



## **«Figli della luce e figli del giorno» (1Ts 5,5): il fondamento *kerygmatico* dell'essere cristiani**

ENRICHETTA CESARALE  
Pontificia Università Gregoriana  
Roma

### **„Dzieci światłości i dzieci dnia” (1 Tes 5,5): *kerygmaticzny* fundament bycia chrześcijaninem.**

#### STRESZCZENIE

W artykule zostaje podjęta refleksja nad „aktualnym aspektem”, czyli „rzeczywistym teraz”, „godziną zbawienia”, tak, jak jest to ujęte przez św. Pawła, który postrzega paruzję jako nowy sposób rozumienia eschatologii zakorzenionej w zwyczajnym „dziś” życia chrześcijan. Zmartwychwstanie Jezusa jest wydarzeniem *par excellence* zależnym wyłącznie od działania mocy Boga w historii. Stąd koniec czasów, który jest końcem czasu, jest czymś już obecnym wewnątrz historii i wewnątrz upływającego czasu. Artykuł przybliży i pogłębi także jedną z intuicji biblisty Ugo Vaniego SJ, która dotyczy tzw. „eschatologii jakościowej”, „wertikalnej”. Odnosi się ona do zmiany perspektywy, jakiej dokonuje wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, które uwydatnia właściwe dla chrześcijanin doświadczenie „bycia zbawionym”. Doświadczenie to charakteryzuje „napięcie eschatologiczne” jako napięcie między „jeszcze nie” i „już” bycia zbawionym. W niniejszym artykule zostaje przeprowadzona wreszcie analiza fragmentu 1 Tes 5, 1-11. Jej celem jest odkrycie wartości *kerygmaticznej* ewangelii Pawła i ontologii ochrzczonego zawartej w stwierdzeniu: „jesteśmy dziećmi światła i dziećmi dnia” (1 Tes 5, 5).

Słowa kluczowe: eschatologia jakościowa, *kerygmat*, dzieci światła, dzieci dnia, ewangelia, ontologia.

\* \* \*

L'antico *kerygma*, riportato da Paolo in 1Cor 15,3-8, annuncia che Gesù è morto e risorto «il terzo giorno secondo le Scritture», intendendo in questo modo il *sì* del Figlio alla volontà del Padre che diventa, in

tale evento, formulazione *ultima*, cioè *escatologica*, della *storia della promessa* di Dio ad Israele, aprendosi, così, all'umanità intera. Il battezzato, grazie a questo *Si* filiale e divino respira un'aria nuova che va ben oltre la durata del tempo, poiché la storia stessa ha acquistato, con la Pasqua di Cristo, una *qualità finale*. Il tempo dopo la Croce non è più pensabile come un succedersi cronologico di eventi e momenti ma come l'*estendersi* qualitativamente, nella storia, della realtà escatologica. Paolo sintetizza il fondamento *kerygmatico* dell'essere cristiani nella storia affermando ai Corinti: «Ecco *ora* il *kairós* favorevole, ecco *ora* il *giorno* della salvezza» (2Cor 6,2). In una sola pericope egli condensa tutta la portata storica della salvezza realizzata da Gesù Cristo nell'*ora* del *kairós* che è il *giorno* del Signore. Paolo annuncia, dunque, Cristo *morto risorto*, che, se accolto dall'uomo, *salva* ovvero parla della «vitalità tipica» di Cristo risorto, che, comunicata al battezzato, lo libera dallo stato di peccaminosità e lo pone in uno stato di giustificazione, a cui è chiamato da Dio, il «giusto e giustificante» (Rm 3,26), per «far paraglio» tra la formula ideale dell'uomo, immagine di Dio nella forma di Cristo (cf. Rm 8,29) impressa nel DNA adamitico, e la sua realtà storica<sup>1</sup>.

La giustificazione è dono gratuito di Dio, come lo è il vangelo, Paolo ne è completamente rapito, e l'uomo, figlio di Dio, guidato dallo Spirito, è in grado di riprodurre i tratti di Cristo, in attesa della pienezza escatologica. Il cristiano è già «figlio del giorno», in grado di vivere la sua figliolanza avvolto ed immerso nella luce del giorno eterno. In Cristo, la storia, scrive Moltmann, trova che il suo futuro *ci sarà*<sup>2</sup>. La promessa divina di salvezza, nell'evento Cristo, è diventata *realtà*, anticipo e caparra di ciò che accadrà, è il *non ancora* nel *già*.

Desideriamo, pertanto, indagare le caratteristiche della novità del vangelo e come poter decodificare esistenzialmente il contenuto della speranza del battezzato: Come si riscrive l'identità del cristiano dopo la Croce? Come qualificare l'*adesso* della salvezza? Quale risvolto antropologico racchiude la *lieta nuova notizia*? Con quale sguardo intravedere la meta escatologica celeste? Di certo, possiamo subito affermare che la speranza, alimento della vita cristiana, rimanda non alla fine del tempo ma al tempo della fine, immergendo l'uomo, sì, nella precarietà del presente ma ancorandolo fermamente all'unico *kairós* che ha fatto del *giorno* il «giorno del Signore»: la Croce del Figlio. La luce che continua ad illuminare tutti i 'presenti' promana dalla qualità *filiale* dell'identità umana: il battezzato è *figlio del giorno*. Centrando nell'oggi, allora, l'evento Cristo,

<sup>1</sup> Ugo Vanni, "Romani (Lettera ai)", in *NDTB*, 1380-1381.

<sup>2</sup> Jürgen Moltmann, *Teologia della speranza*, (Brescia: Queriniana, 1971<sup>2</sup>), 151.

ogni tempo diventa *ora* messianica, invaso da un'esigenza di pienezza da fruire e verticalmente intriso della qualità di *fine* anticipata sulla Croce.

La dimensione temporale della salvezza in divenire è stata oggetto di studio, soprattutto, per quanto riguarda la fase terminale, la *parusia*. Desideriamo, nel presente lavoro, considerare la l'aspetto dell'*adesso* della salvezza, come delineato da Paolo, che vede coinvolti, nello stesso istante, sotto aspetti diversi: Dio, Cristo, lo Spirito, il cristiano, ed apre un nuovo modo di intendere l'escatologia. L'Apostolo ci apre, cioè, al presente dello *status* cristiano, dono trinitario che tocca, di conseguenza, l'ontologia stessa, parlando all'uomo di possibilità reale.

Il *nñn*, l'*adesso*, l'*ora* dell'evento della morte e risurrezione di Cristo, in quanto atto di Dio e irruzione dell'eternità nel tempo, non è solo un avvenimento passato, da narrare all'*aoristo*, ma è, insieme, *presente*. Esso, per il credente, è il tempo tra due *parusie*, *kairós* donato come spiraglio sull'eternità, vissuto tra un *allora, tóte* del passato e un *allora, tóte* futuro<sup>3</sup>.

Per *educere* i «figli carissimi», Paolo invita, allora, in virtù di questa identità *kairotica*, ad essere, in questo tempo, comunità *perfetta*, come lo è il Padre, a vivere in modo «non biasimabile», cioè secondo l'essere *completo*, l'«uomo nuovo» rinnovato da Cristo e che «si rinnova di giorno in giorno» (2Cor 4,16), per corrispondere al dono di grazia che lo ha reso «nuova creatura». Il cristiano può offrire se stesso a Dio, come *culto logico*, poiché egli sa di non essere più «sotto la Legge, ma sotto la grazia»<sup>4</sup>, illuminato dalla luce del «giorno», nel «riconoscimento riconoscente» del *nñn*. Questa logica evangelica del *giorno* si ritrova nelle Lettere paoline come il filo d'oro che unifica il percorso di vita e di riflessione dell'Apostolo stesso. L'«uomo nuovo» vive il *già* della fiducia nella salvezza realizzata e il *non ancora* della speranza nel suo definitivo compimento, realtà inscindibili, secondo Paolo, nel pensiero e nell'agire cristiano. Iniziamo con l'analisi dei termini *kairós* e *nñn* per entrare maggiormente nella logica paolina della salvezza in movimento e della conseguente escatologia *qualitativa*, offrendo così lo sfondo teologico in cui inserire lo statuto ontologico del cristiano, il suo *essere figlio della luce e del giorno*.

## 1. La *qualità* salvifica della storia in Paolo

È indiscusso il valore che ebbe l'incontro lungo la via di Damasco con Cristo risorto per Paolo dove sperimentò l'imprevista grazia di contemplare il senso della trascendenza di Dio, che egli già coltivava, e gli consentì, attraverso l'esperienza che più volte fece dello Spirito, di elabo-

<sup>3</sup> Gustav Stählin, «vñv (ἄρτι)», 1503-1504.

<sup>4</sup> Rm 6,12-14.

rare un'idea di salvezza lontana dalla ricerca della giustizia *personale*, che il fariseo Saulo aveva vissuto, come ogni buon ebreo, per essere gradito a Dio, compiendo la legge.

Era impensabile per lui, buon fariseo, immaginare sia un'articolazione Padre-Figlio e Spirito che procedesse dall'uno all'altro all'interno di Dio stesso, sia un Dio che *uscisse da se stesso* per amore *agapico*, impegnando proprio sull'amore la vita trinitaria. L'esperienza diretta di Dio Padre conosciuto attraverso la visione del Figlio di Dio risorto indirizza la sua sensibilità verso la realtà della filiazione divina che considera, da una parte, già realizzata mediante il dono dello Spirito, dall'altra in via di sviluppo pieno nella filiazione dell'uomo<sup>5</sup>. Egli denomina Dio nelle sue Lettere almeno 40 volte esplicitamente come «Padre» e questo riferimento continuo ha certamente le sue radici remote nell'esperienza di Dio da lui vissuta e coltivata a Gerusalemme, nelle grandi celebrazioni del Tempio, a cui partecipava prima del suo cambiamento radicale. Accogliendo Cristo risorto, egli incontra e si relaziona diversamente a quel Padre già noto, che chiamerà poi «Dio Padre nostro e del Signore nostro Gesù Cristo», da cui riconosce di ricevere il dono dello Spirito e la grazia del suo ministero di araldo del vangelo di salvezza.

Lo *status* di *Saulo* cambia nell'incontro vissuto lungo la via di Damasco. Gli viene donata una nuova identità, egli si accorge di essere *Paulus* dinanzi alla infinita gratuità divina, ad un Dio che desidera unicamente liberare l'uomo da qualsiasi forma di schiavitù, a cominciare proprio dall'oppressione della legge interpretata rigidamente anche dal fariseo Saulo di Tarso. Si accorge che la *legge* del vangelo racchiude il progetto di Dio per l'uomo in Cristo, mentre nell'antica Alleanza era condensato solo nella Torah e riservata ai *giusti*. Comprende che è lo Spirito a rendere il cristiano capace di realizzare le proposte cristologiche o, come scrive Vanni, «cristogenetiche», scrivendole Egli stesso nel cuore. Per grazia divina si ha una *maggiorazione* della legge antica nel cristiano ad opera dello Spirito, che trascrive nell'interiorità del cristiano i tratti di Cristo, permettendogli di rivolgersi come figlio all'Eterno in virtù della liberazione operata dal Figlio<sup>6</sup>. Paolo è *accecato* da tale potenza storica della *luce* divina e arriva a chiamare tutti i credenti «figli della luce», «figli del giorno», figli di Dio, figli *simili* a Dio, nella certezza che «o si è figli o non si è niente»<sup>7</sup>. Il vangelo di Cristo risorto coincide con la salvezza. L'Apostolo, entrando nel mondo divino della gratuità assoluta e dell'amore esclusivamente ed unica-

<sup>5</sup> Ugo Vanni, «Dio Padre di Cristo e dei cristiani», in L. Andreatta, ed., *In cammino verso il Padre* (Casale Monferrato: Piemme, 1999), 34-35.

<sup>6</sup> Vanni, «Dio Padre di Cristo e dei cristiani», 66.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 70.

mente misericordioso di Dio Padre viene investito dalla forza rigenerante della croce e risurrezione di Cristo e riscrive l'antropologia alla luce della salvezza già realizzata ma continuamente attualizzantesi, cioè, si accorge come ogni *giorno*, attraverso la progressiva assimilazione del vangelo di Cristo e dei suoi valori, per opera dello Spirito, l'uomo si sta salvando. La sorpresa di Paolo è nel comprendere che la salvezza è un dono, come il vangelo, e che l'uomo, già afferrato da Cristo, ne è semplicemente il beneficiario, chiamato ad una *mediazione sacerdotale* per realizzare la sua cristificazione personale:

Il cristiano, già fatto regno da Cristo, nel senso che Cristo l'ha già tutto afferrato, da una parte dovrà inseguirlo per realizzare sempre di più la sua cristificazione personale; dall'altra è chiamato a una mediazione sacerdotale tra il progetto di Dio e Cristo stesso e la storia in cui vive. Cristo con i suoi valori, con la sua verità, con la sua vitalità arriverà, portato dal cristiano, a riempire gli interstizi della storia<sup>8</sup>.

Il fatto centrale, decisivo, che è la risurrezione di Cristo, è già avvenuto; pertanto, nella visione di Paolo, il punto centrale della storia della salvezza si sposta dalla risurrezione finale alla risurrezione di Cristo, in cui è iniziato il *secolo futuro*. Per lui tutta la salvezza scorre nel tempo, è in movimento dall'AT al NT, verso la conclusione finale ma, inserita nella storia umana con il «giorno del Signore», ha trasformato l'attesa in adempimento, *l'adesso* in *kairós*.

### 1.1. I termini *kairós* e *nῆn*

Il termine più completo ed esauriente per esprimere lo sviluppo della salvezza come realtà che si svolge nel tempo è *kairós*. Secondo Delling, il suo significato fondamentale indica «ciò che è decisivo, il punto essenziale, anzitutto in senso locale, poi in senso oggettivo e infine in senso temporale»<sup>9</sup>. Esso, nell'uso profano, significa l'occasione, il momento propizio per un'impresa, il tempo opportuno per un'azione<sup>10</sup>. È quel punto a cui si mira, bersaglio di un tiro, ma, anche e soprattutto, bersaglio giusto, punto debole del corpo, punto da tra-figgere, apertura in cui si passa per vincere, cioè per andare avanti. Il tempo cairologico è il «tempo debito» dell'incontro tra freccia e bersaglio, tra ispirazione e opera, possibile punto di intersezione tra progetto e realtà esistenziale, «momento istantaneo» o «occasione», per

<sup>8</sup> Vanni, «Il futuro e la vita vissuta del cristiano», in F. Compagnoni, S. Privitera, ed., *Il futuro come responsabilità etica* (Cinisello Balsamo: Piemme, 2002), 135.

<sup>9</sup> Gerhard Delling, «καίρός», in GLNT, III (Brescia: Paideia, 1971), 1363.

<sup>10</sup> Ad es. At 24,25.

una «qualità dell'accordo» o della *mescolanza opportuna* di elementi diversi. Detto altrimenti, il *kairós* è il tempo-apertura *in quanto* si fa spazio, si apre come una fessura, diventa possibilità, occasione, il più delle volte favorevole, tanto che Aristotele lo chiama «il bene riferito al tempo», la «virtù» del tempo<sup>11</sup>. È nella fessura del *kairós* che passa il *crónos*, la successione ritmica che, in questo modo, *entra* nella storia degli uomini, regolandola e rendendola tale. Questo avviene con i giorni, gli anni, i secoli come elementi tenuti insieme, uniti proprio dal *kairós*, origine di quel movimento di cui il *crónos* ne è la misura *successiva*. Il vissuto quotidiano può, così, trasformarsi in *esperienza-limite*.

I *kairoí*, fissati da Dio per realizzare il piano divino della salvezza, sono punti luminosi che annunciano l'*eschaton* e la sua vicinanza, richiamando la relazione all'Altro Eterno, confinante il tempo, che rende il vissuto una *soglia* in cui esperire il *limite* del tempo. I due tempi o momenti principali della storia della salvezza indicati come *kairoí*, sono il *tempo* di Cristo, momento del compimento, e il *tempo* della fine, momento della consumazione, entrambi custoditi nella mano di Dio. In particolare, il tempo della venuta di Cristo (cf. *Ef* 1,10) è il *punto essenziale* e *decisivo*, preparato dai *kairoí* precedenti che, giunti alla loro pienezza, alla misura stabilita da Dio, lo hanno reso *apertura* attraverso cui il cristiano può passare *per vincere*, anzi *stravincere* (cf. *Rm* 8,37) in virtù della possibilità data da Cristo di *salire* in Cielo, di avvicinarci sempre più alla dimora eterna. Il *kairós* di Cristo è, pertanto, il *debito* corrisposto, *saldato*, la nuova *possibilità* o *occasione* data all'uomo di fruire dei beni salvifici attraverso la fessura creatasi con lo strappo della Croce. Lì sopra, il tempo si è *aperto* alla sua definitiva *meta*. Il tempo, divenuto *crisialogico*, possiede una sua verità ontologica, a prescindere dalla consapevolezza che ne ha l'uomo, anche se, sottolinea ripetutamente Paolo, i credenti *conoscono* bene questo tempo e sanno che è ora di svegliarsi dal sonno, di deporre le opere delle tenebre e rivestirsi delle armi della luce, comportandosi in modo degno del proprio *status*, perché la notte del tempo dell'attesa è già molto avanzata e si è avvicinato il *giorno* in cui la salvezza sarà perfetta (cf. *Rm* 13,11-13). Bisogna «metter a profitto il tempo» (*Ef* 5,16; cf. *Col* 4,5), perché, appunto, «ecco, *ora*, il tempo favorevole, ecco *ora* il giorno della salvezza» (*2Cor* 6,2). Nonostante i *giorni difficili* o *malvagi*, la luce del *giorno* testimonia la fecondità della grazia di Dio. Il *bersaglio centrato* da Cristo ha sciolto definitivamente la catena del peccato e della paura di *mancare il bersaglio*, dandoci l'opportunità di poter mettere a reddito i beni ereditati, ora.

Il *nōn* riferendosi all'*adesso*, all'*ora*, è un *limite di tempo*, sottile e non afferrabile, sfuggente, tra il passato e l'avvenire, da poter essere sia un limite finale che iniziale, può indicare, infatti, l'istante presente dell'eternità.

<sup>11</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 6, 1096a, 26-27.

Stählin lo descrive con un'immagine spaziale: «è come una catena di monti che fa da confine fra due paesi, appartiene ad ambedue e guarda da entrambe le parti». Fuor di metafora, egli spiega che questo 'presente' è un tempo di transizione fra due periodi, cioè fra le due parusie, di cui il primo determina l'inizio dell'eone nuovo e il secondo la fine (ultima) dell'eone antico; «perciò questo singolare *nōn*, nel quale anche noi viviamo ancora col NT, appartiene ad ambedue gli eoni»<sup>12</sup>. Nel *nōn* inaugurato da Cristo il credente vive, allora, sulla soglia dell'eternità con lo sguardo verso il tempo e l'eterno, cammina tra questi due *paesi* sulla soglia salvifica dell'*adesso*, luogo della manifestazione della *grazia*: «l'Incarnazione è l'epifania della carità divina»<sup>13</sup>. Pertanto, è il «giorno del Signore», a lungo atteso, che permette di vivere la dimensione qualitativa del *nōn* della salvezza, in modo tale che nel *crónos* il credente è trovato *stravincente* in virtù dell'amore del Padre per mezzo del Figlio nello Spirito, realtà trinitaria già qui intravista attraverso la *fessura* del Cielo strappata dal *kairós* della croce e risurrezione. Sembra ascoltare l'invito di Paolo: «se sei così, dunque siilo veramente!»<sup>14</sup>.

## 2. L'escatologia qualitativa verticale propria di Paolo

Per considerare la novità paolina riguardo all'escatologia, bisogna tener conto del patrimonio concettuale giudaico in cui hanno radici i temi del «giorno del Signore», della «risurrezione dei morti», del «giudizio finale», e, più in generale, il rapporto fra storia ed *èschaton*, ripresi e rinnovati da Paolo. Infatti, a differenza dell'escatologia giudaica, esclusivamente orientata verso il futuro, quella cristiana sostiene sorprendentemente il paradosso che l'*èschaton* sia già cominciato. Questa nuova coscienza non inizia, certo, con Paolo, probabilmente era già chiara in Gesù di Nazaret (cf. *Mc* 1,15) e nella fede della chiesa post-pasquale (cf. *At* 2,17). Il paradosso di un *èschaton* svelato nella storia era in contrasto sia con la mentalità greca, che neanche conosceva un vero e proprio *èschaton* temporale, sia con la fede giudaica, per la quale l'*èschaton* pone necessariamente fine alla storia. Nelle Lettere paoline si ha, così, la possibilità di cogliere questa fede nei termini più antichi e autentici, quasi *in actu nascendi* (cf. *Gal* 4,4; *1Cor* 10,11). L'Apostolo non si interessa della fine *del* tempo ma della fine *di un* tempo, una fine decisiva, già avvenuta, che ha svelato *il* fine del tempo stesso. Paolo parla, in *Gal* 4, di un *pléroma* ormai compiuto poiché l'eone futuro ha già fatto irruzione nella storia (*2Cor* 5,17b). Come identificare precisamente la rottura neotestamentaria con l'attesa giudaica?

<sup>12</sup> Gustav Stählin, “*vūv* (ἄρτι)”, 1478-1480.

<sup>13</sup> Silverio Zedda, *L'escatologia biblica*, II, 164-165.

<sup>14</sup> Gustav Stählin, “*vūv* (ἄρτι)”, 1481.

Il pensiero ebraico concepiva il tempo come successione di epoche: la storia è in movimento verso l'avanti, in progressione, con un inizio (la creazione) e una fine (il giudizio finale). La retta del tempo era divisa tra l'età presente e l'età a venire e la transizione tra le età sarebbe avvenuta o sarebbe coincisa con la venuta messianica. La parusia di Cristo rompe questo schema, scrive Dunn, perché la venuta e la risurrezione di Cristo costituiscono, in quanto «pienezza dei tempi» (*Gal*4,4), l'apice escatologico, l'inizio della «risurrezione dei morti» (*Rm*1,4) e non la *fine* della storia: «il messia, il punto finale della storia, è diventato dunque il Cristo, il centro della storia». Nell'intervallo aperto tra le due venute di Cristo, le età si sovrappongono e l'inizio dell'età a venire viene spostato all'indietro nell'età presente, coincidendo con la risurrezione di Cristo, mentre l'età presente non è ancora finita e persisterà fino alla parusia: i credenti in Cristo vivono, allora, nella sovrapposizione delle età, «tra i tempi».

Secondo l'Apostolo la risurrezione di Gesù è l'atto escatologico per eccellenza, dipendente essenzialmente da un intervento nella storia della potenza di Dio. La *fine dei tempi*, che è *il* fine del tempo, è presente, così, in termini qualitativi dentro il fluire della storia. Il capovolgimento di prospettiva è reso possibile grazie al fatto che il credente è «in Cristo», cioè inserito nell'evento escatologico per eccellenza, la risurrezione (e, per attrazione, la morte) di Cristo. L'escatologia, dunque, dipende strettamente dalla cristologia: esse sono realtà inscindibilmente intrecciate (cf. *Fil* 3,20-21). Paolo è consapevole che nel processo di salvezza in atto il cristiano non è ancora arrivato, non è ancora perfetto, è sempre in cammino ed è questo che determina l'esperienza dell'«essere salvati» come processo di «tensione escatologica», tensione tra un'opera «iniziata» ma non «completata», tra l'adempimento e la consumazione, tra un decisivo «già» e un «non ancora» che deve realizzarsi, dove il *non ancora* qualifica il *già*<sup>15</sup>:

La conclusione che si avrà alla fine della storia della salvezza non sarà soltanto la cessazione di un moto, quasi la sua interruzione: significherà un vertice raggiunto, una realizzazione ottimale attuata. Emergerà, così, accanto alla dimensione strettamente cronologica dell'escatologia – la conclusione puntuale nel tempo della storia della salvezza – una dimensione qualitativa che si riferisce a caratteristiche ottimali di positività che allora saranno realizzate. È ciò che Paolo chiama «Dio tutto in tutti» (*1Cor* 15,28). Accanto a una escatologia orizzontale che si muove sulla linea del tempo, esiste anche una escatologia verticale: c'è un «di più», un «massimo», accanto a un «dopo»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> James Douglas Grant Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo* (Brescia: Paideia, 1999), 455-457.

<sup>16</sup> Ugo Vanni, «Punti di tensione escatologica del Nuovo Testamento», in *RivBibIt* 30 (1982), 363.

L'escatologia, di cui si discorre qui, implica un già compiuto, che si proietta nel futuro e un *nunc* che da esso riceve luce. Il passato è garanzia della realtà del presente e del futuro escatologico. Detto altrimenti, l'evento pasquale ha impresso al *giorno* una dimensione salvifica verticale, data l'azione divina operante nel *terzo giorno* di Cristo. Possiamo, con Vanni, parlare di una dimensione *qualitativa* dell'escatologia che diventa chiave di lettura del «giorno» paolino, che, inserendosi tra gli *elementi* «longitudinali» dello sviluppo storico della salvezza, determina il movimento *in avanti*, verso il sempre *di più* della realizzazione dell'evento salvifico nella storia: la «scoperta della dimensione della storia porta così il giorno del Signore nel suo quadro teologico genuino. È un giorno del Signore, la sua scadenza rimane indeterminata: l'importante è immergersi pienamente nella storia che si vive. È in essa che matura il superamento escatologico del male»<sup>17</sup>.

Paolo, inizialmente, ha solo una coscienza «approssimativa e frammentaria» di questo sviluppo salvifico della storia, come si evidenzia nella lettura della Prima Lettera ai Tessalonicesi; egli, pur avendone colto già l'importanza *teologica*, arriverà ad una maturità di pensiero nel suo scritto ai *Romani*, dove, come sottolinea Delling:

Secondo *Rom* 13,12s, l'epoca che ha avuto inizio con la resurrezione di Gesù è l'epoca dello *splendore del giorno*, che ha fugato il mondo dei demoni (σκότος); ne nasce, non solo l'obbligo di tenersi lontani dalle sue perniciose influenze, ma anche l'interiore capacità di farlo. I cristiani, infatti, sono 'figli' di questa *epoca di luce*, ossia partecipano del suo splendore, ne hanno illuminata l'esistenza intera (1Ts 5,5.8)<sup>18</sup>.

Nell'oggi della salvezza si ha l'assimilazione progressiva di Cristo in tutti gli aspetti della vita concreta del cristiano e della comunità credente. Certo, la salvezza, anche se iniziata nel presente, rimane in gran parte nel futuro e si attuerà completamente quando Cristo avrà portato la Chiesa alla pienezza. Paolo intuisce fin dalla sua prima Lettera ai Tessalonicesi che la salvezza, a cui Dio ci ha destinati e che si attua in forza di Cristo, è un acquisto da realizzarsi. Lo sguardo dell'Apostolo resta sempre rivolto al *vertice raggiunto* della salvezza che indica una *dimensione qualitativa della salvezza escatologica*.

Il fine ultimo, ovvero il «giorno di Yhwh», יהוה יומ, non costituisce più, per l'uomo, una meta da raggiungere, ma coincide con il percorso stesso da compiere. Detto altrimenti, il *giorno* è il *contenitore* del *vangelo*, luogo del

<sup>17</sup> Ibidem, 370.

<sup>18</sup> Gerhard Delling, “ἡμέρα”, 134.

*nûn* della *salvezza*, *fessura* ed *apertura* verso l'eternità divina, *kairós* scelto per rimettere all'uomo il *debito* del dono, orizzonte salvifico del *crónos*!

Fondamentale nel NT è il discorso del *giorno* escatologico della fine, il *giorno* del giudizio e della salvezza. L'Apostolo riprende il concetto giudaico del «giorno del Signore» (*yôm Jhwh*) nel duplice significato della salvezza escatologica e del giudizio futuro, integrando con «creatività» questa speranza anticostamentaria col proprio sviluppo cristologico, trasformando il «giorno del Signore (Jhwh)» nel «giorno del Signore *Gesù Cristo*»<sup>19</sup>. La contemplazione del mistero pasquale rende l'Apostolo non un eremita solitario, ma un apostolo, rapito dal *giorno del Signore*, che desidera solo *cristificarsi*.

### **3. L'accoglienza del primo annuncio delvangelo a Tessalonica, prima comunità paolina**

È edificante leggere come all'annuncio del *kerygma* ad opera di Paolo, i Tessalonicesi cambiarono radicalmente vita. Il messaggio di Cristo aveva trovato a Tessalonica una terra generosa: i cristiani, fedeli a Cristo risorto, attendevano, nella fiducia e nella gioia, il trionfo finale del ritorno glorioso del loro Signore, il suo *giorno*. Egli scrive loro per fare chiarezza su qualche deviazione, dovuta ad una aspettativa troppo frettolosa di questa attesa.

Innanzitutto, troviamo già in questo scritto paolino, di pochi anni successivo all'evento-Cristo, una formulazione matura della fede cristiana, il *kerygma* è presentato, infatti, legato alla morte di Cristo nel contesto teologico del piano divino, con riferimento al suo valore soteriologico ed escatologico<sup>20</sup>. L'irruzione dell'*eschaton* nella storia ha reso la comunità *una* chiesa che vive nell'era «escatologica», tra la resurrezione e la seconda parusia, in un tempo *intermedio* in cui il «giorno» assume valenza presente, non più anello di una catena lineare temporale ma spessore di senso e vortice di divinità.

C'è una spinta che fa pressione sul cristiano, detto appunto in stato permanente di salvezza dal suo livello attuale a quello escatologico, che è oggetto delle sue aspirazioni, della sua speranza, aspirazioni e speranza che sarebbero illusorie senza il piedistallo dell'integrità funzionale, della salvezza già realizzata. Si comprende alla luce di tutto questo, la densa espressione paolina (*Rom* 8,24), «fummo salvati per la speranza». Cristo come «Signore» della comunità cristiana le comunica ciò che egli stesso ha raggiunto, facendo sì che il cristiano riviva la sua trafila<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Larry J. Kreitzer, "Escatologia", 556-582.

<sup>20</sup> *1Ts* 1,9-10; 5,9-10.

<sup>21</sup> Ugo Vanni, "Salvezza giudaica, salvezza greca, salvezza paolina", 41.

La trascendenza del vangelo dà a Paolo il «brivido dell'assoluto». In 1Ts 5 spiega, così, le conseguenze e le azioni che nascono dal nuovo *status* cristiano, ovvero dall'essere «figli della luce e figli del giorno». Fonda *kerygmaticamente* il vivere del cristiano, andando alla fonte del suo vangelo e descrive lo *stato di salvezza* in cui sono i cristiani e le conseguenze dell'*acquisto della salvezza*. La *luce* li ha generati cristiani ed *ora* vivono della luce che è la luce del *giorno* escatologico. Si ha la totale appartenenza al «giorno»: «il cristiano è un uomo del giorno»<sup>22</sup>.

La 1Ts, iniziata dalla letteratura cristiana, *arco d'ingresso* al NT<sup>23</sup>, «primo pensiero paolino», evidenzia la consapevolezza che Paolo ha del «giorno del vangelo» quale unica realtà in cui tutti i battezzati vivono in virtù della forza trasformatrice della resurrezione. L'Apostolo, infatti, con il termine «vangelo» vuol dire molto di più del consueto significato di «lieta novella, lieto annuncio, annuncio di bene», intendendo con esso il contenuto: Cristo morto e risorto *per*. Egli si riferisce all'evento della morte e resurrezione che ha prodotto degli effetti per l'uomo: la liberazione e distruzione del male con la conseguente comunicazione di pienezza di vitalità. Il *vangelo* è, così, pienamente *lieto* annuncio quando viene accolto, in modo tale che la *salvezza attiva* nella persona possa condurla alla realizzazione ottimale. Egli afferma con forza la totale appartenenza del cristiano al *giorno*, di cui è addirittura *figlio*: l'unica eterna *luce* della gloria di Dio (cf. 2,12), che si è manifestata nella resurrezione del Figlio, è comunicata nel presente ad ogni battezzato (cf. 5,1-11). La 1Ts, come anche la 2Ts, scrive Biguzzi, «comincia dalla fine: dai novissimi, dall'escatologia», e per questo esse sono considerate «le lettere della speranza cristiana»<sup>24</sup>. La speranza di Paolo, comunicata alla comunità nascente, nutre il presente in vista della fine. I frutti di tale speranza si vedono nella qualità escatologica della vita dei battezzati, che *camminano* in modo degno della propria elezione verso il *fine* escatologico.

### 3.1. Il vangelo di Paolo e l'ontologia del battezzato

Nei due scritti ai Tessalonicesi spesso ritorna l'esperienza della persecuzione e del dolore, ma Paolo è consapevole che grazie al nuovo *status* donato ai credenti, quello di «figli del giorno» e di «figli della luce», il «mistero dell'iniquità» non farà crollare la loro fede: la luce del «giorno del Signore» illumina e disperde i pericoli del «giorno» e permetterà di affrontare le difficoltà che vi sono nel tempo che intercorre tra la resurrezione di Cristo e la *parusia*. Egli affronta il tema del *tempo*, tratta dei «tempi e i mo-

<sup>22</sup> Ortensio da Spinotoli, *Lettere ai Tessalonicesi* (Roma: Ed. Paoline, 1970), 80.

<sup>23</sup> Cf. Innocenzo Gargano, *Prima Tessalonicesi. Arco d'ingresso al Nuovo Testamento*, 26.

<sup>24</sup> Giancarlo Biguzzi, «Paolo e la speranza cristiana», 49.

menti» (1Ts 5,1) della parusia, riservando per i suoi interlocutori una delle più belle pagine del NT, che tocca l'*ontologia del battezzato*:

<sup>1</sup>Riguardo, poi, ai tempi (*crónon*) e ai momenti (*kairôn*), fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; <sup>2</sup>Infatti voi ben sapete che come un ladro di notte, così verrà *il giorno del Signore*. <sup>3</sup>E quando si dirà: «Pace e sicurezza», allora d'improvviso li colpirà la rovina, come le doglie una donna incinta; e nessuno scamperà.

<sup>4</sup>Ma voi, fratelli, non siete nelle tenebre, così che *quel giorno* possa sorprendervi come un ladro: <sup>5</sup>voi tutti infatti *siete* figli della luce e *figli del giorno*;

noi non siamo della notte, né delle tenebre. <sup>6</sup>Non dormiamo dunque come gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobri.

<sup>7</sup>Quelli che dormono, infatti, dormono di notte; e quelli che si ubriacano, sono ubriachi di notte.

<sup>8</sup>Noi invece, che *siamo del giorno*, dobbiamo essere sobri, rivestiti con la corazza della fede e della carità e avendo come elmo la speranza della salvezza. <sup>9</sup>Poichè Dio non ci ha destinati alla sua collera ma all'acquisto della salvezza per mezzo del Signor nostro Gesù Cristo, <sup>10</sup>il quale è morto per noi, perché, sia che vegliamo sia che dormiamo, viviamo insieme con lui.

<sup>11</sup>Perciò confortatevi a vicenda edificandovi gli uni gli altri, come già fate (1Ts 5,1-11).

La struttura particolare del brano offre già una prima chiave di lettura della *mens* paolina: i vv. 1-3 costituiscono l'introduzione del brano a cui segue una costruzione concentrica: A (vv. 4-5a), B (vv. 5b-6), C (v. 7), B<sup>1</sup> (vv. 8-10), A<sup>1</sup> (v. 11), che passa dall'essere all'imperativo, da A ad A<sup>1</sup>, un movimento ripreso anche in B – B<sup>1</sup>, con 3 azioni che seguono il *fatto* presente d'essere del «giorno». La costruzione tende verso l'*essere del giorno* del cristiano, il *fatto ontico* da cui si origina l'*ethos*. Il brano riveste, all'interno della riflessione neotestamentaria, una grande importanza teologica, poiché costituisce una tra le più antiche descrizioni del concetto di salvezza cristiana, intesa come frutto della morte di Gesù ed evento in cui il battezzato è già inserito (v. 9) e ne attende il possesso completo (v. 10). Si è, qui, alle fonti del *vangelo* di Paolo che opera l'estensione della realtà della salvezza dal passato, la croce e la resurrezione, al presente in cui il battezzato è unito all'opera di Cristo e all'avvenire escatologico in cui sarà eternamente con il Signore.

Gli autori hanno intitolato questa pagina secondo le proprie sensibilità: «Le esigenze dell'ora escatologica» (Schlier); «Lo statuto escatologico del

credente» (Iovino); la «Rivelazione apocalittica» (G. Snyder). L'intera pagina paolina, 4,13-5,11, è normalmente suddivisa in 2 parti: 4,13-18 e 5,1-11, poiché, pur avendo una struttura simile, diversa è la loro prospettiva. In 4,13-18 si ha la descrizione della salvezza futura nel Gesù *Signore*, *Kúrios*; in 5,1-11 si afferma la *salvezza* presente, già attuata che si fa garante di quella futura, grazie alla morte salvifica di Gesù *per noi* (5,10), mediante la quale già adesso da vivi si può vivere *insieme con Lui* (5,10c).

La pericope 5,1-11 è decisamente rivolta al presente. Paolo «rassicura ed esorta», ricordando la *qualità* e l'*origine* della figliolanza dei Tessalonicesi, la *misura* del loro esistere nel presente, pertanto il fine del brano è quello di sottolineare il *valore* di *uno stato*, l'essere, cioè, «figli della luce e figli del giorno». È una pagina complessa e densa, dove il termine *giorno* ricorre ben quattro volte, in modo nuovo e originale. Essa costituisce la fondazione *kerygmatica* della comunità tessalonicese e definisce la sua *identità* escatologica. Inseriti nell'evento Cristo, la ricchezza del mistero pasquale permea la vita dei singoli e della comunità, giungendo attraverso il cosiddetto movimento pendolare da Cristo al cristiano e viceversa, ad operare la *crisificazione* di tutti i credenti, che riscoprono la propria natura divina liberata da ogni impedimento *notturmo*, nell'aspirazione a *vivere eternamente col Signore*.

L'espressione «figli della luce» è un ebraismo, un'espressione tradizionale; mentre, «figli del giorno» è creata (*hapax legomenon*) per uno «slittamento sottile» del suo pensiero e interpreta in senso escatologico la prima espressione: la *luce* li ha generati cristiani ed *ora* vivono della luce del *giorno* escatologico. L'Apostolo afferma, così, la totale appartenenza del cristiano al *giorno*: l'unica eterna luce della gloria di Dio, che si è manifestata nella resurrezione del Figlio, è ora comunicata ad ogni credente battezzato. La non appartenenza allo *status* di tenebra evita ai Tessalonicesi la sorpresa di *quel giorno*.

L'Apostolo non vuol trattare qui del *quando* del «giorno del Signore», ma espone bene in rapporto a questo *giorno* gli atteggiamenti di due opposti gruppi. Egli, così, espone due logiche contraddittorie ma il suo scopo è essenzialmente quello di confortare i suoi interlocutori nel loro agire, ricordando loro ciò che essi già *sono*. L'originalità dell'espressione «figli del giorno» è, pertanto, costruita non per incutere timore, ma per confortare ed esortare, perché essi sono «destinati all'acquisto della salvezza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo».

Lo *yôm JHWH*, partendo dal profeta *Amos* (5,18.20), costituisce uno dei momenti forti dell'attesa anticotestamentaria, riscontrabile anche negli scritti di Qumran e nella tradizione rabbinica. Nel NT questo «giorno»

è diventato «il giorno del Signore nostro Gesù Cristo»<sup>25</sup>, «è il giorno della completa rivelazione e della definitiva decisione». Il cristiano, quindi, vive il *kairós* della venuta di Dio in Cristo, poiché esso coincide con l'inizio del *momento decisivo* della *piena realizzazione*: il *momento dell'instaurazione del regno*.

Il termine *giorno*, nella sua qualità escatologica, diviene il concetto centrale della pericope in cui Paolo sedimenta il contenuto salvifico del vangelo ricevuto. Il «giorno del Signore» è definito in assoluto «il giorno», poiché esso è veramente ciò che solo può definirsi “il giorno”, e non può cogliere di sorpresa. Il «giorno» è la sfera di luce e di salvezza in cui si muove e vive il cristiano. L'immagine dell'incertezza della notte, in cui verrà il Signore, prepara la novità dello *status* in cui è il cristiano, che, come figlio della luce e del giorno, appartiene solo al «giorno del Signore» e non ha nulla da temere. L'incertezza e le tenebre evidenziano con maggiore efficacia il potere della luce e la certezza del giorno avvenuto. Con l'affermazione chiara: «non siete nelle tenebre», fa esplicito riferimento alla situazione spirituale di ignoranza, di non attesa vigilante, di male, di peccato, cioè allo *status* prebattesimale e coloro che non appartengono a questo *status* di tenebre, perché consapevoli dell'imminenza del «giorno», eviteranno la sorpresa di «quel giorno» e di un eventuale giudizio. Anzi, coloro che hanno fatto esperienza dell'irruzione del vangelo nella loro vita sono chiamati «figli della luce e del giorno». In qualità di *figli della luce e figli del giorno* i cristiani non appartengono più alla *notte* né alla *tenebra*; ora vivono della luce del «giorno» escatologico, nell'attesa.

L'intero brano, dunque, esprime la prospettiva escatologica dell'essere cristiano e la qualità escatologica del loro vivere: essi sono *figli*, Dio è *Padre*. Lo sguardo escatologico di Paolo si illumina della paternità divina. La duplice evocazione del termine «figli» richiama esplicitamente elementi battesimali, con riferimento all'illuminazione di coloro che sono stati resi figli nell'unico Figlio di Dio. L'Apostolo, pertanto, nel ricordare ai suoi interlocutori che sono *ora* figli della luce, li esorta a camminare coerentemente in essa, perché è lontano il tempo in cui erano nella tenebra. Il passaggio è avvenuto quando, nel battesimo, hanno «deposto l'uomo vecchio con la condotta di *prima*» e si sono «rivestiti dell'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità» (cf. *Ef* 4,20-24).

L'espressione «figli della luce» esprime, allora, la totale appartenenza dei cristiani alla luce, un'immersione piena nel mondo della fede, della speranza e dell'amore, cioè nello spazio vero della nuova relazionalità con Dio. I battezzati *sono* «figli della luce». Questo semitismo ribadisce positivamente l'idea espressa in precedenza, poiché «vivere della luce è motivo

<sup>25</sup> 1Cor 1,8; 2Cor 1,14; Rm 2,5; Fil 1,6, etc.

e prova dell'appartenenza al giorno»<sup>26</sup>. I figli della luce e del giorno hanno deposto le *opere* delle tenebre e indossato la protettiva «armatura della luce» (Rm 13,12), pertanto, essi sono in cammino, pronti a *vigilare*, come la sentinella che monta la guardia di notte in attesa del giorno e sta all'erta, con gli occhi bene aperti contro qualsiasi attacco dell'empietà<sup>27</sup>. Per tale *guardia* del proprio *status*, «noi che *siamo* del giorno, *siamo* sobri», ovvero *in perfetta forma*, la forma escatologica dell'esistenza cristiana, costantemente orientata, *modellata* da quel «giorno» del quale si è figli. La salvezza del Signore Gesù Cristo nella sua morte *per noi* è l'ingresso *per noi* nella sua vita. Seguendo, allora, l'immagine metaforica dell'armatura, il cristiano è visto come il soldato che si sente minacciato soprattutto alla testa e al cuore; per questo avanza protetto da due particolari armature, *la corazza e l'elmo*, cioè le virtù fondamentali della fede e della carità che risultano essere l'anima del suo essere soprannaturale<sup>28</sup>.

Cristo è morto *in nostro favore*, e nello sviluppo di questo stesso pensiero nella Lettera ai Romani Paolo dirà: «Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?» (Rm 8,31). Se Dio Padre ha dato l'unico Figlio *in nostro favore*, chi ci strapperà all'amore di Cristo?

Il linguaggio paolino rivela una profonda *mistica cristologica*, sottolineando la partecipazione del credente all'evento della morte e risurrezione di Cristo. Volendo offrire una sintesi di quanto fin qui esposto, si può affermare che Paolo intende la *soteria* finale come assimilazione a Cristo: assunzione della sua «forma» o della sua «immagine» di prototipo dell'umanità nuova e salvata. Si tratta di assimilazione *somatica*, non di segno spiritualistico, poiché il *sôma* è la base del processo di trasformazione, conformazione, assimilazione<sup>29</sup>. Secondo Barbaglio, per l'Apostolo la fede è condizione indispensabile per la salvezza, non è una prestazione lodevole dell'uomo, un'opera buona, ma l'anti-opera per eccellenza, cioè l'abdicazione della persona alla sua pretesa di autoaffermazione religiosa e di autosufficienza salvifica e l'accettazione dell'iniziativa di grazia di Dio mediata da Cristo. Di conseguenza, non vi è nessuna possibilità di vantarsi davanti a Dio: tutto è grazia. Infatti, nell'elaborazione teologica della salvezza paolina si ha una straordinaria *concentrazione cristologica*: è nella morte e risurrezione di Gesù che la potenza salvifica di Dio ha cominciato ad entrare in azione, cioè ad avere la sua «apocalisse» (Rm 1,16-17) a favore di tutti gli uomini. In realtà, «l'antropologia soteriologia dell'apostolo è costruita come controfigura della cristologia»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Heinrich Schlier, *L'apostolo e la sua comunità*, 99.

<sup>27</sup> Piero Rossano, *Lettere ai Tessalonicesi*, 109.

<sup>28</sup> Ortensio da Spinetoli, *Lettere ai Tessalonicesi*, 80.

<sup>29</sup> Giuseppe Barbaglio, «La »soteria« in Paolo», 346-349.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 359.

In conclusione, per Paolo non è pensabile che i credenti in Cristo possano vivere nelle tenebre, poiché sono per *natura* «figli della luce». Si intuisce che i credenti sono su questo percorso, illuminati dalla luce del *giorno* e ben *armati*; in questo modo, sostenuti dall'efficacia del vangelo, *camminano* sulla strada indicata che non lascia dubbi sul suo esito escatologico salvifico. La casa del Signore, che è la chiesa, è costruita su solide fondamenta; le tribolazioni non devono e non possono farla vacillare. Dalla croce e risurrezione di Cristo nasce la grazia portrice di salvezza. Essa ha fatto irruzione nella vita dell'Apostolo sulla via di Damasco, nell'incontro con il *Crocifisso risorto*. La *theologia crucis* paolina si nutre della grazia della salvezza a tal punto che allo «zelo per la legge» è sostituito l'annuncio del vangelo libero dalla legge, perché *contenitore* unico del *giorno* del Signore, che dà ad ognuno uno *status* senza legge ma traboccante di valori da vivere.

Nel testo traspare la forza con cui l'esperienza di Damasco, della luce di Cristo risorto e della gloria di Dio Padre, ha rivestito il *giorno* di Paolo, ed egli non può non parlarne, avendo iniziato un percorso di profonda conoscenza del pensiero e agire divino e del cuore dell'uomo. Il *giorno* di Damasco è diventato il *giorno* quotidiano di Paolo. La luce del giorno non può più essere spenta da alcuna notte, poiché Colui che l'ha accesa garantisce per essa, anzi ha fatto in modo che resti accesa fino all'ultimo *giorno*.

#### 4. Conclusione

Il nucleo ermeneutico del pensiero di Paolo, filo d'oro che lega tutte le sue Lettere, risiede, dunque, nell'*evento* di Damasco dove la visione di Cristo risorto diventa il *cuore* della sua teologia. Attratto dall'assoluto dell'amore, egli si assunse la difesa della «clausola escatologica», del «non ancora» della riconciliazione in corso e bisognosa di essere rinnovata continuamente<sup>31</sup>, definendo il suo compito come «ministero della riconciliazione», araldo dell'*agape* di Dio sulla croce di Cristo<sup>32</sup>. Quello che fino ad allora era stato uno *skandalon* si pone al centro della sua nuova esistenza cristiana; la «teologia farisaica», orientata fino a quel momento alla Torah e alle sue esigenze, diventa *theologia crucis*, messaggio del messia già venuto, il quale «morì per noi quand'eravamo ancora peccatori» (*Rm* 5,8) e che, attraverso la morte di croce, riconcilia i suoi «nemici» con Dio<sup>33</sup>.

Per l'*uomo di Damasco* la predicazione del vangelo diventa, allora, una *necessità*: «Predicare il vangelo non è per me un vanto, è una necessità per me: guai a me se non predicassi il vangelo!» (*1Cor* 9,16). La fede

<sup>31</sup> 2Cor 5,20: «Lasciatevi riconciliare con Dio».

<sup>32</sup> R.P. Martin, «Centro della teologia di Paolo», 209-210.

<sup>33</sup> Martin Hengel, *Il Paolo precristiano*, 190.

cristiana diventa per lui piena fioritura di quella giudaica, *suo prodotto e compimento*. A Damasco, su *quella* via, inizia a percorrere una strada nuova, definita nel libro degli Atti «la Via»<sup>34</sup>, su cui si incamminano tutti coloro che hanno *conosciuto* il Dio di Gesù Cristo ed aperto la mente per capire le Scritture, come accaduto ai due discepoli sulla via di Emmaus (cf. *Lc* 24,45). La ristrutturazione dell'identità di Paolo e del credente, *figli del giorno*, chiamati «per mezzo della grazia», conduce ad una *imitazione* di Dio e al far proprio il sentire di Cristo, logica e naturale conseguenza del nuovo essere dell'uomo, cioè figlio di Dio, che partecipa già qui ed ora dell'essenza divina. Possiamo rilevare, qui, una particolare *tensione escatologica*, dove le realtà del «non ancora» condizionano, diremmo, i risultati concreti del «già»: il *già* è *nel non ancora*. Il vangelo è l'annuncio del «giorno» in cui c'è sempre un «di più», un «massimo», accanto al «dopo» che segue o che è il «giorno» stesso; un movimento *in avanti*, verso un *di più* della realizzazione dell'evento salvifico nella storia, che sarà pienamente svelato «quel giorno». Tale sviluppo è anch'esso opera di Dio; come lo è lo *status* dei battezzati, costituiti «figli della luce e figli del giorno». Il «di più» escatologico fa pressione sul «giorno» e, in Cristo, si ha lo spostamento dell'uomo dalla non appartenenza all'appartenenza, alla santificazione, alla realizzazione dell'omogeneità con Dio, alla giustificazione, alla salvezza verticalmente radicata e operante nella storia. L'efficacia della croce viene letta come *status* nuovo per il credente, che si ritrova immerso in una logica divina che stravolge completamente le aspettative e riporta la legge al Legislatore. Attraverso un «movimento ascensionale a gradini», scrive Vanni, il battezzato, in quanto «figlio della luce e figlio del giorno», offre se stesso come offerta sacrificale vivente in continuazione, gradita a Dio, come «culto logico» che da un senso pieno, una «logica» alla vita, rinnovando continuamente la mente e saggiando la volontà di Dio, che corrisponde a ciò che è buono, gradito e perfetto (cf. *Rm* 12,1-2)<sup>35</sup>.

Entrando nella logica trinitaria il cristiano comprende quanto la creazione intera sia *ex trinitate* e non venga dal nulla. Come ben descrive Dariusz Kowalczyk, le «processioni intradivine rendono possibili la creazione, tra l'altro, perché sono una *kenosi* primordiale che costituisce un fondamento per qualsiasi *kenosi* di Dio (incarnazione e redenzione, ma anche creazione)»:

Il fare spazio per il creato è possibile, perché le Persone divine fanno spazio per sé reciprocamente dall'eternità. Il Padre non spartisce la sua divinità con il Figlio, ma si svuota e dà tutto al Figlio come infi-

<sup>34</sup> *At* 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22.

<sup>35</sup> Ugo Vanni, «Tessalonicesi (I lettera ai)», 1563.

nitamente altro da sé. Il Padre separa se stesso da se stesso per fare spazio al Figlio. Il Figlio invece in un atto di eterno amore ridà tutto al Padre. Ogni persona divina si svuota *kenoticamente* per fare spazio alla pienezza della divinità dell'altra<sup>36</sup>.

Come la luce del mattino, quel debole chiarore che appare all'orizzonte orientale, quella striscia luminosa chiamata šahar, che occupa tutto l'orizzonte e indica il *farsi del giorno*, così la luce del «giorno del Signore» lascia spazio a ciò che è stato fatto durante le ore della notte dal Dio creatore del giorno e della notte, rendendo visibile il *farsi* della salvezza.

*A p. Ugo Vanni, stella accanto alla Stella del mattino*

### Bibliografia

- Barbaglio Giuseppe. «La »soteria« in Paolo», in *RdT* 4 (1988), 338-360.
- Biguzzi Giancarlo. «Paolo e la speranza cristiana», in *ED* 62/1 (2009), 49-74.
- Brodeur Scott N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline*. Roma, 2011.
- Collins Raymond F. *Studies on the First Letter to the Thessalonians*, Leuven 1984.
- Cullmann Oscar. *Cristo e il tempo*. Bologna: Il Mulino, 1965.
- Delling Gerhard. «καίρός», in *GLNT*, III, 1363-1390. Brescia: Paideia, 1971.
- De Carlo Giuseppe. «La funzione dell'annuncio del »giorno di YHWH«, in *Laur*. 44 (2003), 325-358.
- Dunn James Douglas Grant. *La teologia dell'apostolo Paolo*. Brescia: Paideia, 1999.
- Fabris Rinaldo, Romanello Stefano. *Introduzione alla lettura di Paolo*. Roma: Borla, 2009.
- Fee Gordon D. *Pauline Christology*. Peabody (Mass): Hendrickson, 2007.
- Fitzmyer Joseph A. «The Gospel in the Theology of Paul», in *Interp.* 33 (1979), 339-350.
- Friedrich Grunert. «εὐαγγέλιον», in *GLNT*, III, 1023-1106. Brescia: Paideia, 1967.
- Gargano Innocenzo. *Prima Tessalonicesi. Arco d'ingresso al Nuovo Testamento*. Bologna: Dehoniane, 2005.
- Hengel Martin. *Il Paolo precristiano*. Brescia: Paideia, 1992.
- Iovino Paolo. *La Prima Lettera ai Tessalonicesi*. Bologna: Dehoniane, 1992.
- Kline John B. «The Day of the Lord in the Death and Resurrection of Christ», in *JETS* 48/4 (2005), 757-770.

<sup>36</sup> Dariusz Kowalczyk, «Creazione *ex nihilo* o *ex trinitate*?», in Louis Caruana (a cura di), *L'Inizio e la Fine dell'Universo* (Roma: GBP, 2016), 156.

- Kowalczyk Dariusz. "Creazione *ex nihilo* o *ex trinitate*?", in Louis Caruana (a cura di), *L'inizio e la Fine dell'Universo*, 147-165. Roma: GBP, 2016.
- Kreitzer Larry Joseph. "Escatologia", in G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ed. it. R. Penna (a cura), 556-582. Cinisello Balsamo: Piemme, 1999.
- Moltmann Jürgen. *Teologia della speranza*. Brescia: Queriniana, 1971<sup>2</sup>.
- Nitrola Antonio. *Trattato di escatologia*. Casale Monferrato: Piemme, 1991.
- Penna Romano. "Aspetti originali dell'escatologia paolina", in *Annali di storia dell'esegesi* 16/1 (1999).
- Penna Romano. *La fine dei tempi. L'escatologia giudaica e cristiana antica*, 77-103. Bologna: Dehoniane 1999.
- Von Rad Gerhard. *Teologia dell'Antico Testamento*, II. Brescia: Paideia, 1972-1974.
- Rinaldi Giovanni. «Elementi giudaici in San Paolo», in *Da Tarso a Roma. Conferenze in occasione del XIX Centenario della venuta di San Paolo a Roma*, 18-36. Milano: Vita e Pensiero, 1962.
- Romanello Stefano. "L'ira di Dio in Paolo: ragione ed ermeneutica di una categoria «violenta»", in *RStB* 1-2 (2008), 195-222.
- Rossano Piero. *Lettere ai Tessalonesi*. Roma: Marietti, 1965.
- Schlier Heinrich. *L'apostolo e la sua comunità*. Brescia: Paideia, 1976.
- Spinetoli Ortensio da. *Lettere ai Tessalonesi*. Roma: Ed. Paoline, 1970.
- Staab Karl. *Le Lettere ai Tessalonesi e della cattività*. Brescia: Morcelliana, 1961.
- Stählin Gustav. "νῦν (ἄρτι)", *GLNT*, IV, 1457-1504. Brescia: Paideia, 1995.
- Trilling Wolfgang. "ἡμέρα, ας, η *hēmera* giorno", in H. Balz, G. Schneider, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, 1, 1557-1564. Brescia: Paideia, 1995.
- Vanni Ugo. "La vocazione escatologica", in A. Favale, ed., *Vocazione comune evocazioni specifiche*, 392-405. Roma: LAS, 1981.
- Vanni Ugo. "Punti di tensione escatologica del Nuovo Testamento", in *RivBibIt* 30 (1982), 363-380.
- Vanni Ugo. "Tessalonesi (I e II lettera ai)", in P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, ed. Cinisello Balsamo (Milano): NDTB, 1988.
- Vanni Ugo. "Salvezza giudaica, salvezza greca, salvezza paolina", in L. Padovese, ed., *Atti del II Simposio su san Paolo Apostolo*, 29-41. Roma, 1994.
- Vanni Ugo. "Dio Padre di Cristo e dei cristiani", in L. Andreatta, ed., *In cammino verso il Padre*, 34-35. Casale Monferrato: Piemme, 1999.
- Vanni Ugo. "Il futuro e la vita vissuta del cristiano", in F. Compagnoni, S. Privitera, ed., *Il futuro come responsabilità etica*, 114-138. Cinisello Balsamo: Piemme, 2002.
- Vanni Ugo. "Romani (Lettera ai)", in NDTB.
- Zedda Silverio. *L'escatologia biblica*, I. Brescia: Paideia, 1972.

**"Children of the Light and Children of the Day" (1 Thess 5: 5):  
the *Kerygmatic* Foundation of Being a Christian**

SUMMARY

The article reflects on the "actual aspect", that is, the "real now", the "hour of salvation", as described by St. Paul, who sees parousia as a new way of understanding the eschatology rooted in the ordinary "now" life of the Christians. Jesus' resurrection is an event *par excellence* dependent solely on the action of God's power in history. Hence the end of the times, which is the end of time, is something already present within history and within the passage of time. The article also introduces and deepens one of the intuitions of the biblical scholar Ugo Vani SJ, which concerns the so-called "qualitative", "vertical" eschatology. It refers to the change of perspective brought about by the event of Christ's death and resurrection, which highlights the Christian experience of "being saved". This experience characterizes "eschatological tension" as the tension between the "not yet" and "already" being saved. Finally, the article examines 1 Thess. 5: 1-11. Its aim is to discover the kerygmatic value of the Gospel of Paul and the ontology of the baptized contained in the statement "we are children of light and children of the day" (1 Thess 5: 5).

Keywords: qualitative eschatology, kerygma, children of light, children of the day, gospel, ontology.