio e l'umanità. Vorrei suggerire, comunque, che da queste concessioni non deriva il fatto che l'interpretazione evangelica dell'espiazione promuova la violenza e il maltrattamento. Lasciatemi spiegare questa tesi con il focalizzare brevemente le attitudini violente che spesso vengono associate alla mia tradizione calvinista. I calvinisti spesso non sono stati delle persone molto piacevoli. Sono stati a volte intolleranti, hanno adottato attitudini offensive e azioni violente nei confronti di coloro con i quali non erano d'accordo. Il culmine raggiunto dal Calvinismo nel crudele trattamento riservato agli anabattisti è a questo riguardo un caso ovvio. Dobbiamo anche segnalare e riconoscere le pratiche ingiuste nel contesto familiare. I mariti e i padri calvinisti sono stati spesso indicibilmente crudeli con le proprie mogli e figlie - questo fatto è stato ben documentato, per esempio, in una ricerca empirica sul tema commissionata diversi anni fa dalla *Christian Reformed Church*⁶. Ciò nonostante è importante chiedersi se queste pratiche erano in qualche modo "promosse" dalla comprensione riformata dell'espiazione. Sarebbe interessante scoprire per esempio se i padri e i mariti *Old Amish* abusavano spesso delle proprie mogli e maltrattavano le figlie. Se così fosse, dovremmo considerare la possibilità che le pratiche ingiuste si verificano in culture influenzate teologicamente indipendentemente però da ciò che queste

culture insegnano sull'espiazione. Sia chiaro: non sto negando che le forme calviniste di violenza e maltrattamento non fossero legate a motivi teologici. Al contrario, è chiaro che le influenze teologiche sono all'opera nella cattiveria calvinista. Ma non sono incline a cercare quelle influenze nel campo della teologia dell'espiazione. La mia idea è che le attitudini verso la violenza e il maltrattamento, nel Calvinismo popolare, siano meno da cercare nell'ottica di ciò che è accaduto sulla croce; al contrario di quanto hanno a che fare con una più generale immagine di un Dio che è stato spesso sentito come una autorità divina molto "distante", che è fondamentale e immutabilmente arrabbiato, da tutta l'eternità, con un sottogruppo identificabile della razza umana. Per esempio, quando parlando della teoria della Giusta Guerra, mi è capitato di citare il passaggio di Calvino, ho spesso rilevato una perplessità negli studenti di tradizione riformata. Quanto si lega questa enfasi con altre importanti dottrine calviniste? Non insegna forse Calvino che la razza

**Nessuna reale critica
cristiana alla nostra
cultura violenta può
ignorare il
"nemico interiore": ...**

umana è divisa in due classi, eletti e reprob? E le persone che non sono salvate non sono forse oggetto della collera di Dio? Perché allora dobbiamo essere così impegnati ad "avere pietà della natura comune" che con loro condividiamo dal momento che Dio li guarda con la piena coscienza dei diversi e non identici destini che tocca ai due gruppi? All'interno della tradizione riformata ci sono almeno due risposte a que-

sti quesiti. Una consiste nel rilevare il semplice fatto che non siamo Dio. Non agiamo con la chiara consapevolezza di chi sono realmente gli eletti e i reprob - il che significa che dobbiamo avere la coscienza della nostra finitudine. La vendetta è un fatto che appartiene al Signore. Il nostro compito è di trattare anche gli apparenti reprob come membri potenziali del popolo eletto di Dio. Una risposta ancor più fondamentale consiste comunque nel sottolineare che Dio ha rivelato che egli continua a considerare valida l'umanità creata, anche in persone che non hanno un destino celeste. Le direttive etiche di Dio per noi non fanno una distinzione netta tra il come trattare i salvati e come interagire con coloro che non sono salvati. Questo è ciò che Calvino sta dicendo quando insiste che anche nel rapporto con i nostri nemici dobbiamo "avere pietà della comune natura" che condividiamo con loro. E' a causa di questa convinzione sul valore morale della creazione che Calvino, ed altri difensori della teoria della Giusta Guerra, hanno sostenuto che la violenza è permessa solo all'interno di limiti morali chiaramente definiti. Come hanno argomentato John Howard Yoder ed altri, la tesi sulla Giusta Guerra è nata non nel dibattito con i pacifisti ma dal desiderio di porre delle restrizioni morali all'uso

della violenza e allo sfrenato militarismo delle culture pagane – ed io sono convinto che la versione riformata della tesi rientra in questa spiegazione⁶. E' interessante vedere come queste restrizioni morali si applicano al fenomeno della violenza domestica. Il consiglio di Calvino ai magistrati – che abbiamo citato sopra – può infatti essere rivolto anche ai genitori, ai mariti e ai fratelli. Anche nelle nostre relazioni familiari non dobbiamo “essere trasportati dall'ira avventata, o essere preda dell'odio, o ardere di una severità implacabile”; anche qui - nelle relazioni con i nostri cari – dovremmo coltivare la “pietà in ragione dell'unica natura umana” verso la quale potremmo essere tentati di aggredire, sia fisicamente che verbalmente. E' anche interessante pensare a come la nozione di restrizione morale della violenza si applichi alla stessa espiazione. Nella misura in cui la transazione che ebbe luogo sulla croce contiene qualche elemento di violenza, dobbiamo aspettarci che anch'essa sia inquadrata nei limiti morali espressi da queste linee guida.

Così, nel mandare Gesù sulla croce, Dio si impegna in un rimedio da “ultima spiaggia” nei confronti della devastazione provocata dalla depravazione umana; la punizione è proporzionata al fine che si vuole ottenere. Inoltre, Dio non è stato mosso dal tipo di passioni illecite contro le quali Calvino mette in guardia. Non

.... siamo obbligati a sondare profondamente la violenza che risiede nelle nostre proprie anime, così come a riflettere compassionevolmente sull'umanità creata di coloro le cui azioni e attitudini troviamo facile giudicare.

sembra esserci niente qui che “promuoverebbe” il genere di comportamento ingiusto e gratuito che è associato alla violenza domestica. L'importante enfasi posta dalla teologia classica sull'«una volta per sempre» dell'opera espiatrice di Cristo deve anche essere considerata nel nostro tentativo di esplorare i possibili legami tra la teoria dell'espiazione e le nostre forme di violenza. La mia idea è che come regola generale i cristiani riformati, in particolare, non sono stati molto attratti dal tipo di spiritualità o di etica influenzata dalla *imitatio-Christi*. Questo dato sembra vero in rapporto a ogni nozione di precipua imitazione dell'opera della croce. L'approccio Calvinista sta in questo caso in forte contrasto con gli esempi mennoniti o cattolici che ho citato precedentemente. I calvinisti non sono inclini a vedere gli elementi dell'impotenza che si evincono nell'opera espiatrice di Cristo come cose da imitare. Il tema dell' «una volta per sempre», nella comprensione riformata dell'espiazione penso che abbia come corollario quello dell'inimitabilità etica; dunque, ammesso ci fosse stato sulla croce un elemento violento che se riprodotto nelle relazioni

umane, sarebbe altamente ingiusto, non c'è ragione di pensare ai calvinisti come a persone pronte a seguire quella possibilità imitativa. Quando i calvinisti sono stati ingiusti, penso, l'eventuale spunto teologico che li ha motivati deriva da qualche altra area del pensiero riformato e non dalla comprensione dell'espiazione.

La sofferenza di Cristo

Ma dobbiamo analizzare con più profondità alcuni di questi argomenti e chiederci: come affrontiamo i temi apparentemente violenti e ingiusti che troviamo nell'immagine dell'espiazione in cui sono preminenti le nozioni di collera e di soddisfazione divina? Una tale immagine non indica che la punizione era un elemento essenziale nell'opera espiatrice di Cristo? Prendete per esempio le formulazioni del Catechismo di Heidelberg del sedicesimo secolo. Le esigenze della giustizia divina sono tali, afferma il catechismo, "che il peccato, commesso contro la maestà di Dio, sia anche punito con estrema, cioè con eterna punizione, sia del corpo che dell'anima". Ma – continua – poiché noi uomini – "accresciamo quotidianamente la nostra colpa" non possiamo soddisfare queste esigenze con i nostri sforzi, per non dir niente dell'ipotesi che altri portino il peso della collera divina al posto nostro. Ciò potrebbe essere compiuto solamente dal Signore Gesù, il Dio incarnato, il quale "per la potenza della sua divinità" fu in grado di "portare, nella sua umanità, il peso della collera di Dio, e così ottenere e restituire a noi la giustizia e la vita"⁷.

Riassumiamo: una punizione inflitta sul corpo e sull'anima è un elemento importante della soluzione divina del peccato – e questo è un fatto che certamente sembra contenere della violenza divina. Io personalmente condivido questa formulazione del Catechismo di Heidelberg, altri però possono cercare di evitare le difficoltà optando per altre spiegazioni che si trovano nella storia della teoria dell'espiazione. Ma anche così, vale a dire con l'abbracciare semplicemente una delle teorie più "soff" dell'espiazione, non si riesce ad evitare il tipo di critiche rivolte da Johanne Carlosn Brown. Afferma infatti la Brown che tutte le versioni della teoria espiatrice – non solo quella della "soddisfazione", che io condivido, ma anche quelle elaborate per esempio nei termini del "*Christus Victor*" o dell'"influenza morale" glorificano la sofferenza e la mortificazione. Secondo la Brown, la teoria dell'espiazione come tale, rende la sofferenza di Cristo un mezzo necessario per la nostra salvezza dal peccato, e da qui la sofferenza dei seguaci di Cristo diviene raccomandata. Non importa come spieghiamo il significato redentivo della morte di Cristo, dice la Brown, siamo ancora dentro "la stessa risposta al problema: come interpreterò e risponderò alla sofferenza che incontro nella mia vita?" La sola risposta è: resistendo pazientemente; la sofferenza porterà a una vita migliore"⁸.

Un utile argomento per rispondere alla Brown è stato avanzato da Margo Houts la quale contesta le tesi della Brown sottolineando l'importante distinzione tra sofferenza redentrice e sofferenza masochista. La Houts usa questa distinzione per dimostrare che il rifiuto della Brown della "sofferenza in se" la lascia in una posizione che esclude proprio ciò, che nell'insegnamento biblico, è la chiave per la distruzione dei legami patriarcali, vale a dire la vittoria di Gesù sulle potenze mediante la sua morte e resurrezione".⁹ Ancora, la Brown ha ragione nell'insistere che tutte le teorie dell'espiazione esigono un Salvatore sofferente. La teologia della soddisfazione potrebbe comunque apparire come un caso speciale a causa della sua insistenza sul fatto che la sofferenza di Cristo sulla croce fu in qualche senso inflitta direttamente dal Padre. Ma – e qui dobbiamo tenere in mente l'affermazione della Brown – una volta ammesso che la sofferenza di Cristo era necessaria per la nostra redenzione, nasce il problema, per le altre interpretazioni, di chiarire il perché Dio avrebbe voluto, indirettamente, la sofferenza di suo Figlio. Per esempio, la teoria del "*Christus Victor*" vede i principati e le potenze demoniache nell'atto di infliggere violenza su Gesù – questa è una transazione che Dio accetta al fine di mostrare l'incapacità da parte di quelle potenze di distruggere Gesù, visto che egli risorse dalla tomba anche dopo che quelle potenze avevano scatenato tutta la loro furia su di lui. La teoria dell' "influenza morale", d'altro canto, enfatizza il modo in cui Gesù subì violenza da parte degli uomini – ed indica il significato redentivo di quella sofferenza nel modo in cui Gesù altruisticamente perdonò i suoi nemici. Così, mentre la teoria della soddisfazione può essere la sola a vedere Gesù che in qualche modo sperimenta direttamente la collera del Padre, tutte le altre interpretazioni vedono Gesù assumere la sofferenza su di se nell'intento di compiere una missione redentrice pianificata divinamente.

Ma è giunto il momento di concentrarci maggiormente sulla terminologia che usiamo per descrivere l'espiazione. Ho detto che la teoria della soddisfazione sembra esigere una forma di violenza che il Padre infligge sul Figlio. Strettamente parlando comunque, i teologi che sostengono l'ottica soddisfattrice dell'espiazione, abitualmente non usano la parola "violenza". La terminologia standard per descrivere ciò che Cristo ha subito sulla croce è punizione e collera. Come comprendiamo il concetto che Cristo sperimentò la collera di Dio, soffrendo al nostro posto? Questo è un argomento molto vasto, e qui posso solo segnalare brevemente, come piste utili da seguire, alcuni punti che mi colpiscono.

L'esperienza della collera

Quando i critici contemporanei accusano la teoria della soddisfazione come una rappresentazione del "maltrattamento infantile divino", essi assumono un'immagi-

ne di Dio Padre che in qualche modo infligge direttamente il dolore a suo Figlio. Le descrizioni reali date della natura della sofferenza di Cristo nella teologia della soddisfazione, comunque, non si concentrano sul dolore fisico che egli sperimentò alla croce come la forma primaria della transazione redentrice. Jan Rohls enfatizza questo fatto nel suo recente studio delle Confessioni Riformate. Nel Catechismo di Ginevra, osserva Rohls. La “sostituzione di Cristo al nostro posto non si trova nel fatto che egli morì per noi”, ma nel fatto che egli “fu condannato alla morte”. La cosa importante è che “Cristo ha preso su di sé la maledizione che gravava sugli esseri umani”, che sperimentò “una morte maledetta”. Così la dichiarazione del Catechismo di Ginevra afferma che egli fu “appeso a un palo per portare la nostra maledizione su di sé e così liberarci (Gal. 3,13)”. Grazie al suo essere condannato da un “giudice terrestre”, noi siamo “liberati davanti al trono del Giudice celeste”¹⁰. Qui la sofferenza di Cristo consiste nel modo in cui il suo essere condannato a morte da Pilato conta anche come una condanna da parte di Dio Padre. Il fattore essenziale è costituito dalla qualità della sua sofferenza fisica, la sua esperienza di innocente – di unico Innocente – della maledicibilità di tutti coloro al posto dei quali è stato condannato. Questa nozione della condizione di maledetti è trattata più ampiamente nel Catechismo di Heidelberg. Nella spiegazione del Credo Apostolico il Catechismo si chiede che cosa significa dire che Cristo ha sofferto. La risposta inizia in questo modo: “Che tutto il tempo in cui visse sulla terra ma specialmente alla fine della sua vita, egli prese su di sé, nel suo corpo e nella sua anima, la collera di Dio contro il peccato dell’intera razza umana”¹¹. E in un altro punto i compilatori del Catechismo spiegano il modo in cui Cristo soffrì i dolori dell’inferno al nostro posto, riferendosi all’inesprimibile angoscia, ai dolori, e ai terrori che soffrì nella sua anima sulla croce ma anche prima”¹². Ciò che è interessante per i nostri scopi è il fatto che queste formulazioni sottolineano che il modo in cui Cristo sopportò “in modo speciale” la collera divina alla fine della sua vita è tuttavia continuo con la sua esperienza di quella collera sia “nel corpo che nell’anima”, sia “sulla croce che prima”. Questo fatto richiama un tema importante del ministero sacrificale di Cristo che si trova nella epistola agli Ebrei, la fonte biblica primaria per la teoria della soddisfazione: “Nei giorni della sua carne con alte grida e con lacrime egli offrì preghiere e suppliche a colui che poteva salvarlo dalla morte ... imparò l’ubbidienza *dalle cose che soffrì*” (Eb. 5,7-8).

Tutto questo sembra implicare chiaramente che Gesù stesse già sperimentando la collera del Padre fin dalla sua infanzia, dagli anni dell’adolescenza e durante il suo ministero terrestre. Eppure non è facile pensare a questi stadi della sua vita come a momenti in cui era direttamente punito dal Padre. Queste formulazioni, allora, situano il significato redentivo della sofferenza di Cristo non tanto nel dolore che si

può pensare fosse inflitto direttamente su di lui dal Padre, ma piuttosto nella sua profonda esperienza, in quanto innocente, della maledizione dell'abbandono da parte di Dio a beneficio di coloro che meritavano quell'abbandono. Così, la grande e significativa agonia redentrice che sperimentò sulla croce, in quest'ottica, non è rappresentata dal momento in cui egli ansimò di dolore per i chiodi che penetravano nella sua carne, o quando implorò che fosse placata la sua sete, o quando ascoltò le ingiurie dei presenti, ma quando gridò con grande disperazione, "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (Mc. 15,34). C'è una buona ragione per indicare questo abbandono come il cuore dell'esperienza della collera di Dio che Cristo sperimentò al nostro posto. Nella sua sofferenza redentiva Cristo sperimentò le agonie dell'inferno che noi meritiamo come peccatori. Se noi comprendessimo l'inferno come l'azione attiva di Dio di infliggere violenza sulle persone peccatrici allora sarebbe importante per Cristo assumere quel genere di violenza al nostro posto. Ma se comprendiamo l'inferno – come penso sia teologicamente appropriato – come uno stato di radicale separazione da Dio, allora non era necessario che Cristo fosse attivamente punito dal Padre; piuttosto che egli sperimentasse qualcosa di peggio. E' una cosa terribile essere puniti con violenza da qualcuno che è capace di amarci ma che invece ci si rivolge con ira. Ma è anche peggio aver così provocato la collera di quella persona che ella semplicemente si allontana da noi e si separa. Questo è il diabolico abbandono che Cristo sperimentò quando fu appeso, come nostro sostituto, sul Calvario.

Questo modo di guardare a ciò che è stato tradizionalmente visto come la sostituzione penale nell'opera di Cristo ha un'importante implicazione per la nostra attuale discussione sulla violenza. Se l'abbandono, l'esperienza della maledizione, è ciò che in profondità costituisce il significato redentivo dell'opera sostitutiva di Cristo, allora c'è qualche cosa di importante della sofferenza di Cristo che non può essere imitato, cioè, l'esperienza dell'abbandono da parte di Dio. Certo, noi cristiani possiamo essere chiamati a soffrire nel nome di Cristo. Penso che John Howard Yoder avesse ragione quando sosteneva in *The politics of Jesus*, che il solo senso in cui il Nuovo Testamento ci chiama ad imitare Gesù è quello di imitarlo nella sua sofferenza. Ma penso anche che egli abbia esagerato nella sua tesi: "Solo in un punto – scriveva infatti Yoder – solo a proposito di un tema, Gesù è il nostro esempio in maniera consistente e universale: nella sua croce"¹³. Il punto importante che Yoder stava rilevando è che non c'è nelle Scritture la libertà di porsi una domanda del tipo: "Che cosa avrebbe fatto Gesù"; non è cioè appropriato per noi chiedersi "che cosa farebbe Gesù?" quando per esempio abbiamo di fronte, in un meeting religioso dove nessuno si è preoccupato di preparare un pranzo, 5000 persone che hanno fame, o quando ci troviamo su una spiaggia e vediamo alcuni amici in una barca in

mezzo al lago e ci chiediamo come potremmo fare per raggiungerli non potendo nuotare, né avendo un'altra barca a disposizione. Ma il fatto che, anche nella chiara chiamata ad imitare le sofferenze di Cristo, ci sia un elemento che non possiamo imitare mi rende un po' perplesso di fronte all'insistenza di Yoder secondo la quale il Nuovo Testamento ci invita ad imitare l'opera della croce "consistentemente e universalmente"¹⁴.

L'importante enfasi posta dalla teologia classica sull'«una volta per sempre» del carattere dell'opera espiatrice di Cristo deve anche essere considerata nel nostro tentativo di esplorare i possibili legami tra la teoria dell'espiazione e le nostre forme di violenza.

Oscar Cullmann iniziò il suo stupendo saggio sulla concezione greca e biblica della vita ultraterrena con un netto contrasto tra la morte di Socrate e la morte di Gesù¹⁵. Dopo una serena discussione con i suoi amici, Socrate prese il veleno con una apparente e volenterosa anticipazione della separazione tra la sua anima e il suo corpo. Gesù, al contrario, sudò lacrime di sangue nel Getsemani quando chiedeva al Padre di permettere che la coppa della sofferenza passasse lontana da lui. E poi, alla croce,

gridò per il dolore dell'abbandono di Dio. Cullmann giustamente spiega questo contrasto rilevando le differenze tra la comprensione platonica e quella cristiana del peccato e della morte. Molti dei miei amici cristiani, tuttavia, hanno concepito la propria morte più nello spirito di Socrate che di Gesù. E questo va bene.

Non dobbiamo, penso, imitare l'approccio di Gesù nel morire. La sua sofferenza è, in modi significativi, inimitabile, in quanto egli prese su di sé la collera delle nostre esistenze maledette proprio perché non avessimo a soffrire della stessa collera. Ed è importante enfatizzare questo fatto nei confronti degli esempi fatti da coloro che sono preoccupati che, la descrizione biblica dell'opera espiatrice di Cristo, possa incoraggiare per esempio le donne a pensare che devono sopportare pazientemente le violenze dei mariti. In tali casi, la considerazione più fondamentale per una donna è che Cristo ha sofferto l'abbandono e il maltrattamento al posto suo e che lei non ha bisogno di sopportare quelle esperienze per piacere a Dio.

L'opera divina

Nel suo affascinante studio che illustra in che modo i rituali delle religioni antiche fossero motivati dal desiderio di risolvere il problema della violenza, René Girard ha chiarito come sia impensabile che qualsiasi essere umano intelligente possa oggi

credere nell'efficacia reale dei sacrifici religiosi. Ma Girard insiste sul fatto che questi "primitivi" erano sotto l'influenza di qualcosa che noi non siamo stati capaci di conservare nelle nostre più sofisticate prospettive sulla realtà. Nel sacrificio rituale, spiega Girard, "offrivano" la loro "malvagia violenza" agli dei perché essi potessero trasformarla in "stabilità e fecondità". Mentre noi oggi non possiamo entrare in questa visione del mondo, dice Girard, d'altro canto se scegliamo di ignorare il suo potere "mitico", "persisteremo - semplicemente - nel non far caso al potere che la violenza ha nelle nostre società umane"¹⁶. Quelli di noi che credono nel sacrificio sostitutivo di Cristo non sono certamente obbligati a sottoscrivere a tutto ciò che è associato con le pratiche "primitive" descritte da Girard. Ma possiamo pensare quelle pratiche come qualcosa che in qualche modo profondo guardava all'unico vero Sacrificio che si è verificato al Calvario.

Il problema della violenza umana può essere risolto solo grazie al fatto che la nostra violenza è stata assunta nella vita del Dio trino per essere là trasformata in qualcosa di buono che poi è dato a noi come un dono. Un modo di rappresentare tutto ciò lo si trova nel concetto di potere. Nello schema biblico il potere non è intrinsecamente malvagio. La sua malvagità assume le forme della violenza e della coercizione manipolativa a causa dalla nostra peccaminosità. Queste forme furono evidenti nello scenario del Calvario, quando il Figlio di Dio sanguinò e morì per salvarci dalla rovina che pendeva su di noi. Ma, dopo aver sofferto le ferite inflitte da questo tipo di potere, il Cristo risorto rende disponibile per noi un nuovo genere di potere, il potere dell'amore che riconcilia: "voi riceverete potenza" dice ai suoi discepoli poco prima di ascendere al cielo, "quando lo Spirito Santo verrà su di voi; e sarete miei testimoni" (Atti 1:8). E' importante sottolineare che l'opera della croce che trasforma il potere malvagio in potere positivo è essa stessa un atto completo del Dio trino. John Stott giustamente ci mette in guardia dall'adottare un'immagine dell'espiazione in cui il Figlio è una vittima di un Padre che è nello stesso tempo "un orco spietato la cui collera è stata placata". Dice Stott: "Entrambi, Dio e Cristo, furono soggetti non oggetto, che assumono insieme l'iniziativa di salvare i peccatori. Qualunque cosa è accaduta sulla croce, in termini di Dio-che-abbandona, fu volontariamente accettata da entrambi nello stesso santo amore che ha reso necessaria l'espiazione". Mentre le parole "soddisfazione" e "sostituzione" non devono mai essere abbandonate, argomenta Stott, dobbiamo essere anche molto chiari sul fatto che "l'evangelo biblico dell'espiazione è rappresentato dal fatto che Dio soddisfa se stesso sostituendo se stesso al nostro posto"¹⁷. La potenza che rende possibile per noi trovare un nuovo genere di unità riconciliata ci è resa disponibile a partire dall'unità della divinità. Ciò naturalmente ci fa riflettere. Lo stesso Dio che versò la collera divina è lo stesso Dio che sperimentò il dolore dell'abbandono divino.

Dio, nell'unità dell'essere divino, è sia colui che subisce e sia colui che considera quella punizione come la soddisfazione delle esigenze della giustizia eterna. Le bellissime parole di Charles Wesley sottolineano il mistero di questa divina inclinazione all'unità:

Stupendo amore! Com'è possibile che Tu, Dio mio, moristi per me?

Nella morte sulla croce, Dio prese su di se anche i nostri impulsi violenti, assorbendoli misteriosamente nel suo essere al fine di trasformarli nella potenza dell'amore che riconcilia; a quel punto egli restituisce questo amore a noi come un dono di grazia sovrana. Una delle più profonde ma difficili lezioni insegnatemi dal mio predecessore al *Fuller Theological Seminary*, lo scomparso David Allan Hubbard, è questa: i leaders non infliggono dolore, essi lo portano. Questa è una lezione che, così come vedo le cose, è illustrata nella maniera più profonda nell'opera espiatrice del Figlio di Dio. Nell'incarnazione vediamo un esempio di ciò che James MacGregor Burns definisce "leadership che trasforma" dove un leader impegna i suoi seguaci in modo tale che entrambi, leader e seguaci, siano mutati dalla comune esperienza¹⁸. Quando Dio si è avvicinato a noi in Gesù Cristo, in realtà Egli ci ha impegnati in un modo in cui Egli stesso fu profondamente toccato dal prendere su di se le nostre fragilità e le nostre tentazioni. Questa trasformazione include anche il fatto che lui si è reso a noi intimamente familiare avvicinandosi in modo più completo alla nostra condizione di peccatori, alla nostra propensione ad essere intrappolati in reti di violenza. Anche qui la nostra sola speranza è che: "egli è stato trafitto a causa delle nostre trasgressioni, stroncato a causa delle nostre iniquità; il castigo per cui abbiamo pace, è caduto su di lui e mediante le sue lividure noi siamo stati guariti" (Isaia 53,5).

Così, la grande e significativa agonia redentrice che Cristo sperimentò sulla croce, non è rappresentata dal momento in cui egli ansimò di dolore per i chiodi che penetravano nella sua carne, o quando implorò che fosse placata la sua sete, o quando ascoltò le ingiurie degli astanti, ma quando gridò con grande disperazione, "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"

NOTE

1) J. M. Bonino, *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution*, Eerdmans, Grand Rapids, 1976, p. 58.

2) Giovanni Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, IV, XX, 12, a cura di G. Tourn, UTET, Torino, 1971, Vol. II pp. 1727-1728. Nella parentesi, una aggiunta che si trova nella traduzione inglese: “*Let them also (as Augustine says) have pity on the common nature in the one whose special fault they are punishing*”, J. Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 2 vols., trans F. Lewis Battle, ed. J. T. McNell, Library of Christian Classics, vols. 20-21, Westminster, 1060.

3) Sant’Agostino, *Le lettere*, Vol. II, Città Nuova, Roma, 1971, pp. 171-194.

4) J. Carlson Brown, *Divine Child Abuse*, in “Daughters of Sarah”, Vol. 18, n. 3, Summer 1992, p. 28.

5) Report of the Committee to Study Physical, Emotional and Sexual Abuse, *The Agenda for Synod 1992 of the Christian Reformed Church in North America*, CRC Publications, 1992, pp. 313-358.

6) J. H. Yoder, *A Consistent Alternative Within the Just War Family*, in “Faith and Philosophy”, Vol. 2, N. 2, Avril, 1985, p. 112.

7) *The Heidelberg Catechism*, Questions and Answers 12-18, in ed. P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, with a History and Critical Notes, Vol. 3, Baker, 1996, pp. 311-313

8) J.C. Brown, *Divine Child Abuse*, *cit.*, p. 27.

9) M. Houts, *Atonement and Abuse: An Alternative View*, in “Daughters of Sarah, Vol. 18, n. 3, Summer 1992, pp. 30-31.

10) J. Rohls, *Reformed Confessions: Theology from Zurich to Barmen*, trad. J. Hoffmeyer, Columbia Series in Reformed Theology, Westminster, John Knox Press, 1998, pp. 95-96.

11) *Heidelberg Catechism, Question and Answers*, *cit.* 37, p. 319.

12) *Ibid*, 44, p. 321

13) J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids, 1972, p. 97.

14) Ho discusso dettagliatamente le tesi di Yoder nel mio *Politics and Biblical Drama*, Eerdmans, Grand Rapids, 1976, pp. 98-116.

15) O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead: The Witness of the New Testament*, Reprinted in T. Penelhum, ed. *Immortality*, Wadsworth, 1973, pp. 60-63. Trad it. *Immortalità dell'anima o resurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo testamento*, Paideia, Brescia, 1986.

16) R. Girard, *Violence and the Sacred*, trans. P. Gregory, Johns Hopkins Univ. Press., 1977, pp.258-269.

17) J. R.W. Stott, *The Cross of Christ*, InterVarsity Press, Leicester, 1986, trad. it. M. Fanelli, M.L. Ciccone, J.R.W. Stott, *La croce di Cristo*, Roma, Chieti, 2001, pp. 203; 215.

18) J. MacGregor Burns, *Leadership*, Harper & Row, 1978, p. 20

I leaders non infliggono dolore, lo portano.

Storie ecclesiastiche

Giancarlo Rinaldi

Eusebio di Cesarea,
Storia ecclesiastica, voll. 1 e 2,
Roma 2001,
Editrice Città Nuova,
pp. 320, 302, L. 38.000
L. 35.000

Eusebio di Cesarea non è soltanto il “padre” della storiografia ecclesiastica, ma anche il testimone eloquente di quell'epoca di passaggio che fu l'età costantiniana. Nel giro di pochi anni la comunità cristiana passò dai rigori dell' «era dei martiri» ai favori di Costantino che avviò il processo di cristianizzazione *de jure* dell'impero romano.

La *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea è articolata in dieci libri che trattano il periodo dalla fondazione della chiesa alla vittoria di Costantino su Licinio nel 324. Essa non appare pervasa da una robusta interpretazione storiografica ma costituisce piuttosto una vasta raccolta di documenti e materiali che sarebbero andati altrimenti perduti. I documenti riprodotti da Eusebio provengono prevalentemente dalla grande biblioteca cristiana di Cesarea che era stata fondata da Origene quando costui, andato via dalla sua Alessandria, si era stabilito colà. Allievo di Origene e custode della biblioteca di cesarea era stato Panfilo il quale, a sua volta, sarà maestro di Eusebio.

La narrazione è caratterizzata da finalità apologetiche: la vittoria della chiesa sullo stato pagano, avvenuta in conformità ad un disegno provvidenziale, è prova della sua origine divina. Al fine di comprovare questa tesi, i principali filoni di interesse dell'autore appaiono i seguenti: a) tramandare, in corrispondenza con la cronologia degli imperatori romani, le liste episcopali delle principali comunità con particolare attenzione a quelle di Alessandria, Roma, Antiochia e Gerusalemme; b) ricordare i principali scrittori cristiani e le loro opere; c) denunciare gli eretici più perniciosi; d) far presente il castigo occorso ai giudei a causa della loro incredulità; e) immortalare il ricordo delle principali persecuzioni e dei più illustri martiri della fede.

Eusebio fu, inoltre, ben consapevole dell'importanza normativa che il testo biblico rivestiva per i credenti; pertanto sono diffuse nella sua narrazione alcune digressioni tendenti a definire la consistenza del canone biblico: per l'Antico testamento si invoca l'autorità della sinagoga ed il canone 'stretto' da questa adottato,

Giancarlo Rinaldi insegna Storia del Cristianesimo presso l'Università Federico II di Napoli

per il Nuovo ci si preoccupa di collegare l'origine di questi scritti al magistero stesso degli apostoli.

L'opera ha una genesi piuttosto complessa: essa comparve in sette libri ancor prima della persecuzione di Diocleziano del 303; i fatti di importanza epocale che si susseguirono fino al trionfo di Costantino costrinsero però l'autore ad integrazioni ed aggiunte fino a giungere alla stesura a noi pervenuta.

Il lettore italiano disponeva della utile traduzione del sacerdote cattolico Giuseppe De Tron che vide la luce nel 1964 a cura della editrice Desclée. Il volume rivelava ulteriormente la sua preziosità in quanto corredato dal testo greco. Soltanto la traduzione in italiano offrivano, invece, i lavori di F. Maspero ed M. Ceva (Milano 1979) e, successivamente, di L. Tescaroli (Roma 199). L'opera che qui presentiamo viene introdotta accuratamente da Franço Migliore ed appare come il lavoro di traduzione dello stesso (libri V - VII, di Salvatore Borzi (libri I - IV) e di Giovanni Lo Castro (libri VIII - X). La collana è quella molto nota dei "Testi patristici" della Città Nuova, la cui ampia diffusione dimostra, ove mai ve ne fosse ancora bisogno, del gran risveglio degli studi patristici nell'Italia di questi decenni, non solo presso gli studiosi, ma anche presso un più ampio pubblico.

La letteratura patristica fu valorizzata dagli evangelici italiani nel periodo immediatamente successivo all'unità. Basti pensare ai trattati del De Sanctis, per citare un solo nome, ad all'importanza che l'argomentazione patristica vi rivestiva specialmente nell'ambito della controversia con il cattolicesimo romano. Poi influenze teologiche diverse prevalsero con esiti diversificati. Temo che oggi vi siano ancora alcuni evngelici per i quali lo studio del cristianesimo antico viene di fatto a coincidere con la testimonianza del cammino della Chiesa verso lo smarrimento della iniziale identità evangelica ed uno stato di secolarizzazione. Per esempio per alcuni pentecostali il montanismo rappresenta ancora un movimento di risveglio che intende recuperare la glossolalia, contro una chiesa già secolarizzata nel II secolo d.C. D'altro canto la riflessione teologica delle "chiese evangeliche storiche", dispiegata in una ingente ed acuta produzione di attività di ricerca, di didattica ed editoriale, sembra non aver ancora valorizzato la centralità della testimonianza patristica e l'imprescindibilità dello studio del cristianesimo antico per definire e nutrire l'identità del credente. Anche per queste riflessioni auguriamo alla *Storia ecclesiastica* di Eusebio una buona circolazione in casa nostra! Notiamo con piacere come alcuni (gravi) errori di traduzione del Del Ton non trovino posto nell'opera che presentiamo. Forse più che di errori si dovrebbe parlare di condizionamenti confessionali sulla resa linguistica. In ogni caso non era esatto tradurre "vescovi di Roma" con "Pontefici Romani" in 3,34, con riferimento a una realtà di età traianea, quando cioè il "Pontefice" era l'imperatore stesso in quanto capo dei collegi sacerdotali pagani.

Così pure nelle esatte traduzioni di Città Nuova, a proposito dei presbiteri, in quanto ministri di culto cristiano, non si parla più di “preti”, come ancora Del Tron traduceva in 7,11,24; 7,28,1; 7,30,2.10.12, o addirittura di “sacerdoti”, come lo stesso vocabolo *presbyteroi* veniva tradotto in 7,7,2 e 7,11,26.

Dunque formuliamo l’auspicio che lo studio del cristianesimo antico venga condotto sulla base di una conoscenza accurata delle fonti primarie e, tra queste, della *Storia* di Eusebio. Un auspicio particolarmente opportuno oggi, quando una produzione forse eccessiva di contributi esasperatamente specialistici bombardano il lettore rischiando di distrarlo dalla centralità della fonte primaria.

Conoscendo l’alacrità della Editrice Città Nuova ed il suo impegno di alta divulgazione, vorrei anche auspicare la comparsa della traduzione in lingua italiana delle *Storie ecclesiastiche* composte dai due grandi continuatori di Eusebio: Socrate e Sozomeno. L’opera storiografica di Teodoreto di Ciro, altro continuatore di Eusebio è già comparsa nella stessa collana (n. 154).

Eusebio fu, inoltre, ben consapevole dell’importanza normativa che il testo biblico rivestiva per i credenti.

A febbraio in libreria

Nicolas Wolterstorff, *Lamento per un figlio*.

“Quegli elementi dell’Evangelo che avevo sempre pensato potessero consolarmi, non mi consolavano affatto. Essi servivano a qualcos’altro, qualcosa di importante, ma non mi erano di conforto. Non mi consolava la speranza della resurrezione. Se io avessi dimenticato quella speranza, ricordarla avrebbe portato luce nella mia vita. Ma io non pensavo alla morte come a una voragine senza fondo. Non soffrivo come uno che non ha speranza. Eppure Eric se ne è andato, *qui* ed *ora* egli se ne è andato; *adesso* non posso parlare con lui, *adesso* non posso vederlo, *adesso* non lo posso abbracciare, *adesso* non lo posso ascoltare mentre parla dei suoi progetti per il futuro. *Questo* è il mio dolore. ... Sebbene sappia che la morte sarà sconfitta, il mio dolore è che essa insegue da vicino gli uomini di questo mondo e un giorno ha colpito il mio Eric. Niente riempie il vuoto della sua assenza. Non è sostituibile. Non possiamo andare fuori e trovare qualcuno che sia identico a Eric...”

Prospettive sulla chiesa primitiva

A.G. Patzia, *The Emergence of the Church. Context, Growth, Leadership & Worship*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2001, pp. 272.

P. McKechnie, *The First Christian Centuries. Perspectives on the Early Church*, Apollos, Leicester, 2001, pp. 270.

I due testi con cui i nostri lettori potrebbero passare dalla lettura di un classico come quello di Eusebio di Cesarea, al confronto con l'attuale situazione degli studi storici sui primi passi della Chiesa, senza necessariamente perdersi in apparati critici, in problemi di interpretazione storiografica e via dicendo, ci sono offerti contemporaneamente, sulle due sponde dell'Atlantico, da InterVarsity Press. Sono due testi che si completano per la diversità di prospettive che adottano su un tema unico: la chiesa dei primi secoli.

E si tratta di un tema affascinante e stuzzicante visto il consaputo permanere in molta parte dell'evangelismo italiano di un certo primitivismo ecclesiologico: la chiesa delle origini è la più perfetta, nella misura in cui essa è rintracciata nelle pagine del Nuovo Testamento. Chiusa la Bibbia - il Canone - la Chiesa si è corrotta!

Per quanto questa visione possa essere desiderabile, l'ingenuità, peraltro smentita dallo stesso Nuovo Testamento che non si fa premura di velare le malefatte delle varie comunità cristiane, da quelle che ricevevano le lettere di Paolo a quelle che lessero le lettere di Giovanni raccolte nell'Apocalisse, l'ingenuità dicevo, deve lasciare il posto allo studio attento delle fonti, in primis degli scritti neotestamentari e in seguito delle altre fonti per comprendere, capire ed imparare dalla chiesa delle origini.

E che il compito è urgente ma a un tempo proficuo ce lo spiega molto bene Arthur Patzia, professore di Nuovo Testamento al *Fuller Theological Seminary*, per una serie di ragioni tra le quali segnalo due in particolare.

La prima sta nel fatto che le domande con le quali Patzia raccoglie i risultati della sua ricerca potrebbero essere e anzi direi che dovrebbero essere le domande della chiesa del XXI secolo. Le domande emergono dal testo stesso del Nuovo Testamento:

1) Chi siamo? E' il problema dell'identità delle chiese delle origini, problema

non risolto in modi stucchevolmente quanto inappropriatamente sociologici o storico-teologici-culturali, come accade di ascoltare in alcune “invenzioni” identitarie contemporanee. Al contrario l'identità dei cristiani, fossero essi di provenienza giudaica o pagana (greco-romana), si costruisce attraverso una miriade di termini e immagini che sono tutti derivati semanticamente dall'opera che Dio aveva manifestato nel suo figlio: discepoli di Gesù o tempio di Dio o corpo di Cristo

2) Che cosa crediamo? E' il problema della **dimensione dogmatica** ma anche cognitiva; forse non c'è esempio più chiaro dell'avventura della chiesa nel grande sforzo di formulazione della confessione cristologica, che è anche il cuore dell'evangelo.

3) Qual è la nostra missione? Qui c'è il **problema della collocazione nel mondo**: lievito riformatore di tipo socio-politico o comunità dell'annuncio? Anche su questo quesito la chiesa del primo secolo ha avuto risposte alquanto chiare.

4) **Come viviamo?** La natura, il sistema di credenze e la missione della chiesa determinano il modo in cui i suoi membri devono vivere.

Ma c'è un'altra ragione per avventurarsi nella lettura di questo libro e Patzia ce la presenta dietro il particolare concetto di “emergence”, di “sorgere” della Chiesa, concetto che solo apparentemente pone in ombra la natura peculiare di quella che comunque resta un luogo in cui si incontra l'opera di Dio .

E' questa ragione che struttura le cinque parti del libro: analisi dei contesti - relazione tra Gesù e Chiesa - la diversificazione delle varie comunità - il problema della *leadership* e dei ministeri (per Patzia si va da una dimensione più carismatica a una più razionalmente strutturata; si tratta forse di un inserimento di categorie sociologiche?) - la vita di adorazione come luogo in cui le comunità acquisiscono la consapevolezza della propria identità.

In conclusione, è un'opera da leggere e da consigliare a coloro che vogliono rinfrescare la comprensione di un momento storico a cui la nostra fede non smette di riferirsi.

“... la conversione al Cristianesimo implicava la sostituzione di una religione con un'altra con l'abbandono di credenze e pratiche che erano incompatibili con una nuova fede.

In molti casi diventare cristiani significava attirarsi ostracismo, ostilità e persecuzione, dalla famiglia, dagli amici e dalle autorità secolari e religiose.”

(Arthur G. Patzia)

Il secondo testo, di McKechnie, professore incaricato di storia antica presso l'Università di Auckland in Nuova Zelanda ci confronta da subito con i suoi obiettivi: "Ciò che voglio offrire è una introduzione composita sia alla prima chiesa che al dibattito che la concerne" (p. 12). Ed in effetti, soprattutto nella prima parte del libro si viene continuamente sbalottati tra la dimensione della storia fattuale e quella della storia riscritta - fondamentale a questo proposito il paragrafetto "Storia e teologia" (pp. 13-14), ma anche il capitolo dedicato alle fonti documentarie dove l'autore si schiera per la posizione "intracanonista", vale a dire la posizione sostenuta da quegli autori che ritengono affidabile la fonte canonica (il testo del Nuovo Testamento) per la ricostruzione della storia della Chiesa del I secolo.

Questa ed un'altra serie di prese di posizione sono giustificate sulla base dello scenario critico che vede lo scontro tra una visione della storia della chiesa quasi censurata dalla tradizione ortodossa (la Grande Chiesa) che in questo modo getta nell'oblio un cristianesimo, con le sue fonti non canoniche, ben diverso dal primo e che sarebbe più fedele allo stesso Gesù. L'autore fa molta leva sull'osservazione del pagano Celso che alla fine del secondo secolo poteva identificare dall'esterno, il chèn non era una cosa evidentemente semplice, la maggioranza dei cristiani definendoli "Grande Chiesa": "Lungi dall'aver il potere di reprimere, la stessa maggioranza era una minoranza illegale nella società - tra l'altro molto piccola fino al terzo secolo; e quando fu legalizzata da Costantino, il Cristianesimo era così diviso e incline alla frammentazione" (p. 14).

McKechnie ovviamente non intende chiudere gli occhi e le orecchie a questa diversità della prima chiesa, ma proseguendo sulla metafora di Celso, egli intende guardare tutta la foresta del cristianesimo primitivo, essendo consapevole che anche nel cuore di questa foresta, dove la vegetazione era più fitta, comunque non era uniforme; di questa foresta che pian piano andava organizzandosi, proprio ciò che Celso poteva riconoscere, facevano certamente parte anche le varie ramificazioni. Il libro inizia con la "chiesa di Gesù" e prosegue ininterrotto per 270 pagine fino a Costantino passando in rassegna situazioni - la letteratura polemica, la controversia con lo gnosticismo - le persecuzioni; ma anche temi ed argomenti inaugurati dalla più recente ricerca storica come il rapporto tra donne e Cristianesimo.

Ancora dunque, anche in questo caso, un'opera agile di cui beneficerà il lettore italiano che può permettersi una galoppata in un inglese impegnativo.

G.C. Di Gaetano

Antico testamento
Corrado Grottoli

Rolf Rendtorff *Teologia dell'Antico testamento*, Vol. 1: *I testi canonici*, Claudiana, Torino 2001, pp. 478 Lire 58.000

Il volume ripercorre, passo dopo passo, il contenuto dell'Antico Testamento, assumendo come base l'impostazione canonica delle Sacre Scritture. Dopo una opportuna introduzione di carattere metodologico, l'autore passa in rassegna le tre parti che compongono il canone ebraico: il Pentateuco, i libri Profetici, anteriori e posteriori e gli Scritti, comprendenti i Salmi, il libro di Giobbe, ecc. Di ciascun libro della Bibbia vengono fatte alcune considerazioni preliminari, cui seguono sintesi articolate delle tematiche principali, collocate nel più ampio contesto della storia della salvezza. L'autore non esita nemmeno ad affrontare le domande più difficili che si pongono al testo biblico, per le quali egli va a cercare le risposte nelle righe o fra le righe del testo biblico stesso e che, siano esse condivise o meno, meritano sempre di essere prese in attenta considerazione. Delle due componenti la rivelazione: "gli eventi" e "la parola" l'autore, senza disconoscere i primi, sembra attribuire priorità alla seconda, proprio per non perdere di vista la particolare configurazione del testo che la moderna scienza biblica ha per lungo tempo quasi completamente ignorato. Con questo metodo, anche gli autori dei singoli libri, considerati dai critici alla stregua di semplici redattori, hanno potuto recuperare la loro qualifica di autori originali a tutti gli effetti. Sebbene ad avere l'ultima parola, come precisa anche l'editore, siano, dunque, le Sacre Scritture, così come ci sono state tramandate, l'autore non ignora i risultati della moderna critica biblica che, anzi, applica in particolare all'aspetto interpretativo del suo lavoro e che qua e là inevitabilmente tracimano, come quando si afferma, ad esempio, che "i Comandamenti e le leggi che Mosè ha trasmesso agli Israeliti (...) si profilano come raccolte autonome di testi" (pag. 68); o che "in qualche libro dei profeti vi sono testi giustapposti che provengono chiaramente da epoche diverse della storia d'Israele" (pag. 185); oppure quando si dice che "i testi sull'istituzione del culto, presentati nei capitoli 25-31 e 35-40 dell'Esodo, appartengono alla composizione sacerdotale (pag. 73); o ancora, quando si considera profezia "post eventum" i testi di Isaia 44,28 e 45,1 dove si parla del re persiano Ciro (pag. 185) il quale, grazie alla emanazione di un

preciso decreto, permise agli Israeliti di far ritorno in patria, ponendo in tal modo fine all'esilio babilonese. Non si tratta di particolari trascurabili; tuttavia gli aspetti storico-critici vengono per lo più confinati in paragrafi facilmente distinguibili per le loro ridotte dimensioni tipografiche e per questo, volendo, si possono facilmente omettere senza pregiudicare la lettura e la comprensione del testo stesso. Il lavoro editoriale è stato effettuato con notevole impegno e la presenza di alcuni refusi nulla toglie alla qualità del risultato finale: a pag. 297 però, lascia perplessi l'uso del termine "penitenza" nella frase: *"Dio chiama il suo popolo alla penitenza"*. Il termine penitenza designa una misura disciplinare, oppure una forma di espiatione del male commesso attraverso opere di mortificazione, mentre Dio richiede dall'uomo un cambiamento radicale, ovvero: il ravvedimento. Le citazioni della Bibbia non sempre coincidono con il testo della Nuova Riveduta (vedasi per es. pag. 288) ma, come spiega il traduttore in una nota esplicativa, ciò è dovuto alla difficoltà di mediare "fra la versione italiana e la traduzione dall'ebraico che l'autore stesso fornisce". Possiamo considerare questo libro una sorta di percorso introduttivo ai contenuti degli scritti dell'Antico Testamento, una prima indispensabile tappa verso la realizzazione di una teologia dell'Antico Testamento organizzata in maniera sistematica. Per questa ragione la sua lettura lascia talvolta l'impressione che certi aspetti del lavoro interpretativo non siano stati sufficientemente sviluppati ma, come spiega l'autore stesso nella introduzione, ciò avverrà in un volume successivo il quale, usando i metodi propri della teologia biblica, sarà organizzato secondo criteri di sistematicità e cercherà di esporre le complesse connessioni esistenti fra i diversi temi dell'Antico Testamento.

Noi cristiani di ogni provenienza abbiamo una cosa in comune: crediamo che l'Antico testamento non sia abbastanza. Gesù, il Messia, è venuto per introdurre un "Nuovo Patto", o Nuovo Testamento, e al seguito dell'Apostolo Paolo guardiamo al periodo dell'Antico Testamento come a un periodo di preparazione. Senza dubbio sono d'accordo con questa tesi. Eppure sono sempre più convinto che nemmeno il Nuovo Testamento è tutto. Da solo, si dimostra insufficiente per comprendere Dio e il nostro mondo.

(P. Yancey, *The Bible Jesus Read*, Zondervan, Grand Rapids, 1999)

Libri Ricevuti

- Beilby J.K. & Eddy P. R., *Divine Foreknowledge. Four Views*, IVP - USA, Downers Grove, 2001, pp. 221;
- Boyd G. A., *Satan and the Problem of Evil*, IVP - USA, Downers Grove, 2001, pp. 456 ;
- Bracken Joseph A. S.J., *One (The) in the Many*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, pp. 234;
- Broom N., *How Blind is the Watchmaker?*, IVP - USA, Downers Grove, 2001, pp. 224;
- Cowan B. S., *Five views on Apologetics*, Zondervan, Grand Rapids, 2000, pp. 398;
- Dallman C.A. & Yamamoto J.I., *If Jesus Loves me, How Do I Know?*, IVP - USA, Downers Grove, 2001, pp. 171;
- Davies B. with Gilbert L., *Portraits of Freedom. 14 people Who Came Out of Homosexuality*, IVP - USA, Downers Grove, 2001;
- Erickson Millard J., *Truth or Consequences. - The promise & Perils of Postmodernism*, IVP - USA, Downers Grove, 2001, pp., 335;
- Ezell R., *Defining Moments*, IVP - USA, Downers Grove, 2001, pp. 144;
- Fee G.D. & Stuart D. *How to Read the Bible for all its Worth*, Zondervan, Grand Rapids, pp. 265;
- Ganssle Gregory E. (Ed.), *God & Time. Four Views*, IVP - USA, Downers Grove, 2001, pp. 247;
- Grenz S.J., *Renewing the Center. Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, Baker Book House, 2001, pp. 366;
- Hart J. W., *Karl Barth vs. Emil Brunner*, Peter Lang, New York, 2001, pp. 262;
- Hauerwas S., *Christian Existence Today. Essays on Church, World, and Living In Between*, Brazos Press, Grand Rapids 1988, 2001, pp. 266;
- Howell R.W. & Bradley W.J., *Mathematics in a Postmodern Age*, Eerdmans, G. Rapids, 2001, pp. 399;
- Issler K., *Wasting Time with God*, IVP - USA, Downers Grove, 2001, pp. 296;
- Jenkins M., *Invitation to Theology*, IVP - USA, Downers Grove, 2001, pp. 278;
- Kaiser Walter C. Jr., *Old Testament (The) Documents. Are they Reliable & Relevant?*, IVP - USA, Downers Grove, 2001, pp. 239;
- Lueking Dean F., *Let's Talk Marriage*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001;
- Lugo Luis E. (Ed.), *Religion, Pluralism and Public Life*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, pp. 385;
- McGrath A. & J., *Self-Esteem, the Cross and Christian Confidence*, IVP - GB, Leicester, 2001, pp. 160;
- McLaren B.D., *Church (The) on the Other Side*, Zondervan, Grand Rapids, pp. 227;
- Mouw R.J., *Smell (The) of Sawdust. What Evangelicals Can Learn from Their Fundamentalist Heritage*, Zondervan, Grand Rapids, 2000, pp. 159;
- Netland H., *Encountering Religious Pluralism*, IVP - USA, Downers Grove, 2001, pp. 368;
- Pentecost J. D., *Words (The) & Works of Jesus Christ*, Zondervan, Grand Rapids, 1981, pp. 629;
- Schreiner T. R. & Caneday A. B., *Race (The) Set Before Us. A Biblical Theology of Perseverance*

& Assurance, IVP, Downers Grove, Ill. Leicester, England, 2001, pp. 344;
 Sittser G.L., *Will (The) of God as a Way of Life*, Zondervan, Grand Rapids, 2000, pp. 240;
 Stevens R. P. & Banks R. (edited), *Thoughtful Parenting: A Manual for Home & family*. IVP
 - USA, Downers Grove, 2001;
 Stob Lectures (The) 1986-1998, *Seeking Understanding*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001,
 pp. 550;
 Vouga F., Cristianesimo (Il) delle origini, Claudiana, Torino, 2001, pp. 300;
 Witherington B., III, *New Testament History. A Narrative Account*, Paternoster Press,
 Baker Academic, 2001, pp. 430.

John Stott, *La croce di Cristo*
Edizioni GBU, Roma - Chieti, 2001
(vedi la IV di copertina)

IL LIBRO

Il simbolo universale del cristianesimo non è né una culla, né una mangiatoia, ma una crudele croce. Molta gente ha difficoltà a capire la ragione di questa scelta e ancor di più a penetrare nel suo significato. Perché Gesù Cristo doveva morire? ... Nella storia del mondo c'è stato un solo atto di amore puro, non contaminato da alcuna macchia di recondite motivazioni, ed esso è quello di Dio che, in Cristo, ha dato se stesso sulla croce per i peccatori immeritevoli. Ecco la ragione per cui, se stiamo cercando una definizione di amore, non dobbiamo

L'AUTORE

Il Rev. John R.W. Stott, pastore anglicano, è noto in molte parti del mondo per l'incisività e la chiarezza dei suoi scritti e delle sue predicazioni. Ha fondato importanti associazioni per lo studio e la diffusione della fede cristiana, fra cui The London Institute for Contemporary Christianity, The Langham Trust e l'Evangelical Literary Trust. Ha scritto molti libri, dei quali sono stati tradotti e pubblicati nelle Edizioni GBU:

Le basi del cristianesimo, 1962, 1988, terza edizione

Missione cristiana nel mondo moderno, 1978

Commentario alle Lettere di Giovanni, nella serie *Tyndale*, 1973

John Stott e le Edizioni GBU



CREATI PER PENSARE

L'importanza della mente nella vita cristiana, pp. 76, Euro 5.16

L'Autore si domanda: è giusto evitare l'uso dell'intelletto quando ci si pone di fronte al messaggio cristiano?



LE BASI DEL CRISTIANESIMO

pp. 220, terza edizione, Euro 9.81

L'autore espone quattro aspetti di fondo del Cristianesimo: 1) La persona di Cristo; 2) Il bisogno dell'uomo; 3) L'opera di Cristo; 4) La risposta dell'uomo.



MISSIONE CRISTIANA NEL MONDO MODERNO, pp. 159, Euro 7.23

Qual'è il senso della "missione" per i cristiani nel mondo di oggi? Missione o dialogo?

**Da Novembre in libreria
nella collana Pensiero**

**John Stott, *La croce di Cristo*,
Edizioni GBU, Roma - Chieti, 2001**

ISBN 88-88270-10-8

Rilegatura in broccura

Formato: 134x214

pp. 528

Prezzo: Euro 22 (L. 42.600)

Traduzione:

Maria Laura Ciccone

Marcella Fanelli

Progetto grafico:

Jean Elliott

Copertina (quadricromia):

Giuseppe De Chirico

(vedi a p. 30)

