

## IL NUOVO TESTAMENTO CHIAMA GESÙ, DIO?

Raymond Edward Brown, S.S.

Seminario di Santa Maria, Baltimore

Traduzione di Pasquale de Gennaro, Aprile 2012, revisione

Questo articolo ha un obiettivo molto limitato; forse si può meglio chiarire questo concetto, affermando che l'articolo **non** intende discutere. In primo luogo, questo articolo non intende sollevare la questione se Gesù era Dio. Questa domanda è stata regolata per la Chiesa a Nicea, dove si era chiaramente confessato che il Figlio è Dio e non una creatura; era "Dio vero da Dio vero". Il riconoscimento che tale credenza è ancora il segno distintivo del vero cristiano si trova nella Confessione di Amsterdam del Consiglio Ecumenico delle Chiese, che stabiliva che il Consiglio Mondiale è composta da "Chiese che riconoscono Gesù Cristo come Dio e Salvatore". Eppure, se diamo per scontato che Gesù fu Dio come confessato a Nicea, resta ancora la domanda, **in quale misura e in che modo di comprensione e di affermazione, questa verità è contenuta nel Nuovo Testamento**. Uno sviluppo dalle Scritture a Nicea, almeno nella formulazione e nei modelli di pensiero, è riconosciuto da tutti. Infatti, i Padri conciliari a Nicea sono stati turbati per il fatto che non potevano rispondere agli ariani in pure categorie bibliche <sup>1</sup>. Come studiosi contemporanei <sup>2</sup> hanno così bene dimostrato, dal tempo di Nicea c'era stata un definito avanzamento da un approccio funzionale a Gesù ad un approccio ontologico. E così, è perfettamente legittimo porre la domanda circa la divinità di Gesù prima di Nicea e chiedere l'atteggiamento del Nuovo Testamento verso il problema.

Tuttavia, e questo è la nostra seconda delimitazione, l'atteggiamento del Nuovo Testamento verso la divinità di Gesù è molto più ampio del campo di applicazione del presente articolo. Per trattare tale questione, si dovrebbe discutere di tutti i titoli cristologici più importanti, ad esempio, Messia, Figlio di Dio, Signore, Salvatore, ecc, in simile modo come le opere di vasto raggio di Vincent Taylor, Oscar Cullmann, e altri. Tali titoli sono un indice del modo in cui la Chiesa primitiva ha confessato la sua comprensione di ciò che Gesù voleva dire per gli uomini.

---

<sup>1</sup> Atanasio, *Letter concerning the Decrees of the Council of Nicaea*, (*Lettera sul Decreto del Concilio di Nicea*), esp. cap. 5, nn. 19-21 (LNPF, serie 2, vol. 4,162-64).

<sup>2</sup> Cf. Bernard Lonergan, *De Deo Trino vol. 1* (Sulla Trinità di Dio, 2° ed.; Roma, 1964) 104-12,128-32,153-54, J. C. Murray, *The Problem of God (Il problema di Dio)* (New Haven, 1964) pp 40-41.

Ancora più importante, bisognerebbe analizzare le descrizioni delle azioni di Gesù e i miracoli; i suoi atteggiamenti verso il Tempio, il Sabato, e il giudizio; la sicurezza di sé nei suoi proclami e dell' insegnamento; la sua innocenza, ecc. Se Gesù si presenta come uno nella cui vita, Dio era attivo, lo ha fatto non tanto con l'uso di titoli o da dichiarazioni chiare su quello che era, ma piuttosto con l'impatto della sua persona e della sua vita su coloro che lo seguirono. In questo modo, il materiale che avrebbe dovuto essere trattato nella discussione della divinità di Gesù nel Nuovo Testamento è molto ampio nel campo.

E' solo una piccola area di questo materiale che destiniamo a questo articolo, vale a dire, l'uso del Nuovo Testamento del termine "Dio" (*theos*) per Gesù. Naturalmente, se il Nuovo Testamento non usa il termine "Dio" riferendosi a Gesù, questo è un elemento importante nella più ampia questione dell' atteggiamento del Nuovo Testamento verso la divinità di Gesù. Ma se dovessimo scoprire che mai il Nuovo Testamento chiama Gesù, Dio, ciò non significa necessariamente che gli autori del Nuovo Testamento non pensassero a Gesù come divino. C'è molto di vero nella contesa di Atanasio <sup>3</sup> che la definizione di Nicea che Gesù fosse Dio e non una creatura "raccolge il senso della Scrittura", e quindi, come possiamo dedurre, **non dipende da una qualsiasi dichiarazione della Scrittura.**

La natura limitata del tema che stiamo trattando non sminuisce la sua importanza, soprattutto nelle relazioni ecumeniche. Nel dialogo cattolico-protestante una preferenza da parte di alcuni protestanti di evitare la frase "Gesù è Dio" è abbastanza evidente. La suddetta confessione del Consiglio Mondiale delle Chiese suscitò notevoli critiche proprio perché ha affermato che Gesù Cristo era Dio. Alcuni cattolici possono sospettare che il neo-arianesimo si cela dietro tali critiche, ma spesso provenivano da cristiani che accettavano di cuore la verità implicita nella frase. Il disagio di chiamare Gesù Dio si pone sotto diversi aspetti.

In primo luogo, si è sostenuto che l'affermazione "Gesù è Dio" non è una formulazione biblica. E' a questo problema che il nostro articolo sarà direttamente indirizzato. All'inizio si può richiamare l'attenzione su questi articoli di illustri studiosi come Rudolf Bultmann <sup>4</sup> e Vincent

<sup>3</sup> *Op. cit.* 5, 20: "Se le espressioni non sono in così tante parole nelle Scritture, ma che contengono il senso delle Scritture"

<sup>4</sup> Rudolf Bultmann, *The Christological Confession of the World Council of Churches*, (la confessione cristologica del Consiglio Mondiale delle Chiese), *Essays Philosophical and Theological*, (*saggi filosofici e teologici*) (New York, 1955), pp 273-90. Il documento è stato dato nel 1951-52.

Taylor <sup>5</sup>, che concludono che il Nuovo Testamento esercita un grande pudore nel descrivere Gesù come Dio e che **non favoriscono la designazione**. Altri trattati di Cullmann <sup>6</sup> e A. W. Wainwright <sup>7</sup> sembrano essere leggermente più positivi nella valutazione delle prove.

In secondo luogo, si è sostenuto che questa formula non rende giustizia alla pienezza di Cristo. Taylor dice : "Descrivere Cristo, come Dio è trascurare il senso in cui Egli è al tempo stesso più o meno, uomo così come Dio dentro la gloria e limitazioni della sua Incarnazione" <sup>8</sup> Questa paura che l'enfasi esclusiva sulla divinità di Cristo può portare ad un fallimento di apprezzare la sua umanità è abbastanza realistico. Molti credenti inconsciamente vanno alla deriva in una comprensione semidoceta di Gesù, che escluderebbe dalla sua vita tali fattori umani come *prova, paura, ignoranza, ed esitazione*. Tuttavia, la risposta a questa difficoltà sta più nella direzione di *sottolineare* l'umanità di Gesù, piuttosto che mettere in discussione la validità della formula "Gesù è Dio". Un altro aspetto della paura che questa formula distorce il quadro completo di Gesù, è la tesi che la formula è aperta a un'interpretazione sibellina che ridurrebbe il Figlio ad un aspetto di Dio Padre. Questo pericolo sembra meno reale nel nostro tempo che il pericolo del semidocetismo. Se non altro, la tendenza dei nostri tempi è quello di sottolineare il Figlio a spese del Padre e dello Spirito Santo.

In terzo luogo, si è sostenuto che questa formula oggettivizza Gesù. Bultmann dice: "La formula 'Cristo è Dio' è falsa in tutti i sensi in cui Dio è inteso come un'entità che può essere oggettivata, se è intesa in un senso ariano o di Nicea, un ortodosso o liberale. È corretto, se la comprensione di 'Dio' è intesa come l'evento dell' agire di Dio" <sup>9</sup>. Egli eviterebbe il pericolo facendo riferimento a Cristo non come "Dio" ma come "la Parola di Dio". Si può ben desiderare liberare noi stessi dalla insistenza eccessiva di Bultmann sul funzionale, perché noi sosteniamo che è significativo e necessario chiedersi ciò che Cristo è *in sé* e non solo ciò che è quoad nos o pro me <sup>10</sup>. Inoltre, le note di Bultmann mettono in guardia sul pericolo di

---

<sup>5</sup> *Does the New Testament Call Jesus God ? (Il Nuovo Testamento chiama Gesù Dio?)*, *Expository Times* 73 (1961-62) 116-18.

<sup>6</sup> *The Christology of the New Testament (La Cristologia del Nuovo Testamento)* (Londra, 1959), pp 306-14.

<sup>7</sup> *The Confession 'Jesus is God' in the New Testament (La confessione 'Gesù è Dio' nel Nuovo Testamento)* *Scottish Journal of Theology* 10 (1957) 274 - 99.

<sup>8</sup> *Art. cit.*, p. 118.

<sup>9</sup> *Art. cit.*, p. 287.

<sup>10</sup> Bultmann, *ibid.*, p. 280, sostiene che la conoscenza della natura di Gesù senza una conoscenza di accompagnamento di se stessi è talmente insufficiente che può essere

trascurare le implicazioni soteriologiche della formula "Gesù è Dio". Ancora una volta la risposta al pericolo sembrerebbe risiedere nella spiegazione corretta della formula, piuttosto che nel suo rifiuto. Nicea certamente non ha ignorato l'aspetto soteriologico, per il respiro lo ha descritto Gesù come "Dio vero da Dio vero ... che per noi uomini e la nostra salvezza ... si è fatto uomo, ha sofferto, ed è risorto". Quindi, sembra che le ultime due obiezioni sono concentrate soprattutto sul significato riprovevole che si può dare alla formula "Gesù è Dio" ed è possibile rispondere in termini di enfasi correttivo. Noi ci concentreremo sulla prima obiezione e la giustificazione scritturale per la formula. Discuteremo i relativi testi importanti in tre settori: (1) testi che sembrano implicare che il titolo di "Dio" non è stato utilizzato per Gesù, (2) testi in cui, a causa delle varianti testuali o sintassi, l'uso di "Dio" per Gesù è dubbio; (3) testi in cui chiaramente Gesù è chiamato Dio. Dobbiamo quindi valutare le informazioni che questi testi ci danno circa la frequenza, antichità, e l'origine dell'uso di "Dio" per Gesù.

### **Testi che sembrano implicare che il titolo "DIO" non è stato usato per Gesù**

Sembra più opportuno iniziare con una prova negativa che è spesso un po' trascurato nei trattamenti cattolici della materia. E' abbastanza ovvio che nel Nuovo Testamento il termine "Dio" viene applicato con frequenza schiacciante a Dio Padre, cioè al Dio rivelato nel Vecchio Testamento per i quali Gesù pregava. L'atteggiamento verso Gesù nei primi sermoni degli Atti è che Gesù era un uomo accreditato da Dio (2:22) e che Dio predicò a Israele per mezzo di Gesù (10,36). Durante la maggior parte del Nuovo Testamento si tende ad esserci una distinzione tra Dio (= il Padre) e Gesù. Possiamo illustrare questo da diversi testi.

1) Mc 10,18. In risposta a chi si rivolge a lui come "Maestro buono", Gesù dice: "Perché mi chiami buono ? Nessuno è buono se non Dio solo». La frase cruciale (*ei mē heis ho theos*) può anche essere tradotto: "... ma l'unico Dio". Lc 18:19 d'accordo con Marco, ma omette l'articolo prima di *theos*. Mt 19:17 sembra *riflettere imbarazzo* alla spinta del detto marciano, perché dice: "Perché mi interroghi su ciò che è buono ?". V. Taylor <sup>11</sup> elenca una serie di interpretazioni di questo versetto marciano.

---

confrontato con quello che Giac 2:19 dice: ". Anche i demòni lo credono e tremano". A p. 284 Bultmann sottolinea che il vero atteggiamento del NT è che Dio deve essere *incontrato* in Gesù.

<sup>11</sup> *The Gospel according to St. Mark* (Il Vangelo secondo San Marco) (Londra, 1953), pp 426-27.

Una frequente interpretazione patristica è che Gesù sta cercando di condurre l'uomo ad una percezione della sua divinità, cioè, che Gesù sta mostrando l'uomo ciò che è veramente (e correttamente) implicato, quando si rivolge a Gesù come buono. Ma non si può che sentire che una tale esegesi è motivata da una preoccupazione apologetica per proteggere la dottrina della divinità di Gesù. Altri interpreti sottolineano che Gesù sta cercando di indirizzare l'attenzione da se stesso al Padre. Questo è indubbiamente vero, ma non deve nascondere il fatto che questo testo distingue fortemente tra Gesù e Dio, e che una descrizione che Gesù rifiuta è applicabile a Dio. Da questo testo uno non avrebbe mai il sospetto che l'evangelista pensava di Gesù come Dio<sup>12</sup>.

2) Mc 15:34; Mt 27:46. Come Gesù appeso sulla croce, grida: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Se uno Evangelista era abituato a pensare o di parlare di Gesù come Dio, è davvero strano che egli avrebbe riferito una frase in cui è raffigurato Gesù come affrontare un altro come "il mio Dio". Naturalmente, questo argomento è indebolito dal fatto che Gesù sta citando Ps 22:01 ed quindi sta usando una forma convenzionale di indirizzo. Tuttavia, tale spiegazione non è possibile per l'uso analogo di "mio Dio" in Gv 20,17: "Io salgo al Padre mio e Padre vostro, a *Dio mio* e *Dio vostro*"<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Tratteremo tutti i passi evangelici al livello di ciò che riflettono la mentalità degli evangelisti. Così non discuteremo due problemi: (a) se questi sono gli *ipsissima verba* di Gesù, (b) ciò che Gesù pensava di sé in relazione alla divinità. Siamo esclusivamente applicati con se gli autori *NT* pensato che "Dio" era un termine applicabile a Gesù.

<sup>13</sup> Non possiamo accettare la tesi che in questo passo di Gesù sta compiendo una attenta (e teologica) distinzione tra il proprio rapporto con il Padre e il rapporto dei suoi discepoli al Padre, cioè tra filiazione naturale e la filiazione più ampia acquisita attraverso il battesimo. Questo passaggio deve essere interpretato alla luce della teologia giovannea : l'ascensione di cui Gesù parla in 20,17 porterà al dono dello Spirito (20,22; anche 7,38-39), che genererà i discepoli di nuovo dall'alto (3,3) e renderli figli di Dio (1,12). Così il Padre di Gesù diventerà ora il Padre dei discepoli, e diventeranno fratelli di Gesù' (si noti che il messaggio in 20,17 deve essere collegato ai suoi *fratelli*). Per una comprensione della costruzione in 20,17, vedere Ru 1,16 : "Il tuo popolo sarà il mio popolo, e il vostro Dio, mio Dio". Cfr. F. M. Catharinet, *Note sur un verset de l' évangile de Jean (Nota su un versetto del vangelo di Giovanni)*, Mémorial J. Chaîne (Lyons, 1950) pp 51-59.

3) Ef 1,17 : "Il Dio del Signore nostro Gesù Cristo, il Padre della gloria" (Vedi anche 2 Cor 1,3; 1 Pt 1,3) In Ef 1,3 si parla di "Dio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo", ma il brusco 1,17 fa un'impressione ancora più forte. Proprio come negli esempi precedenti dove Gesù parla di "mio Dio", questi esempi dalle Epistole rendono difficile pensare che l'autore indicava Gesù come Dio.

4) Ci sono diversi passi che per mezzo di giustapposizione immediata sembrano distinguere tra l' unico Dio e Gesù Cristo. Diamo un insieme di esempi :

Gv 17,3: "La vita eterna consiste in questo : Che conoscano te, l'unico vero Dio [*ton movimento alēthinon Teon*], e colui che hai mandato, Gesù Cristo"  
1 Cor 8,06: "Per noi c'è *un solo Dio, il Padre*, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui, e *un solo Signore, Gesù Cristo*, per mezzo del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui".

Ef 4,4-6 distingue tra "... un solo Spirito ... un solo Signore ... un solo Dio e Padre di tutti noi". In 1 Cor 12,4-6 una simile distinzione viene fatta : "... lo stesso Spirito ... lo stesso Signore ... lo stesso Dio"; vedere anche 2 Cor 13,14. Formule distinguendo tra l'unico Dio e Gesù Cristo, è proseguita nel linguaggio cristiano, anche dopo il periodo del Nuovo Testamento <sup>14</sup> .  
1 Tm 2,5 : "Infatti c'è un solo Dio, e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù".

Tali passaggi strettamente associano Gesù il Signore e Dio Padre (e talvolta anche lo Spirito); quindi sono utili a discutere l'atteggiamento del Nuovo Testamento verso la divinità di Gesù e le radici del Nuovo Testamento della tardiva dottrina della Trinità. Tuttavia, per i nostri scopi essi mostrano che, mentre Gesù è stato associato a Dio e chiamato il Signore o il mediatore, c'era una forte tendenza a riservare il titolo di "Dio" al Padre che è l'unico vero Dio.

5) tangenzialmente correlato alla nostra discussione sono un certo numero di testi che sembrano affermare che Gesù è minore di Dio o del Padre. Una vera e propria esegesi di questi testi sarebbe pertinente di un documento riguardante la divinità di Gesù nel Nuovo Testamento <sup>15</sup>; non è pertinente al nostro articolo, perché non coinvolgere direttamente l'uso del titolo "Dio". Tuttavia, è bene almeno elencarli :

---

<sup>14</sup> Erik Peterson, EIS THEOS (Göttingen, 1926). Per un esempio di una pertinente iscrizione Jerash, vedere il *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (Bollettino delle Scuole americane di ricerca orientale) 57 (1935) 8.

<sup>15</sup> Inutile dire che, per coloro che credono in Nicea e Calcedonia, tali testi verranno spiegati in un modo che non negherà la verità che fin dal primo istante della sua Incarnazione Gesù era vero Dio e vero uomo, e che il Figlio è uguale al Padre.

Gv 14,28 : "Il Padre è maggiore di me". Questo è il terzo testo giovanneo che abbiamo menzionato in questa sezione. È importante da notare che ci sono passi giovannei, che non favoriscono l'applicazione del termine "Dio" a Gesù. Questo servirà come un equilibrio sotto l'enfasi che il quarto Vangelo ci fornisce un chiaro esempio di tale applicazione. Mc 13,32: "Di quel giorno o di quell'ora, nessuno li sa, neppure gli angeli in cielo, neppure il Figlio, ma solo il Padre".

Fil 2:5-10: "Cristo Gesù, che, pur essendo nella forma (*morphē*) di Dio, non considerò essere uguale a Dio una cosa da aggrapparsi, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo. ... Perciò Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome ... che ogni lingua proclami che Gesù è il Signore, a gloria di Dio Padre"<sup>16</sup>.

1 Cor 15:24 parla del Cristo trionfante della venuta seconda, che è quello di consegnare il regno a Dio Padre. In 15:28 Paolo prosegue: "Allora il Figlio stesso sarà inoltre sottoposto a Colui che ha messo tutte le cose sotto di lui, che Dio sia tutto in tutti". Alcuni hanno suggerito che Paolo sta parlando del Figlio nel suo ruolo di capo della Chiesa, ma in ogni caso "Dio" è riservato come titolo per Lui al quale il Figlio è sottoposto.

## Testi quando l'uso di "DIO" per Gesù è dubbio

I dubbi su questi testi sorgono su due punteggi, vale a dire la presenza di varianti testuali e problemi di sintassi.

### Passaggi con varianti testuali<sup>17</sup>

1) Gal 2,20: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me; e la vita che vivo nella carne io la vivo nella fede, nella fede *del Figlio di Dio*, che mi ha amato e ha dato se stesso per me". Le parole cruciali sono *en pistei zō tē ton ton huiou tou theou*. Alcuni testimoni importanti (P<sup>46</sup>, B, D\*, G) leggono *theou kai tou Christou*, invece di *ton huiou tou theou*.

---

<sup>16</sup> attenzione deve essere rivolta alla *kenosis* cui Gesù spogliò se stesso da una fase in cui era in forma di Dio e pari a Dio in una fase in cui ha assunto la forma di servo. Inoltre, va rilevato che nella esaltazione alla fine di questo passo innico il nome dato a Gesù non è "Dio", ma "Signore". Il "Dio" che ha esaltato Gesù e dato il nome su di lui è Dio il Padre.

<sup>17</sup> Discuteremo solo quelli che riteniamo avere qualche merito. Noi ignoreremo, per esempio, 1 Tim 3:16, dove alcuni dei testimoni più recenti hanno *Dio* manifestato nella carne. L'attestazione di tale lettura non è abbastanza forte da giustificare una seria considerazione.

Ci sono due modi per tradurre questa variante: "la fede *in Dio e in Cristo* che mi ha amato e ha dato se stesso per me", o "la fede *nel Dio e Cristo*, ecc.". Solo nella seconda interpretazione di questa variante è "Dio" utilizzato come un titolo per Gesù. In generale, le edizioni critiche del Nuovo Testamento greco preferiscono la lettura "Figlio di Dio" alla variante; ma, in parte, questo è probabilmente perché gli editori considerano "Figlio di Dio" essere la lettura meno sviluppata da un punto di vista teologico e quindi *più originale*. La frase *tou theou kai Christou* non è mai trovato altrove negli scritti paolini, e così è sospetta. Così, questo testo non deve essere annoverato tra quei passi che chiamano Gesù Dio.

2) Atti 20,28 : "Lo Spirito Santo vi ha costituiti vescovi per pascere *la chiesa di Dio*, che ha conseguito con il *proprio sangue*". Le parole cruciali sono dieci *ekklēsian tou theou hēn periepoiēsato dia tou haimatos tou idiou*. Ci sono due problemi : uno riguarda la lettura variante, l'altra riguarda la comprensione grammaticale.

In questo caso "la chiesa di Dio" è il miglior attestato di lettura, con il supporto in B, S, e la Vulg. Tuttavia, vi è un'altra lettura, "la chiesa del Signore", che è supportato da A, D, e alcune minori versioni <sup>18</sup>. Questa seconda lettura elimina la possibilità che Gesù è chiamato Dio ed è quindi la meno difficile lettura, un fatto che lo rende sospetto. Tuttavia, un argomento è stato avanzato per la seconda lettura sulla base del fatto che "la Chiesa del Signore" è un'espressione molto più insolita che "la chiesa di Dio" <sup>19</sup>, e quindi qualche scriba può aver cercato di rendere il testo conforme alla solita espressione, "la chiesa di Dio". Tuttavia, il peso degli argomenti favorisce "la Chiesa di Dio", come più originale. Una ragione molto plausibile per cui alcuni scribi potrebbero aver cambiato "Dio" con "Signore" è che una lettura che ha Dio che sparge sangue sembra traccia di Patripassianismo (dal latino *Patris passio*, "passione del Padre") è un'eresia di carattere cristologico-trinitario : ritiene sia stato il Padre, di cui il Figlio è solo una proiezione, a subire la passione sulla croce).

Se accettiamo "la Chiesa di Dio", allora è possibile che il testo si riferisce a Gesù come Dio, per modificare la clausola "che ha ottenuto con il suo sangue" sarebbe più appropriato parlare di Gesù che del Padre.

---

<sup>18</sup> La lettura del testo bizantino, "la chiesa del Signore e Dio", è ovviamente una fusione scribale.

<sup>19</sup> "La chiesa di Dio" si verifica otto volte nelle epistole paoline. "La chiesa del Signore" non si verifica nel NT, ma si verifica nella LXX come una traduzione di *q'hal YHWH*. Possiamo menzionare che alcuni interpreti vedono in questo versetto degli Atti un'eco di Sal 74,2 : "Ricordate la vostra congregazione [o chiesa], che avete ottenuto nei tempi antichi".

Tuttavia, c'è un'altra possibilità : forse *theos* si riferisce al Padre e *idios* si riferisce al Figlio, così, "la chiesa di Dio (il Padre), che ha ottenuto con il sangue proprio (del Figlio)". Un tale esperto grammaticale come Moulton favorisce questo, e Hort ha suggerito una volta che il sostantivo greco per Figlio potrebbe essere stato perso alla fine del versetto. Un recente ed completo trattato cattolico di questo discorso in Atti <sup>20</sup> traduce il versetto nel modo appena proposto. E così, anche se leggiamo "la chiesa di Dio", noi non sono affatto certo che questo versetto chiama Gesù, Dio. 3) Gv 1,18: "Nessuno ha mai visto Dio; è Dio il Figlio unigenito, sempre al fianco del Padre, che lo ha rivelato".

I testimoni testuali non sono d'accordo sulle parole in corsivo; ci sono tre possibilità principali :

a) [*ho*] *monogenēs theos*, "Dio il Figlio unigenito" o, come qualcuno potrebbe tradurre, "l' unigenito Dio" <sup>21</sup>. Questo supportato dall'evidenza dei migliori mss greci, dal siriano, da Ireneo, Clemente di Alessandria e Origene. Il fatto che sia di recente scoperta i papiri Bodmer da ca. 200 dC presentano tale lettura, dà grande peso. Alcuni esegeti sospettano che la lettura è troppo sviluppata teologicamente, ma vedremo che altrove in Giovanni Gesù è invece chiaramente chiamato Dio. Non si può sostenere che questa lettura è stata introdotta in copie di Giovanni come parte della polemica anti-ariana, perchè gli ariani non hanno esitato a dare un titolo a Gesù. Forse l'unica vera obiezione alla lettura è la stranezza della affermazione che Dio rivela Dio e che Dio solo ha visto Dio.

b) *monogenes huios*, letteralmente, "il Figlio, l'unico". Questa lettura è supportato da alcune delle prime versioni (latino, siriano Curetoniano), da un buon numero di manoscritti greci più tardi., tra cui A, da Atanasio, Crisostomo, e molti dei Padri latini. In tre degli altri quattro usi di *monogenēs* negli scritti giovannei <sup>22</sup>, si combina con *huios*, e quindi la comparsa di questa combinazione qui può essere il riflesso di una tendenza scribale a conformarsi.

c) *monogenēs*, "il Figlio unigenito". Questa lettura ha la più povera

---

<sup>20</sup> J. Dupont, *Le discours de Milet* (Parigi, 1962) p. 159.

<sup>21</sup> Tuttavia, *monogenēs* significa "solo, unico" (latino *unicus*) e non "unigenito"; l'unigenitus della Vulgata rappresenta apologetiche anti-ariane da parte di San Girolamo. Per le prove si veda D. Moody, *Journal of Biblical Literature* 72 (1953) 213-19.

<sup>22</sup> Gv 3,16,18; 1 Gv 4, 9.

attestazione; si trova in Taziano, Origene (una volta), Epifanio, e Cirillo di Alessandria. Alcuni studiosi, ad esempio, Boismard, lo hanno favorito, come la lettura originale, di cui le due letture di sopra rappresenterebbero un ampliamento e un chiarimento. Tuttavia, la totale mancanza di attestazione nelle copie greche del Vangelo rende sospetta. Quando si tratta di citazioni patristiche del Vangelo, non si è mai certa quando, per ragioni di brevità, i padri stanno citando solo le parole essenziali di un passo. A nostro parere personale, dopo la scoperta dei papiri Bodmer, c'è buona ragione per accettare la prima lettura di sopra come originale, **la lettura che chiama Gesù, Dio.**

### **Passi in cui l'oscurità nasce dalla Sintassi**

1) Col 2,2 : ". ... Che essi possano conseguire a tutte le ricchezze della pienezza della comprensione, alla conoscenza del mistero di *Dio, Cristo*, nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza". Diverse interpretazioni della frase in corsivo (*tou theou Christou*) sono possibili :

a) "Cristo" è in apposizione a "Dio", o almeno dipende da "Dio" : "la conoscenza del mistero *del Dio Cristo*". Questa interpretazione chiama Gesù, Dio. Non vi è alcun articolo prima di "Cristo", e così i due nomi possono essere uniti. Tuttavia, nel Nuovo Testamento non vi è alcuna altra istanza della formula "il Dio Cristo".

b) Il genitivo "Cristo" qualifica "Dio" : "la conoscenza del mistero *del Dio di Cristo*". Grammaticalmente questo non offre alcuna difficoltà, e abbiamo visto sopra che Ef 1,17 parla del "Dio del Signore nostro Gesù Cristo", vedi anche Col 1,3.

c) "Cristo" è il contenuto del mistero : "la conoscenza *del mistero* di Dio *che è Cristo*". Questo è in realtà la lettura in D<sup>23</sup> : *tou theou ho estin-Christos* una lettura che riflette l'interpretazione arcaica. Eppure, la lettura in D pone in rilievo la difficoltà grammaticale dietro a questa interpretazione. Se Paolo avesse voluto dire "il mistero che è Cristo", allora avrebbe normalmente usato il greco che è nel codice D, e non il *tou theou*

---

<sup>23</sup> Vi sono un certo numero di varianti nei testimoni testuali. Il loro tenore generale è distinguere tra "Dio" e "Cristo"; ad esempio, alcuni componenti "e" tra le due parole o qualifica "Dio" come il Padre. Vedere il commento di Thomas Kingsmill Abbott nel *International Critical Commentary* (Commentario critico internazionale) (New York, 1916) p. 240.

*Christou* che sembra essere la lettura originale del brano <sup>24</sup>. La difficoltà grammaticale non è insuperabile, tuttavia, e una comprensione del concetto di Paolo di "mistero" <sup>25</sup> sarebbe incline ad accettare questa interpretazione. Sia come sia, le interpretazioni (b) e (c) sono chiaramente preferibile alla (a), e quindi questo testo non è un bene da utilizzare nella nostra discussione.

2) 2 Ts 1,12 : "Così che il nome del Signore nostro Gesù sia glorificato in voi, e voi in lui, secondo la grazia *del nostro Dio e (il) Signore Gesù Cristo*".

Le parole cruciali greci sono *kata tēn charin tou theou hēmōn kai kyriou Iēsou Christou*. Ci sono due possibili interpretazioni dei genitivi: (a) "la grazia del nostro Dio-e-Signore, Gesù Cristo"; (b) "la grazia del nostro Dio e del Signore. Gesù Cristo".

La prima interpretazione, che dà a Gesù il titolo di "Dio", è favorita dall'assenza nel greco di un articolo prima di "Signore", dando l'impressione che i due genitivi sono legati insieme e governato dall'unico articolo che precede "Dio". Eppure, forse "Signore Gesù Cristo" era così comune una frase che sarebbe automaticamente essere considerato come un'entità separata e potrebbe essere utilizzato senza l'articolo. La seconda interpretazione è favorita dal fatto che *hēmōn* separa i due titoli; ma, come vedremo più avanti nella discussione di 2 Pt 1,1, questo non è un argomento decisivo. L'argomento più impressionante per la seconda interpretazione è che *ho theos hēmōn*, "il nostro Dio", si verifica quattro volte in 1-2 Tessalonicesi come titolo per Dio Padre, e su questa analogia, nel passo a portata di mano "il nostro Dio" dovrebbe essere distinto dal "(il) Signore Gesù Cristo" <sup>26</sup>. La maggior parte dei commentatori accettano questa distinzione, e l'ultimo e più completo commentario cattolico <sup>27</sup> dice che deve essere accettato. Pertanto, questo testo non può essere utilizzato come un esempio dell'uso del titolo "Dio" per Gesù.

---

<sup>24</sup> Per esempi di conferma dell'uso Paolino in una circostanza come questa, vedere Col 1,24, 27; 1 Cor 3,11.

<sup>25</sup> "Vedi Raymond Edward Brown, *The Semitic Background of the New Testament Mystērion* (Lo sfondo semitico del *Mysterium* del Nuovo Testamento), Biblica 40 (1959) 72.

<sup>26</sup> Esattamente lo stesso problema esiste per Giac 1,1, in cui Giacomo è descritto come "un servo di Dio e (il) Signore Gesù Cristo" (*theou kai kyriou Iēsou Christou doulos*). Tuttavia, in Giacomo non c'è articolo prima di *theou* da suggerire che i due nomi dovrebbero essere tenuti insieme come "Dio-e-Signore".

<sup>27</sup> Beda Rigaux (O.F.M.), *Les épîtres aux Thessaloniens* (Le lettere (I-II) ai Tessalonicesi) (Paris, 1956) p. 643.

3) Tit 2:13: "... nell'attesa della beata speranza e l'apparizione della gloria del (il) grande Dio e nostro salvatore Gesù Cristo".

Le parole greche cruciali sono *epiphaneian tēs doxēs megalou theou kai sōtēros hēmōn Iēsou Christou*. Tre interpretazioni sono possibili :

a) "la gloria del grande Dio e del nostro Salvatore Gesù Cristo". Questa interpretazione, che separa nettamente il "grande Dio" e "il nostro Salvatore Gesù Cristo", non è davvero favorita dal greco, che lega insieme *theou kai sōtēros*. Ancora una volta si può sostenere che l'assenza di un articolo prima di *sōtēros* non è troppo importante, perché "il nostro Salvatore Gesù Cristo" era così comune una formula di credo che sarebbe automaticamente considerato come un'entità separata. Tuttavia, l'argomento è meno convincente di quanto non fosse qui sopra nel caso di 2 Ts 1,12, dove *hēmōn* è separato da *theou ... kai kyriou*. Inoltre, la separazione proposto in questa interpretazione di Tit 2,13 significa che l'autore sta parlando di un duplice aspetto glorioso, uno di Dio e l'altro del Salvatore Gesù Cristo. Non c'è alcuna prova reale nel Nuovo Testamento per una tale doppia manifestazione.

b) "la gloria del nostro grande Dio-e-Salvatore, che (la gloria) è Gesù Cristo". Questa interpretazione lega insieme "Dio" e "Salvatore", ma si applica il titolo composto al Padre. Gesù Cristo è considerato rappresentare la personificazione della gloria di Dio Padre, e grammaticalmente *Iēsou Christou* viene trattato come un genitivo in apposizione con il genitivo *doxēs*. L'obiezione a questa interpretazione è la stessa che abbiamo dovuto affrontare nel trattare con l'interpretazione (c), del Col 2,2, cioè che ci si aspetterebbe in greco un esplicitivo "che è" . In caso contrario, non vi è alcuna vera obiezione all'applicazione del titolo di "salvatore" al Padre, per altri passi in Tito (1,3; 2,10; 3,4) parla di "Dio nostro Salvatore" (in contrasto con 1,4 e 3,6, che parla di "Gesù Cristo, nostro Salvatore"). Né si può oggettivare l'idea che Gesù è la gloria del Padre, per gli altri passi 28 del Nuovo Testamento identificano Gesù come portatore della gloria divina.

c) "la gloria del nostro grande Dio-e-Salvatore, Gesù Cristo". Qui il titolo composto "Dio-e-salvatore" è dato a Gesù Cristo. Questo è il significato più ovvio del greco. Ciò implica che il passo sta parlando solo di una gloriosa epifania, cioè di Gesù Cristo, e questo è in armonia con gli altri riferimenti all'epifania di Gesù Cristo nelle lettere pastorali (1 Tm 6,14-15; 2 Tim 4:1).

---

<sup>28</sup> Gv 1,14; 12,41; 17,24; Eb 1,3.

Quel "Salvatore" è applicato a Gesù Cristo, piuttosto che a Dio Padre, è suggerito dal versetto successivo in Tito (2,14), che parla della redenzione operata da Gesù. Qualcuno potrebbe escludere questa interpretazione che dà a Gesù il titolo di "Dio", perché altrove nelle Pastoralis (1 Tm 2,5; vedi sopra) è fatta una chiara distinzione tra l'unico Dio (= il Padre) e l'uomo Gesù Cristo. Tuttavia, come abbiamo notato, nel quarto Vangelo ci sono passi che chiamano Gesù Dio insieme con passi che distinguono tra Gesù e l'unico vero Dio.

E' molto difficile giungere ad una decisione definitiva. Studiosi attenti come Ezra Abbot e Jeremias Joachim hanno deciso contro l'interpretazione (c). Eppure, Cullmann pensa che è probabile che Gesù è chiamato Dio, qui, e il commentario cattolico più completo sulle Pastoralis <sup>29</sup> disputa fortemente per questa interpretazione. Personalmente, siamo inclini a riconoscere interpretazione (c) come il probabile significato del passo. E' un peccato che nessuna certezza può essere raggiunta qui, perché sembra che questo passo è quello che forma la confessione del Consiglio Mondiale delle Chiese in "Gesù Cristo come Dio e Salvatore".

4) 1 Gv 5,20 : "E noi sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato la comprensione di conoscere Colui che è vero, e noi siamo in Colui che è vero, nel Suo Figlio Gesù Cristo. *Questo è il vero Dio e la vita eterna*".

Nella prima frase di questo passaggio è del tutto evidente che "Colui che è true" (*ho alēthinos*) è Dio il Padre; anzi, alcuni testimoni <sup>30</sup> testuali chiariscono il primo "Colui che è vero" con l'aggiunta di "Dio", una combinazione che sarebbe stata tradotta con "... capire di conoscere *il vero Dio*" (Cf. Gv 17,3, citato sopra). La prima frase ci dice che il Figlio è venuto e ha consentito agli uomini di conoscere il Padre, e la dimora cristiana nel Padre e il Figlio.

Il vero problema riguarda l'apertura della seconda frase nel passo *houtos estin ho alēthinos theos*. A chi il "questo" si riferisce? C. H. Dodd <sup>31</sup> suggerisce che "questo" è un riferimento generale all'insegnamento della Lettera. Più spesso, tuttavia, si è visto come un riferimento a "Gesù Cristo" o "Colui che è vero" nella frase precedente.

---

<sup>29</sup> C. Spicq, *Les épîtres pastorales* (Le lettere pastorali) (Parigi, 1947) pp 265-66.

<sup>30</sup> Codex A, Vulg., Bohairico.

<sup>31</sup> *The Johannine Epistles* (Le epistole Giovannee) (London, 1946) p. 140.

La grammatica favorisce un riferimento al più vicino antecedente, e questo sarebbe "Gesù Cristo". In questo caso, Gesù Cristo è chiamato vero Dio . Tuttavia, dal momento che Dio Padre è stato sottoposto a due volte nella frase precedente, come *ho alēthinos*, si potrebbe sospettare che la dichiarazione *houtos estin ho alēthinos theos* è davvero un riferimento a Lui. Certamente in Gv 17,3 *ho monos alēthinos theos* si riferisce a Dio Padre e non a Gesù Cristo.

Possiamo imparare qualcosa dal secondo predicato nella frase, vale a dire, "vita eterna" ? Due volte nel quarto Vangelo Gesù è chiamato "la vita" (11,25; 14,6), mentre il Padre non è mai chiamato così. Eppure, Gv 6,57 parla del "vivente Padre" e chiarisce che il Padre è la sorgente della vita del Figlio. Così, sembra probabile che nella terminologia giovannea, né il Padre né il Figlio potrebbe essere designato come "vita", anche se entrambi sono designati come "luce" (1 Gv 1,5; Gv 8,12; si noti che è la Lettera che chiama il Padre luce, mentre il Vangelo chiama Gesù, luce). Può essere, tuttavia, che il predicato "vita eterna" favorisce rendendo Gesù Cristo, il soggetto della frase di cui stiamo discutendo, per soli otto versi prima (5,12), l'autore della Lettera ha dichiarato: "Chi ha il Figlio ha la vita".

R. Schnackenburg<sup>32</sup>, che ci ha dato il miglior commento su 1 Giovanni, sostiene fortemente dalla logica del contesto e la portata della tesi secondo la quale "Questo è il vero Dio", si riferisce a Gesù Cristo. La prima frase in 5,20 termina sul nota che noi cristiani dimoriamo in Dio Padre ("Colui che è vero"), in quanto viviamo in Suo Figlio Gesù Cristo. Perché ? Perché Gesù è il vero Dio e la vita eterna. Schnackenburg sostiene che la seconda frase di 5,20 ha senso solo se si riferisce a Gesù; sarebbe tautologico se si riferiva a Dio Padre. Il suo ragionamento è convincente, e quindi c'è una certa probabilità che 1 Gv 5,20 chiama Gesù Dio, un uso non inusuale nella letteratura giovannea.

---

<sup>32</sup> *Die Johannesbriefe* (la lettera di Giovanni) , in Herders theologischer Kommentar (2a edizione; Freiburg, 1963) p. 291. Egli cita Bultmann come riconoscendo che un riferimento a Gesù è più probabile, ma Bultmann considera la frase come un'aggiunta da un editore che ha imitato lo stile della lettera. Importanti studiosi che negano un riferimento a Gesù includono Harnack, Holtzmann, Brooke e Windisch.

5) Rom 9,5 : "Della loro razza [cioè, gli Israeliti] è il Cristo secondo la carne, *Dio che è sopra ogni benedetto in eterno*".

Le parole greche cruciali sono *ho Christos to kata sarka ho òn epi pantòn theos eulogētos eis tous aiōnas*. Il problema può essere formulato in termini di diverse possibili segni di interpunzione :

a) Un punto può essere messo dopo *sarka* ("carne"), come nel Codex Efraemi. Le seguenti parole diventano allora una frase distinta : "Egli che è Dio sopra tutti , essere [è] benedetto per sempre", o "Colui che è sopra ogni cosa è Dio benedetto in eterno". Con entrambe le letture abbiamo una indipendente dossologia, che apparentemente si riferisce a Dio Padre. Perché Paolo dovrebbe fermarsi qui e introdurre una dossologia al Padre non è chiaro; per 9,1-5 che riguarda Cristo, e ci si potrebbe aspettare lode di Cristo, non del Padre. Inoltre, l'ordine delle parole in greco offre notevoli difficoltà per questa interpretazione. Nelle indipendenti dossologie *eulogētos* ("benedetto") come un predicato nominale viene normalmente prima della frase <sup>33</sup> ; qui è la sesta parola nella frase. La presenza del participio *òn* è anche scomoda per questa interpretazione, di cui una delle letture sopra è superfluo. La costruzione *ho òn* è normale solo se vi è un antecedente nel precedente proposizione <sup>34</sup>.

b) un punto può essere messo dopo *pantòn* ("tutto"), con una virgola dopo *sarka*. In questo modo si ottiene la lettura: "... il Cristo secondo la carne, che è sopra tutto. Dio sia [è] benedetto per sempre". Questa interpretazione evita la difficoltà appena accennata circa la presenza del participio *òn*. Nella dossologia indipendente, tuttavia, *eulogētos* non ha ancora la prima posizione normale nella frase (ora è seconda), e la mancanza di giustificazione contestuale per un tratto introducendo una dossologia al Padre rimane una difficoltà. Nel complesso, tuttavia, questa interpretazione sembra preferibile ad (a).

c) un punto può essere messo alla fine, dopo *aiōnas* ("per sempre"), una virgola dopo *sarka*. In questa punteggiatura tutte le parole dopo *sarka* sono una proposizione relativa modificando "Cristo". Così, "... il Cristo secondo la carne, che è sopra ogni cosa, Dio benedetto in eterno". Questa interpretazione significherebbe che Paolo chiama Gesù, Dio. Da un punto di vista grammaticale questo è chiaramente la migliore lettura. Inoltre, la sequenza contestuale è eccellente; perché, dopo aver parlato di discesa di Gesù secondo la carne, Paolo sottolinea ora la sua posizione come Dio.

---

<sup>33</sup> Vedi 2 Cor 1,3; Ef 1,3.

<sup>34</sup> Vedi 2 Cor 11,31; Rom.1,25

L'unica vera obiezione a questa interpretazione è che in nessun altro luogo Paolo parla di Gesù come Dio <sup>35</sup>.

Questo passo è un punto cruciale famoso, e non possiamo sperare di raggiungere una decisione che sarà accettata da tutti. Illustri studiosi sono allineati su entrambi i lati. Tra coloro che pensano che Rom 9,5 applica il titolo "Dio" a Gesù sono Sanday e Headlam, G. Findlay, Boylan, Nygren, Lagrange, e O. Michel. Tra coloro che pensano che il riferimento è al Padre sono H. Meyer, Dodd, Bultmann, J. Knox, Barrett, e Taylor. Personalmente, siamo inclini ad accettare la prova grammaticale in favore dell'interpretazione (c), ma al massimo si può sostenere una certa probabilità che questo passo **si riferisce a Gesù come Dio**.

6) 2 Pt 1,1: "A coloro che hanno ottenuto una fede di pari dignità con la nostra nella giustizia *del nostro Dio e salvatore Gesù Cristo*".

Le parole greche cruciali sono *en dikaiosynē tou theou hēmōn kai sōtēros Iēsou Christou*. Il problema grammaticale è lo stesso che abbiamo visto in 2 Ts 1,12, in cui abbiamo privilegiato l'interpretazione "la grazia del nostro Dio e del Signore Gesù Cristo", una lettura che distingue tra Dio (il Padre) e Gesù Cristo. Se si dovesse seguire l'analogia, si potrebbe tradurre qui "la giustizia del nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo". Tuttavia, 2 Pietro dispone di una struttura parallela che ci permette di decidere che l'autore molto probabilmente destinava entrambi i titoli, "Dio" e "salvatore", da applicare a Gesù Cristo. In 2 Pt 1,11 si parla di «il regno eterno del nostro Signore-e-Salvatore, Gesù Cristo" (*basileian tou kyriou hēmōn kai sōtēros Iēsou Christou*). Qui non ci può essere alcun ragionevole dubbio che il "Signore" e "Salvatore" costituiscono un titolo composto per Gesù, e sembra logico

---

<sup>35</sup> Già in questa sezione abbiamo respinto tali testi come Gal 2,20; 1 Tim 3,16 (n. 17 sopra); Col 2,2; 2Tim 1,12; nel paragrafo precedente abbiamo sottolineato una serie di testi paolini, che sembrerebbe indicare che Paolo non ha fatto riferimento a Gesù come Dio. L'unico testo paolino oltre che Rom 9,5, a nostro parere, ha plausibilità reale come un esempio di dove Gesù è chiamato Dio è Tit 2,13. Ma questo è nelle Lettere pastorali, che molti studiosi considerano deutero-Paoline. Tuttavia, si può sostenere che, anche se non sono state scritte da Paolo, le pastorali sono uno sviluppo omogeneo di utilizzo Paulino e di conseguenza l'utilizzo in Tit 2,13 *può* essere interpretato come una continuazione del proprio modo di Paolo di parlare, già citato in Rom 9,5. Dobbiamo avvertire che un argomento in base all'utilizzo o non di Paolo di "Dio" per Gesù è diverso dall'affermazione che Paolo era così intriso di monoteismo ebraico che *non poteva* aver pensato di Gesù come Dio. Una tale affermazione presuppone che Paolo non avrebbe trovato nessun modo di conciliare due verità. Wainwright, *art. cit.*, p. 276, critica giustamente questo ragionamento circolare.

interpretare 1,1 in analogia con 1,11<sup>36</sup>. Questo passo potrebbe quasi essere classificato nella sezione successiva del nostro articolo con testi che pongono chiaramente Gesù Dio.

Nella seconda sezione principale, abbiamo preso in considerazione nove testi in cui l'uso di "Dio" per Gesù è dubbia. Nella prima sottosezione (passi con varianti testuali) abbiamo respinto Gal 2,20 e At 20,28 come troppo incerta, ma ha riconosciuto Gv 1,18, come un esempio molto probabile dove Gesù è chiamato Dio. Nella seconda sottosezione (passi in cui l'oscurità nasce dalla sintassi) abbiamo respinto Col 2,2 e 2 Tim 1,12, ma ha riconosciuto in Tit 2,13; 1 Gv 5,20; Rom 9,5; e 2 Pt 1,1 casi in cui in ordine crescente vi è la probabilità crescente che Gesù è chiamato Dio. Così, cinque dei nove casi devono essere preso sul serio nella nostra discussione. Una nota metodologica è da fare qui. Spesso questi cinque esempi sono respinti dagli studiosi, nonostante gli argomenti grammaticali in loro favore, per il fatto che l'uso di "Dio" per Gesù è raro nel Nuovo Testamento e quindi sempre da considerare improbabile<sup>37</sup>. Tuttavia, non è la rarità dell'utilizzo di una certa misura dipendente dal rifiuto di questi esempi? Se questi cinque casi sono uniti ai tre che citeremo nella prossima sezione, allora l'utilizzo non è così raro.

## **Testi in cui chiaramente Gesù è chiamato Dio**

Ci sono un certo numero di passi nel Nuovo Testamento, che implicano che Gesù è divino<sup>38</sup>, ma noi limiteremo la nostra attenzione su tre passi che utilizzano esplicitamente *theos* di Gesù.

---

<sup>36</sup> Quando 2 Pt 1,2 fa distinzione tra Dio (il Padre) e Gesù, un'altra parola ordine viene usata: "... nella conoscenza di Dio e di Gesù nostro Signore" (*en epignōsei tou theou kai Iēsou tou kyriou hēmōn*).

<sup>37</sup> Wainwright, *art. cit.*, p. 277, stabilisce due punti di cui vale la pena ripetere. In primo luogo, "Molti critici hanno scelto una traduzione meno naturale del Greco perché credono che era psicologicamente impossibile per lo scrittore aver detto che Cristo era Dio". In secondo luogo, l'argomento dall'uso incoerente (cioè, altrove lo scrittore non chiama Gesù Dio) deve essere usato con cautela, perché non siamo certi che lo scrittore ha visto una contraddizione in una occasione usando un titolo.

<sup>38</sup> Oltre a quelli citati in n. 47 di seguito, possiamo citare Gv 10,30, "Io e il Padre siamo uno", 14,9, "Chi ha visto me ha visto il Padre"; l'uso assoluto di *egō eimi* in Gv 8, 24, 28, 58 ; 13,19.

1) Eb 1,8-9 : L'autore dice che Dio ha parlato di Gesù Suo Figlio le parole di Sal 45,6-7:

<sup>8</sup> "Il tuo trono, *o Dio*, è per sempre e per sempre ... e lo scettro giusto è lo scettro del tuo regno [suo].

<sup>9</sup> hai amato la giustizia e odiato l'iniquità, perciò, *o Dio*, il tuo Dio ti ha consacrato con olio di letizia .... "

Il salmo è citato secondo la LXX <sup>39</sup>. La prima domanda che dobbiamo porci è se *ho theos* nel v. 8 è un nominativo o un vocativo. Alcuni studiosi, tra cui Westcott, hanno preso come un nominativo e hanno suggerito l'interpretazione: "Dio è il tuo trono per sempre". Questo è molto improbabile. Nel versetto precedente del salmo nella LXX si legge: "Le tue armi, o Potente, sono affilate"; la legge del parallelismo indicherebbe che il versetto successivo dovrebbe leggere : "Il tuo trono, o Dio, è per sempre". Inoltre, il parallelismo proprio dalla riga successiva nel salmo, citato nel v. 8 ("e lo scettro giusto è ..."), suggerisce che "trono" e non "Dio" è il tema della linea presa in considerazione. Ci sono pochi dubbi, quindi, che la lettura del v. 8 che abbiamo proposto è quella corretta. Cullmann <sup>40</sup> ci assicura che "Ebrei applica inequivocabilmente il titolo 'Dio' a Gesù," e crediamo che questa sia una reale valutazione delle prove del v. 8.

V. Taylor <sup>41</sup> ammette che nel v. 8 l'espressione "O Dio" è un vocativo che parla di Gesù, ma dice che l'autore della Lettera agli Ebrei stava semplicemente citando il salmo e usando la sua terminologia, senza deliberata intenzione di suggerire che Gesù è Dio. E' vero che il principale punto di citazione del salmo è stato quello di contrastare il Figlio con gli angeli e dimostrare che il Figlio gode eterno dominazione, mentre gli angeli non sono altro che servitori.

---

<sup>39</sup> In realtà, la lettura della LXX è un fraintendimento del TM, ma questo è un problema nella esegesi del salmo e non influisce sul significato della citazione in Ebrei.

<sup>40</sup> *op. cit.*, p. 310. Forse c'è anche un riferimento a Gesù come Dio, nel v. 9. La traduzione del v. 9 che abbiamo dato, segue C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux 2* (Parigi, 1953) 19 ss., nel prendere il primo *ho theos* come un vocativo e il secondo *ho theos* (*sou*) come soggetto del verbo, così: "O Dio [= Gesù], il tuo Dio [= il Padre] ti ha consacrato". Tuttavia, è possibile prendere il primo *ho theos* come il soggetto del verbo e il secondo *ho theos* (*sou*) come un appositivo, così: "Dio, il tuo Dio, ti ha consacrato". In quest'ultima interpretazione "Dio, il tuo Dio" è il Padre.

<sup>41</sup> *Art. cit.*, p. 117. Il tipo di argomento che avanza Taylor non è implausibile. Per esempio, Mt 1,23 cita Is 7,14 in relazione alla nascita di Gesù: "... il suo nome sarà chiamato Emmanuele (che significa 'Dio con noi')". Non possiamo essere certi che, perché ha usato questa citazione, l'evangelista ha preso "Dio con noi" in senso letterale e significa chiamare Gesù Dio.

Pertanto, nella citazione nessun punto importante era stato fatto del fatto che il figlio può essere indirizzato come Dio. Eppure, non possiamo presumere che l'autore non si sia accorto che la sua citazione ha avuto questo effetto. Possiamo dire, almeno, che l'autore ha visto nulla di sbagliato in questo indirizzo, e possiamo invocare la situazione simile in Eb 1,10, in cui l'applicazione al Figlio di Ps 102,25-27 ha l'effetto di rivolgersi a Gesù come Signore. Naturalmente, non abbiamo modo di sapere ciò che "O Dio" del salmo significa per l'autore della Lettera agli Ebrei, quando lo applicava a Gesù. Ps 45 è un salmo regale; e per analogia con il "Dio potente" di Is 9,6<sup>42</sup>, "Dio" potrebbe essere stato visto semplicemente come un titolo regale e quindi applicabile a Gesù come il Messia davidico.

2) Gv 1,1: "In principio era il Verbo;  
e il Verbo era presso Dio,  
e il Verbo era Dio".

Le parole greche cruciali delle linee secondo e il terzo sono *kai ho logos ēn pros ton theon kai theos ēn ho logos*. Il dibattito riguarda la terza linea sul fatto che *theos* viene utilizzato senza un articolo. Chiaramente, nella seconda riga *ho theos* si riferisce a Dio Padre, ma in previsione di un *theos* privi dell'articolo della Parola nella terza linea, l'autore sta cercando di suggerire che la Parola è un po' inferiore al Padre (cfr. Gv 14,28)?<sup>43</sup>.

Alcuni spiegano l'utilizzo con la semplice regola grammaticale che i sostantivi predicativi sono generalmente privi dell'articolo. Tuttavia, mentre *theos* è molto probabilmente il predicato, tale regola non necessariamente regge per una dichiarazione di identità (ad esempio, la formula "Io sono ..."

---

<sup>42</sup> Non intendiamo dire che Isaia necessariamente ha inteso *'el Gībbōr* significare "Dio potente", ma che dal tempo del NT questo è stata la comprensione di Is 9,6. In Gv 10,34 abbiamo un esempio in cui il riferimento dell'AT ai giudici come "dèi" viene interpretato come un riferimento alla divinità.

<sup>43</sup> L'esegeta cattolico S. de Ausejo, "¿Es un Himno a Cristo el prologo de San Juan?" *Estudios Bíblicos* 15 (1956) 223-77, 381-427, ha suggerito che attraverso il Prologo "la Parola" si intende la Parola-diventata-carne e che l'inno intero si riferisce a Gesù Cristo in senso stretto (cioè, nel linguaggio della più recente teologia, a Gesù Cristo incarnato piuttosto che alla seconda persona preincarnata). Il fatto che Gv 1,1 lo pone in principio prima della creazione non milita contro ciò, poichè altri inni del NT parlano di *Gesù Cristo* anche quando hanno i versi che sono simili in una posizione preincarnata (Fil 2,5-7 parla di *Cristo Gesù* che spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo; Ef 1,3-4 dice che Dio ci ha scelti *in Cristo* prima della creazione del mondo). Se il suggerimento de Ausejo è vero, ci potrebbe essere una giustificazione a vedere nella mancanza dell'articolo a *theos*, qualcosa di più umile rispetto al *ho theos* usato del Padre, lungo le linee di Gv 14,28. L'inno di Phil 2,5-7 dice che Gesù incarnato aveva umiliato se stesso alla forma di servo.

in Gv 11,25 e 14,6 sono seguiti da sostantivi predicativi che hanno un articolo).

Per preservare la sfumatura del *theos* privo dell'articolo, alcuni (ad esempio, Moffatt) tradurrebbero : "La Parola era divina". Ma questo è troppo debole. Dopo tutto, c'è in greco un aggettivo per "divino" (*theios*) che l'autore non ha scelto di usare<sup>44</sup>. The New English Bible parafrasa la linea : "Ciò che Dio era, la Parola era". Questo è certamente meglio di "divino", ma perde la concisione dello stile del Prologo. Forse la migliore spiegazione del perché l'autore del Prologo ha scelto di utilizzare un *theos* privo dell'articolo per far riferimento alla Parola, **è che egli desiderava mantenere la Parola distinta dal Padre (*ho theos*)**.

Diversi fattori suggeriscono che non dovremmo attribuire troppa importanza teologica alla mancanza di questo articolo. Questo primo versetto del Prologo forma un'inclusione con l'ultima riga del prologo, e là (1,18; vedi sopra) si parla di "Dio il Figlio unigenito" ([*ho*] *monogenēs theos*). Inoltre, come l'inizio del Vangelo, il primo versetto del Prologo costituisce anche una integrazione con la (originale) fine del Vangelo, dove in 20,28 Tommaso chiama Gesù "Mio Signore e mio Dio"<sup>45</sup>. Nessuno dei passi coinvolti in queste inclusioni suggerirebbero che nel pensiero giovanneo Gesù era *theos* ma inferiore di *ho Theos*. In una certa misura, chiamando Gesù Dio, rappresenta per il quarto Vangelo una risposta positiva alle accuse mosse contro Gesù che stava arrogantemente facendo se stesso Dio (Gv 10,33; 5,18). L'autore romano Plinio il Giovane<sup>46</sup> descrive i cristiani dell'Asia Minore, come quelli che cantavano inni a Cristo come a un dio. Il Prologo, un inno della comunità giovannea ad Efeso, corrisponde a questa descrizione, così come gli inni simili paolini in Filippesi e Colossesi<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> E. Haenchen, "Probleme des johanneischen 'Prologs'" (Il problema del 'prologo' Giovanneo), in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963) 313, η. 38, sostiene che anche se l'autore intendeva dire "divino", non avrebbe usato un tale aggettivo, perché ha sapore di alto stile letterario. Questa obiezione è troppo soggettiva.

<sup>45</sup> Presupponiamo un approccio critico alla composizione del quarto vangelo, ad esempio, il riconoscimento che il cap. 21 è un'aggiunta tarda al Vangelo; il prologo è un inno indipendente che è stato successivamente adattato per introdurre il Vangelo.

<sup>46</sup> Ep.10,96,7.

<sup>47</sup> Cfr. D. M. Stanley, "Carmenque Christo quasi Deo dicere", *Catholic Biblical Quarterly* 20 (1958) 173-91. Fil 2,6-7 dice che prima che prendesse la forma di servo, Gesù era in forma di Dio; Col 1,19 dice che nel Figlio tutta la pienezza di Dio si compiacque di dimorare; Col 1:15 lo chiama l'immagine del Dio invisibile. E' generalmente ammesso oggi che in questi casi Paolo sta citando inni. Colossi è in Asia Minore, molti pensano che Filippesi è stata scritta da Efeso.

Può essere bene ribadito quanto abbiamo affermato all'inizio di questo articolo, vale a dire, che la confessione innica del Prologo "Il Verbo era Dio" non ha lo stesso contenuto ideologico trovato nella confessione di Nicea che il Figlio era "vero Dio di vero Dio". Una problematica diversa e un lungo sviluppo filosofico separano i due.

3) Gv 20,28 : Da Domenica sera una settimana dopo Pasqua, Gesù appare a Tommaso e gli altri discepoli, e Tommaso lo confessa come "Mio Signore e mio Dio".

Questo è l'esempio più chiaro nel Nuovo Testamento dell'uso di " Dio "per Gesù <sup>48</sup>, per la tesi di Teodoro di Mopsuestia <sup>48bis</sup> che Tommaso stava pronunciando un'esclamazione di grazie *al Padre* trova pochi sostenitori oggi. Qui Gesù si rivolge come Dio (*ho theos mou*), con l'articolo nominativo fungendo **come un vocativo**. La scena è stato progettato per servire come un climax al Vangelo: come Gesù risorto sta davanti ai discepoli, uno di loro alla fine esprime una adeguata fede in Gesù. Lo fa applicando a Gesù l'equivalente greco di due termini applicati al Dio del Vecchio Testamento. Il miglior esempio di utilizzo del Vecchio Testamento è nel Salmo 35,23, dove il salmista grida: "Mio Dio e mio Signore". Può darsi che l'uso cristiano di una siffatta formula confessionale fosse catalizzata dalla pretesa di Domiziano al titolo di *dominus et deus noster*.

## Valutazione delle prove

La domanda che costituisce il titolo di questo articolo deve essere risolta in **senso affermativo**. In **tre casi chiari** e in cinque casi che hanno una certa probabilità <sup>49</sup> Gesù è chiamato Dio nel Nuovo Testamento.

---

<sup>48</sup> Bultmann, *art. cit.*, p. 276: "L'unico passo in cui Gesù è senza dubbio designato o, più esattamente, indirizzato come Dio". Si tratta di una esagerazione, tuttavia, per non dare giusto risalto alle probabilità o, addirittura, alle certezze che **Eb 1,8; 1 Gv 5,20; e 2 Pt 1,1** si riferiscono a Gesù come Dio. Inoltre, ciò che attira più attenzione è giustificato dal fatto che *theos* viene utilizzato con un articolo in Gv 20,28 e senza un articolo in Gv 1,1. Dopo tutto, *kyrios* come un titolo per Gesù ha a volte l'articolo e, talvolta, no (vedi la discussione di 2 Ts 1,12 sopra). C. K. Barrett, *The Gospel according to John (Il Vangelo secondo Giovanni)* (London, 1956) p. 477, mette in guardia a proposito di Gv 20,28 : "La differenza tra questo verso e 1,1 (dove *theos* è privo dell'articolo) non può essere arruolata forzatamente".

<sup>48bis</sup> Teodoro di Mopsuesta, nato ad Antiochia nel 350 d.Cr ca., amico di Giovanni Crisostamo e maestro di Nestorio, fa parte della scuola di Diodoro di Tarso (330-390 d. Cr. - Vescovo Romano) (Nota del Trad.)

<sup>49</sup> L'abbandono di questi cinque casi è quello che, a nostro avviso, rende il trattato di Taylor e Bultmann della questione troppo pessimista; ad esempio, Bultmann, *art. cit.*, 276 : "E' solo con i Padri Apostolici, che inizia un libero, inequivocabile riferimento a Gesù Cristo come 'il nostro Dio'". Come abbiamo insistito, le probabilità testuali o

L'uso di *theos* di Gesù, che è attestata nei primi anni del secondo era una continuazione di un uso che era iniziato ai tempi del Nuovo Testamento. Davvero, non c'è motivo di essere sorpresi a questo. "Gesù è il Signore" era evidentemente una popolare formula confessionale ai tempi del Nuovo Testamento, e in questa formula i cristiani davano a Gesù il titolo di *Kyrios* che è stato lo standard della traduzione LXX per YHWH <sup>50</sup>. Se a Gesù potrebbe essere dato questo titolo, perché poteva non essere chiamato *theos*, che la LXX spesso usa per tradurre *'elōhîm* ? I due termini ebraici erano diventati relativamente intercambiabili, e infatti YHWH era il termine più sacro.

Questo non significa che possiamo avere una visione ingenua sullo sviluppo che ha avuto luogo nel Nuovo Testamento l'uso di "Dio" per Gesù (né, del resto, nello sviluppo progressivo nella comprensione della divinità <sup>51</sup> di Gesù). Gli otto casi di cui ci siamo occupati si trovano in questi scritti del Nuovo Testamento : Romani, Ebrei, Tito, Giovanni, 1 Gv., e 2 Pietro. Vediamo cosa questo significa in termini di cronologia.

**Gesù non è mai chiamato Dio nei Vangeli sinottici, e un passo come Mc 10,18 sembrerebbe escludere la possibilità che Gesù abbia usato il titolo a se stesso. Anche il quarto Vangelo non rappresenta mai Gesù che dice in modo specifico che è Dio <sup>52</sup>. I discorsi che Atti attribuisce al principio**

---

grammaticali favoriscono l'interpretazione che questi cinque passi chiamano Gesù Dio. In una o nell'altra istanza l'interpretazione può essere sbagliata, ma semplicemente cancellare tutti e cinque come poco convincente e, pertanto, irrilevante per la discussione non è buon metodo. Sarebbe sciocco sviluppare una teoria sull'uso del NT di "Dio" per Gesù che dipenderebbero per un punto chiave su uno di questi cinque testi, ma sarebbe altrettanto sciocco sviluppare una teoria che sarebbe valida se Gesù è davvero chiamato Dio in alcuni di questi casi. In tutto ciò che segue, abbiamo intenzione di prendere questi cinque casi, sul serio.

<sup>50</sup> Noi non solleviamo la questione controversa delle origini (palestinese o ellenistica) dell'utilizzo del NT di *Kyrios*, né assumiamo che ogni volta che appare *kyrios*, viene utilizzato consapevolmente come una traduzione di YHWH. Ma facciamo sostengono che, in generale, gli autori del NT erano consapevoli che Gesù era stato dato un titolo che nella LXX si riferiva al Dio di Israele.

<sup>51</sup> L' Istruzione del 1964 della Pontificia Commissione Biblica, la verità storica dei Vangeli, nella sezione VIII (cf. STUDI TEOLOGICI 25 [1964] 404), riconosce che solo dopo che Gesù è risorto dai morti è stato percepito chiaramente la sua divinità. Non abbiamo bisogno di pensare che questa percezione è stato il lavoro di un momento; ma ha impiegato molto tempo per gli uomini per arrivare a comprendere il mistero di Gesù e per dare formulazione. La controversia ariana lo dimostra chiaramente.

<sup>52</sup> Più degli altri Vangeli, Giovanni porta il "problema Dio" alla ribalta nel ministero di Gesù (5,18; 7,58-59, 10,30-33), questo fa parte della tecnica giovannea di enunciare la sfida che Gesù porta agli uomini, e di rendere esplicito ciò che era implicito nel ministero di Gesù. Eppure, Giovanni non mostra una certa cautela circa l'anacronismo e

della missione cristiana non parla di Gesù come Dio. Quindi, non vi è alcuna ragione di pensare che Gesù è stato chiamato Dio nei primi strati della tradizione del Nuovo Testamento. Questa conclusione negativa è confermata dal fatto che Paolo non usa il titolo in nessuna lettera, scritta prima del '58. La prima occorrenza probabile dell'utilizzo di "Dio" per Gesù è in Rom 9,5; se si potesse essere certi della grammatica di questo passo, potremmo così datare l'uso alla fine degli anni '50.

Cronologicamente, Eb 1,8-9 e Tit 2,13 sarebbero gli esempi successivi, anche se l'incertezza della data di composizione di queste lettere crea un problema. Ebrei non può essere datato molto prima della caduta di Gerusalemme, e molti la posizionerebbe anche più tardi. La data di Tito dipende dall'accettazione o il rifiuto della paternità paolina della Pastoralivevute scientifiche dalla metà anni '60 fino alla fine del secolo<sup>53</sup>. Gli scritti giovannei ci offrono gli esempi più frequenti dell' uso del titolo (tre in Giovanni; uno in 1 Giovanni), e questi scritti sono generalmente datati negli anni '90. Il parere comune degli esegeti più recenti, compresi i cattolici, è che 2 Pietro è uno degli ultimi lavori del Nuovo Testamento. Se noi datiamo i tempi del Nuovo Testamento da 30-100, chiaramente l'uso di "Dio" per Gesù appartiene alla seconda metà del periodo<sup>54</sup> e diventa frequente solo verso la fine del periodo. Questa sentenza è confermata

---

così anche in 10,33 e segg. Gesù non dà una chiara affermazione alla carica degli ebrei che si sta facendo lui stesso Dio. Tali controversie devono essere intese in un contesto di tempo dell'Evangelista e gli attacchi della Sinagoga delle affermazioni cristiane su Gesù. Gv 20,28 ritrae Gesù essendo confessato come Dio una settimana dopo la Resurrezione. Senza necessariamente mettere in discussione la tradizione giovannea di un aspetto di Tommaso, colui che avrebbe valutata criticamente la scena, avrebbe sospettato che una formula confessionale proprio del tempo dell'Evangelista è stata utilizzata per vocalizzare la fede dell'apostolo nel Gesù risorto. Sono stati il titolo di "Dio" usato per Gesù così presto dopo la risurrezione, non si potrebbe spiegare l'assenza di questo titolo nelle confessioni cristiane prima del '60. Vedi n. 63 sotto.

<sup>53</sup> La maggior parte degli studiosi cattolici propendono per paternità paolina, almeno in quel senso ampio della paternità che regola l'attribuzione dei libri biblici. In ogni caso, le Lettere pastorali sono intimamente associate con il pensiero e l'attività di Paolo; e se Paolo è l'autore o non, non dovrebbero essere datate molto tempo dopo il ministero di Paolo.

<sup>54</sup> Naturalmente, c'è un pericolo nel giudicare l'utilizzo del verificarsi nel NT. L' occorrenza del NT non crea un uso, ma testimonia un uso già esistente. Nessuno dei passi che abbiamo citato dà alcuna prova di innovare, e in effetti un passo come Eb 1,8-9 sembra chiedere un uso già tradizionale del salmo. Tuttavia, la frequenza della occorrenza del NT in una domanda come stiamo trattando è probabilmente un buon indice di utilizzo effettivo. Né possiamo dimenticare che i passi citati sotto la prima sezione principale mostrato sopra che Gesù non è stato parlato come Dio in molte parole

dalla prova dei più antichi lavori <sup>56</sup> cristiani extrabiblici. Agli inizi del II secolo Ignazio parla liberamente di Gesù come Dio. In *Efesini* 18, 2 dice: "Il nostro Dio, Gesù il Cristo, è stato concepito da Maria"; in 19, 3 dice: "Dio è stato manifestato come uomo". In *Smyrnaeans* 1,1 Ignazio comincia dando gloria a "Gesù Cristo, il Dio che così vi ha dato la saggezza" <sup>56</sup>. Abbiamo già citato la testimonianza di Plinio a cavallo del secolo che i cristiani dell'Asia Minore cantavano inni a Cristo come a un dio. Entro la metà del II secolo, la cosiddetta *2 Clement* (1,1) può affermare: "Fratelli, dobbiamo pensare a Gesù Cristo come di Dio".

La diffusione geografica del utilizzo è inoltre degno di nota. Se Rom 9,5 è accettato, allora Paolo, scrivendo dalla Grecia, tradisce alcuna esitazione circa l'accettabilità dell'uso al suo pubblico romano. (Eppure Marco, tradizionalmente accettato come il **Vangelo di Roma**, scritto negli anni '60, non esita a riferire un detto di Gesù in cui si rifiuta di essere chiamato Dio: cfr. Mc 10,18 sopra) Se Tito è accettato come una vera epistola di Paolo, probabilmente è stata scritta da Macedonia a Tito a Creta. Il luogo della composizione della Lettera agli Ebrei non è noto: Alessandria è un candidato di rilievo, e sia la Palestina o Roma è pensato essere la destinazione. Le opere giovanee sono associate con Efeso, in Asia Minore. Ignazio, da Antiochia <sup>57</sup>, sembra libero di usare "Dio" di Gesù durante la scrittura sia in Asia Minore e a Roma. Dichiarazione di Plinio riflette la prassi cristiana in Bitinia in Asia Minore. Pertanto, l'uso sembra essere attestata nei grandi centri cristiani del mondo del Nuovo Testamento, e non vi è alcuna prova a sostegno di una tesi che alla fine del secolo primo l'usanza di chiamare Gesù Dio si limitava a una piccola area o fazione all'interno della mondo cristiano.

---

del NT. Qualsiasi teoria che fin dall'inizio Gesù è stato chiamato Dio, ma che per caso questo uso non si verifica fino a tardi nel NT, è una teoria che non spiega i fatti.

<sup>55</sup> Alcuni autori citano *Didaché* 10, 6, dove "Osanna al Dio di Davide" è rivolta a Gesù. Tuttavia, J. P. Audet, nel suo commento esaustivo sulla *Didaché* (Parigi, 1958) pp 62-67, sostiene con forza l'originalità della lettura "Osanna alla casa di Davide".

<sup>56</sup> Vedi anche *Trallians* 7,1; *Romani* 7, 3. Il riferimento in *Efesini* 1,1 a "sangue di Dio" ricorda una delle interpretazioni sopra citate di Atti 20,28: "La Chiesa di Dio, che ha ottenuto con il suo sangue".

<sup>57</sup> Il Vangelo di Matteo è spesso associato con la chiesa di Siria-Palestina. Il fatto che IMt 19,17 modifica Mc 10,18 e il rifiuto di Gesù del titolo di Dio (sopra, prima sezione principale) può essere un testimone che l'usanza di chiamare Gesù Dio, era vivo in questa chiesa molto prima del tempo di Ignazio.

E' questo uso un contributo ellenistico al vocabolario teologico del cristianesimo? Poiché non abbiamo alcuna prova che Gesù è stato chiamato Dio nella comunità di Gerusalemme o palestinese nei primi due decenni del cristianesimo, la prima fonte di prova potrebbe suggerire origini ellenistiche. Ciò è confermato dal fatto che in due passi del Nuovo Testamento "Dio" è intimamente unito a "Salvatore" come titolo per Gesù (Tt 2,13; 2 Pt 1,1), e "salvatore" è in qualche misura un titolo ellenistico. Tuttavia, esistono altre prove che suggeriscono che l'uso ha le sue radici nell'Antico Testamento, e così, se l'utilizzo non è palestinese, potrebbe essere sorto tra i convertiti dal giudaismo della diaspora. Come abbiamo visto, Eb 1,8-9 è una citazione di Sal 45. La confessione di Tommaso in Gv 20,28 riprende una formula del Vecchio Testamento (anche se, come abbiamo sottolineato, non si può escludere la possibilità di un anti-apologetico Domiziano). Lo sfondo per Gv 1,1 è l'apertura della Genesi, e il concetto della Parola riflette temi dell'Antico Testamento della parola creatrice di Dio e la Sapienza personificata. Forse il meglio che possiamo fare da parte dello Stato delle prove è quello di lasciare aperta la questione dello sfondo del costume di chiamare Gesù Dio.

Il lento sviluppo dell'uso del titolo "Dio" per Gesù richiede una spiegazione. Non solo c'è il fattore che Gesù non è chiamato Dio negli strati più antichi del materiale del Nuovo Testamento, ma anche ci sono dei passi, citati nella prima serie di testi citati sopra, che implicitamente riservano il titolo di "Dio" per il Padre. Inoltre, anche nelle parti del Nuovo Testamento che parlano di Gesù come Dio, ci sono anche passi che sembrano a sfavore di tale uso, uno studio di questi testi dimostra che questo è vero nelle lettere Pastorali e nella letteratura giovannea. La spiegazione più plausibile è che nella fase più antica del cristianesimo, il patrimonio del Vecchio Testamento dominava l'uso del titolo "Dio"; di conseguenza, "Dio" era un titolo troppo ristretto per essere applicato a Gesù. Esso si riferisce strettamente al Padre di Gesù, il Dio al quale pregava. A poco a poco, (negli anni '50 e '60?) nello sviluppo del pensiero cristiano "Dio" è stato inteso essere come un termine<sup>58</sup> più ampio. Si è visto che Dio aveva rivelato così tanto di se stesso in Gesù che "Dio"

---

<sup>58</sup> Probabilmente c'è stato uno sviluppo simile nell'uso di "Signore" (*Kyrios*) se è stato pensato come una traduzione di YHWH. Eppure, *kyrios* è stato applicato a Gesù molto più rapidamente di *theos*. Era il pericolo più evidente di una concezione politeista nell'uso di *theos* un fattore ritardante? Forse il fatto che *kyrios* ha avuto una gamma di significato al di sotto di *divino* ("signore", "padrone") favorisce l'uso di tale termine? Vedi n. 50 sopra.

doveva essere in grado di includere sia Padre e Figlio <sup>59</sup>. Le opere tarde paoline *sembrano* rientrare proprio in questa fase di sviluppo <sup>60</sup>. Se Rom 9,5 chiama Gesù Dio, è un esempio isolato all'interno del corpus più ampio delle opere principali paoline, che pensano di Gesù come Signore, e del Padre come Dio. Dal tempo delle Pastorali, però, Gesù è ben noto come Dio-e-Salvatore. Le opere giovanee provengono dagli anni finali del secolo, quando l'utilizzo è comune. Eppure, una parte del materiale che è andato nel quarto Vangelo è materiale tradizionale di Gesù che è stata tramandata da un periodo molto anteriore. Pertanto, ci sono passi in Giovanni (14,28, 17,3, 20,17) che riflettono una mentalità precedente. Possiamo solo tracciare le linee generali di tale sviluppo, ma possiamo essere ragionevolmente sicuri che queste righe sono vere.

Possiamo, forse, andare oltre e suggerire l'atmosfera di questo sviluppo. Pensiamo che l'uso di chiamare Gesù Dio era un uso liturgico e ha avuto la sua origine nel culto e le preghiere della comunità cristiana. A priori, questa non è improbabile. Bultmann <sup>61</sup> ha a lungo sostenuto che il titolo "Signore" è stata data a Gesù nella comunità ellenistica, appena lo riconobbero come la divinità presente in atto di adorazione. Senza impegnarci a questa teoria e alle sue implicazioni, che non riconosce l'impostazione liturgica di alcune istanze della confessione di Gesù come Signore, e quindi si potrebbe prevedere uno scenario simile per la confessione di Gesù come Dio.

Delle otto istanze dell'ultima confessione, la maggior parte sono chiaramente essere situate in un contesto di culto e di liturgia. Quattro sono le dossologie (Tt 2,13; 1 Gv 5,20; Rm 9,5; 2 Pt 1,1), ed è ben accettato che molte delle dossologie nella letteratura epistolare del Nuovo Testamento fanno eco a dossologie conosciute e usate dalle rispettive comunità nella loro preghiera pubblica. Eb 1,8-9 cita un salmo che è stato applicato a Gesù, e sappiamo che l'uso di cantare i salmi nelle celebrazioni cristiane (1 Cor 14,26; Ef 5,19).

---

<sup>59</sup> Omettiamo dalla nostra discussione il problema dello Spirito Santo, un problema complicato dall'incertezza in merito a quando gli autori del NT cominciano a pensare dello Spirito (dal greco *pneuma*, neutro) come un fattore personale.

<sup>60</sup> Qui dobbiamo essere ben consapevoli dei limiti imposti alla nostra ricerca per la natura stessa degli scritti paolini. Il fatto che Gesù è (presumibilmente) chiamato Dio in Romani, ma non in Tessalonicesi, *può* essere accidentale. (Eppure, vedi n. 54 sopra) Pertanto si può parlare solo di quello che sembra essere vero da elementi di prova disponibili.

<sup>61</sup> Per esempio, *art. cit.*, p. 277.

Certo, questo dovrebbe includere salmi dell'Antico Testamento che sono stati ritenuti particolarmente adattabili a Gesù. Quindi, non è troppo avventurosa quella di Wainwright suggerire che l'autore della Lettera agli Ebrei stava citando i Salmi che i suoi lettori cantavano nella loro liturgia e li stava ricordando di come questi salmi esprimevano la gloria di Gesù. Il Prologo di Giovanni, che per due volte chiama Gesù Dio, era originariamente un inno, e abbiamo già ricordato il detto di Plinio sui cristiani che cantavano gli inni a Cristo come a un Dio <sup>62</sup>.

Forse, a prima vista, Gv 20,28 sembra un'eccezione alla regola, per la confessione di Tommaso è data uno contesto storico piuttosto che un contesto liturgico. Eppure, anche qui la scena è posizionato con cura di Domenica, quando i discepoli di Gesù sono riuniti. Inoltre, è un suggerimento molto plausibile che le parole in cui Tommaso confessa Gesù, "Mio Signore e mio Dio" , rappresentano una formula confessionale conosciuta nella chiesa del tempo <sup>68</sup> dell'Evangelista. In questo caso non è improbabile che la confessione è una formula battesimale, o liturgica lungo le linee di "Gesù è il Signore".

Questa teoria delle origini liturgiche dell'uso del titolo di "Dio" per Gesù nel tempo del Nuovo Testamento ha alcune implicazioni molto importanti riguardanti il significato di questo titolo, e, a dire il vero, s'incammina verso il rispondere ad alcune delle obiezioni contro il chiamare Gesù Dio, come quelle (implicazioni) menzionati all'inizio dell'articolo. Ad esempio, si era obiettato che la chiamata di Gesù Dio trascura i limiti della Incarnazione. Ma questa obiezione non è applicabile all'utilizzo del Nuovo Testamento, perché il titolo "Dio" non è dato direttamente al Gesù del ministero. Negli scritti giovannei è la pre-esistente Parola (1,1) o il Figlio nella presenza del Padre (1,18) o il Gesù risorto (20,28), che viene salutato come Dio. Le dossologie confessano come Dio Gesù trionfante; Eb 1,8-9 è rivolta a Gesù il cui trono è per sempre. Così, nel Nuovo Testamento non vi è alcun conflitto evidente tra i passi che chiamano Dio e Gesù i passi che sembrano immaginare

---

<sup>62</sup> Inoltre, si veda n. 47 sopra.

<sup>63</sup> L'istruzione del 1964 della Pontificia Commissione Biblica, *la verità storica dei Vangeli*, ha riconosciuto che gli evangelisti non sempre ci danno le *ipsissima verba* dal tempo di Gesù, e che hanno esplicitato il materiale consegnato dalla tradizione apostolica. Barrett, *op. cit.*, p. 477, concorda sulla colorazione liturgica del passaggio in discussione.

incarnato Gesù come meno di Dio o del Padre <sup>64</sup>. Il problema di come durante la sua vita Gesù, potrebbe essere sia Dio e uomo è presentato nel Nuovo Testamento, non dall'uso del titolo "Dio", ma da alcuni degli strati successivi di materiale di Vangelo, che portano la divinità di Gesù alla ribalta anche prima della Resurrezione <sup>65</sup>. Ignazio di Antiochia usa il titolo "Dio" di Gesù durante la sua carriera umana. Questo può essere l'inevitabile (e vero) sviluppo dell'utilizzo del Nuovo Testamento di chiamare il preincarnato e risorto Gesù Dio; ma dalle prove che abbiamo, si tratta di un sviluppo post-Nuovo Testamento.

L'atmosfera liturgica dell'uso di "Dio" del Nuovo Testamento per Gesù risponde anche all'obiezione che questo titolo è troppo una definizione essenziale, che oggettivizza Gesù ed è falso all'interesse soteriologico del Nuovo Testamento. Per quanto possiamo vedere, nessuno dei casi che abbiamo discusso tenta di definire Gesù essenzialmente <sup>66</sup>. L'acclamazione di Gesù come Dio è una risposta di preghiera e di culto al Dio che si è rivelato agli uomini in Gesù. Gv 1,18 parla di Dio, il Figlio unigenito, che ha *rivelato* il Padre; **Gv 1,1 ci dice che la Parola di Dio è Dio stesso**. La confessione di Gesù come Dio è un riconoscimento da parte credendo soggetti della sovranità e signoria di regola divina, attraverso e per mezzo di Gesù: così, Tommaso "Mio Signore e mio Dio" (Gv 20,28), e dei Romani' (9,5) "Dio che è sopra ogni cosa", e di Ebrei '(1,8) "Il tuo trono, o Dio, è per sempre". Come potrebbe la confessione di Gesù come Dio essere più soteriologica rispetto a quando Gesù è chiamato "il nostro Dio e Salvatore" (2 Pt 1,1, Tit 2,13)? Se vi è validità in preoccupazione di Bultmann che la fede in Gesù deve riferirsi *pro me*, allora può avere alcuna obiezione a ciò che 1 Gv 5,20 dice di Gesù Cristo: "Questo è il vero Dio e la vita eterna".

---

<sup>64</sup> Cfr. i passi citati nella prima sezione principale sezione sopra, nn. 1 e 5. L'unico passo che offre veramente una difficoltà a questo proposito è 1 Cor 15,24, perché qui Paolo parla del Figlio trionfante come soggetto al Padre. Questo testo ha bisogno di uno studio molto più alla luce della cristologia di Nicea.

<sup>65</sup> Ad esempio, i racconti dell'infanzia, che mostrano il bambino di Betlemme sia stato concepito da un padre umano, e il quarto Vangelo, in cui il Gesù del ministero fa affermazioni divine.

<sup>66</sup> Anche in Gv 1,1 è in gran parte l'approccio funzionale. Non ci sono speculazioni su come la Parola è legata a Dio Padre; e la stessa designazione "la Parola" implica un parlare ad un pubblico. Il fatto che il 1,1 è impostato "in principio" il Verbo si riferisce alla creazione. Tuttavia, è vero che brani come Gv 1,1 sarebbero destinati presto e inevitabilmente a sollevare questioni ben oltre una natura funzionale.

Così, anche se abbiamo visto che c'è **un precedente biblico solido per chiamare Gesù, Dio**, dobbiamo essere cauti nel valutare questo uso in termini di ambiente del Nuovo Testamento. La nostra ferma adesione ai successivi sviluppi teologici e ontologica nel significato della formula "Gesù è Dio" non deve indurci a sopravvalutare o sottovalutare la confessione del Nuovo Testamento.