

MC 5 UN GRANDE EPISODIO RIVELATIVO: JAIRO E SUA FIGLIA DA MARITO

Per iniziare ad analizzare la pericope di Marco, diventa necessario evidenziare alcune informazioni filologiche dai nomi dei protagonisti.

Yair: Jair. Parola originale: **יָאִיר**

Parte del discorso: Nome proprio

Traslitterazione maschile: Ya'iyar da **אִיר** – brillare.

1. illuminatore.

2. Jair, il nome di quattro Israeliti Da 'owr; illuminatore; Jair, il nome di quattro Israeliti-Jair. **יָאִיר** nome proprio, maschile (egli illumina, o uno che dà luce). Il nome denota illuminazione o illuminazione, riecheggiando il verbo ebraico che significa "dare luce". Ogni portatore, in modi diversi, portava luce, che si trattasse di sicurezza territoriale, stabilità giudiziaria o fedeltà all'alleanza, al popolo di Dio.

-Θυγάτηρ: Parola originale: θυγάτηρ; 1. una bambina 2. (secondo l'ebraismo) discendente (o abitante) apparentemente una parola primaria (confronta "figlia"); una bambina o (secondo l'ebraismo) una discendente (o abitante) figlia. Genitivo θυγατρός, dativo θυγατρί, accusativo θυγατέρα, vocativo θύγατερ, plurale θυγατέρες, accusativo θυγατέρας, ἡ (della stessa radice del gotico dauhtar, figlia inglese, del tedesco Tochter (Curtius, § 318; Vanicek, p. 415); Ebraico **בת**; (da Omero in giù); una figlia: propriamente, Matteo 9:18; Matteo 10:35, 37; Matteo 15:22; Atti 7:21, ecc. impropriamente, in frasi modellate sull'ebraico:

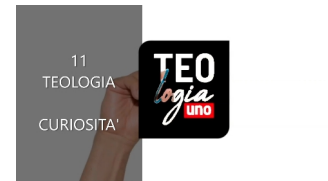
α. una figlia di Dio, cioè accettabile a Dio, che si rallegra della cura e della protezione peculiari di Dio: 2 Corinzi 6:18 (Isaia 43:6; Sap. 9:7; vedi *υἱός τοῦ Θεοῦ* 4, τέκνον b. γ);

β. con il nome di un luogo, città o regione, denota collettivamente tutti i suoi abitanti e cittadini (molto spesso nell'AT, come Isaia 37:22; Geremia 26:19); Sofonia 3:14, ecc.); nel NT due volte ἡ θυγάτηρ Σιών, cioè abitanti di Gerusalemme: Matteo 21:5; Giovanni 12:15 (Isaia 1:8; Isaia 10:32; Zaccaria 9:9, ecc.; vedere Σιών, 2);

γ. θυγατέρες Ἱερουσαλήμ, donne di Gerusalemme: Luca 23:28;

δ. discendente femminile: αἱ θυγατέρες Ἀαρών, donne della posterità di Aronne, Luca 1:5; θυγατερ Ἀβραάμ figlia di Abramo, cioè una donna che discende da Abramo, Luca 13:16 (4 Macc 15:28 (25); Genesi 28:8; Genesi 36:2; Giudici 11:40; Isaia 16:2, ecc.).

Molti episodi specificano semplicemente una relazione biologica. Giairo implora Gesù per la figlia morente (Matteo 9:18 ; Mc 5,23; Luca 8:42); la donna cananea intercede per la figlia tormentata dai



demoni (Matteo 15:22); la figlia del faraone appare nella ripetizione della storia d'Israele fatta da Stefano (Atti 7:21 ; Ebrei 11:24). Luca menziona Anna, "figlia di Fanuele, della tribù di Aser" (Luca 2:36), ed Elisabetta è presentata come "delle figlie di Aronne" (Luca 1:5). Questi riferimenti presuppongono la struttura della famiglia ordinata da Dio come sfera primaria di nutrimento e trasmissione del patto.

-Κοράσιον: sostantivo: damigella, fanciulla.

Origine della parola: [neutro di un presunto derivato di kore (una fanciulla).

Κοράσιον, κορασίου, τό (diminutivo di κόρη), propriamente, una parola colloquiale usata in senso dispregiativo (come il tedesco Mädel), una bambina (nell'epigramma attribuito a Platone in (Diogene Laërtius 3, 33; Luciano, as. 6); usata da scrittori successivi senza disprezzo (Winer s Grammar, 24 (23), una ragazza, damigella, fanciulla: Matteo 9:24; Matteo 14:11; Marco 5:41; Marco 6:22, 28; (occasionalmente, come in Epitteto diss. 2, 1, 28; 3, 2, 8; 4, 10, 33; il sett. per נַעֲרָה; due volte anche per נַעֲרָה Gioele 3:3 (Gioele 4:3); Zaccaria 8:5; (Tobia 6:12; Giuditta 16:12; Ester 2:2). La forma e l'uso della parola sono ampiamente discussi in Lobeck ad Phryn., p. 73f, cf. Sturz, De dial. Maced. ecc., p. 42f.

-Ταλιθά: sostantivo parola caldea]: la fresca, cioè la giovane ragazza; talitha.

ταλιθά (ταλειθα), vedere la loro Appendice, p. 155, e sotto la parola ει, i; più correttamente accentato ταλιθά (vedere Kautzsch, come sotto, p. 8; cf. Tdf. Prolog., p. 102), una parola caldea נְתִילָתָא (secondo Kautzsch (Gram. d. Biblical-Aram., p. 12) più correttamente, נְתִילָתָא, femminile di נְתִילָתָא, 'un giovane'), un damigella, fanciulla: Marco 5:41.

-Παιδίον: bambino, damigella; origine della parola: [diminutivo neutro di G3816 παις–servo].

Diminutivo neutro di pais; un bambino (di entrambi i sessi), cioè (propriamente) un neonato o (per estensione) un ragazzo o una ragazza semi-adulti; in senso figurato, un cristiano immaturo (piccolo, giovane) bambino, damigella. Παις, genitivo παιδός, ὁ, ἡ, da Omero in giù; nel NT solo nei Vangeli e negli Atti;

1. un bambino, ragazzo o ragazza; il settembre per נַעֲרָה e נַעֲרָה (Genesi 24:28; Deuteronomio 22:15, ecc.): ὁ παις, Matteo 17:18; Luca 2:43; Luca 9:42; Atti 20:12; ἡ παις, Luca 8:51, 54; plurale neonati, bambini, Matteo 2:16; Matteo 21:15; ὁ παις τίνας, figlio di uno, Giovanni 4:51.

2. Come il latino puer, equivalente a) servo, schiavo (Eschilo choëph. 652; Aristofane nub. 18, 132; Senofonte, mem. 3, 13, 6; symp. 1, 11; 2, 23; Platone, Charm., p. 155 a.; Protag., p. 310{c}. e spesso; Diodoro 17, 76; altri; così il sett. volte senza numero per נַעֲרָה (cfr. Grammatica di Winer, p. 30, n. 3); cf. l'uso simile del tedesco Bursch (francese garçon, inglese boy): Matteo 8:6, 8, 13; Luca

7:7 cf. Luca 7:10; Luca 12:45; Luca 15:26; un servitore, specificamente un servitore del re, ministro: Matteo 14:2 (Diodoro 17:36; difficilmente così nei primi scritti greci; Genesi 41:37; 1 Samuele 16:15-17; 1 Samuele 18:22, 26; Daniele 2:7; 1 Macc. 1:6, 8; 1 Esdr. 2:16 1 Esdr. 5:33, 35); quindi, a imitazione dell'ebraico *תַּבְּעָה הַיְהוָה*, *παῖς τοῦ Θεοῦ* è usato per indicare un devoto adoratore di Dio, uno che adempie la volontà di Dio (Salmo 68:18(); Salmo 112:1()); Sap 2,13, ecc.) così, il popolo d'Israele, Luca 1,54 (Is 41,8; Is 42,19; Is 44,1s., 21, ecc.); Davide, Luca 1,69; At 4,25 (Sal 17,1); (Ald., Complutense), ecc.; allo stesso modo qualsiasi uomo retto e pio la cui azione Dio impiega nell'esecuzione dei suoi propositi; così nel NT Gesù il Messia: Matteo 12:18 (da Isaia 42:1); Atti 3:13, 26; Atti 4:27, 30 (cf. von Harnack sull'Epistola di Barnaba 6, 1 [ET] e Clemente di Roma, 1 Cor. 59, 2 [ET]); nell'AT anche Mosè, Neemia 1:7 ss; i profeti, 1 Esdr. 8:79(81); Baruc 2:20, 24; e altri.[SINONIMI: *παῖς*, *παιδάριον*, *παιδον*, *παιδίσκη*, *τέκνον*: il grammatico Aristofane è citato da Ammonio (sotto la parola *γέρων*) definendolo così: *παιδίον, τό τρεφόμενον ὑπό τιθηνου. παιδάριον δέ, τό ἤδη περιπατοῦν καί τῆς λέξεως ἀντεχόμενον; παιδίσκος δ', ὁ ἐν τῇ ἐχομένη ἡλικίᾳ. παῖς δ' ὁ διά τῶν ἐγκυκλιῶν μαθημάτων δυνάμενος ἰέναι.*

Filone (De Mund. Opif. § 36) cita il medico Ippocrate così: *ἐν ἀνθρώπου φύσει ἐπτά εἰσιν ὥραι κτλ. παιδίον μὲν ἐστὶν ἄχρις ἐπτά ἐτῶν, ὀδόντων ἐκβολῆς; παῖς δέ ἄχρι γονῆς ἐκφυσεως, τά δὲ ἐπτά; μειράκιον δέ ἄχρι γενείου λαχνωσεως, ἐς τὰ τρεῖς ἐπτά, ecc.* Secondo Schmidt, *παιδίον* denota esclusivamente un bambino piccolo; *παιδάριον* bambino fino ai primi anni scolastici; *παῖς* un bambino di qualsiasi età; (*παιδίσκος* e) *παιδίσκη*, in cui il riferimento alla discendenza scompare del tutto, coprono gli anni della tarda infanzia e della prima giovinezza. Ma l'uso non vincolato da un bambino è espresso o da *ἐκ παιδός* (più frequentemente), o da *ἐκ παιδίου*, o da *ἐκ (ἀπό) παιδαρίου*; *παῖς* e *τέκνον* denotano un bambino allo stesso modo rispetto alla discendenza e all'età, riferimento a quest'ultima che è più prominente nella prima parola, alla discendenza in *τέκνον*; ma il periodo coperto da *παῖς* non è nettamente definito; e, nell'uso classico come in quello moderno, le designazioni giovanili si attaccano al sesso femminile più a lungo che a quello maschile. Vedi Schmidt, capitolo 69; Höhne nello Zeitschrift di Luthardt come sopra con per il 1882, p. 57ss..

PANORAMICA SULL'UTILIZZO

L'analisi evidenzia un dato testuale di straordinaria rilevanza, un vero unicum nel racconto di Marco 5,21-43: l'uso di quattro termini distinti per indicare la stessa persona, la figlia di Giairo. Questa scelta lessicale così marcata non può essere casuale e, alla luce della struttura intenzionale del vangelo di Marco e del suo sfondo ebraico, suggerisce un denso stratificarsi di significati simbolici

e teologici. I quattro termini, letti in sequenza nel loro contesto narrativo, potrebbero tracciare un arco che va dalla condizione di morte e esclusione alla piena reintegrazione nella vita e nella comunità, con un possibile significato collettivo che trascende il singolo episodio.

Il primo termine utilizzato è θυγάτηρ (thygatēr), “figlia”. Questo è il termine usato da Giairo quando si rivolge a Gesù: “La mia figlia sta morendo”. È il linguaggio della relazione familiare diretta, della prossimità e dell’appartenenza a una stirpe. Nella mentalità ebraica, la “figlia” evoca immediatamente il legame pattizio e la trasmissione della promessa. Non a caso, nel linguaggio biblico profetico, “figlia di Sion” designa il popolo di Gerusalemme nella sua relazione con Dio. L’uso iniziale di questo termine colloca quindi la ragazza all’interno del popolo dell’alleanza, di una famiglia rispettabile (il capo della sinagoga), e ne fa un simbolo potenziale di Israele stesso, della “figlia” amata da Dio ora in pericolo di morte.

Mentre si reca da lei, avviene l’episodio della donna con l’emorragia, che soffre da dodici anni. Subito dopo, giunge la notizia che la figlia è morta. A questo punto, il linguaggio cambia. Entrato nella casa, di fronte al clamore del lutto, Gesù dice: “Perché vi agitate e piangete? La παιδίον (paidion) non è morta, ma dorme”. Παιδίον è il termine generico per “bambino”, un diminutivo che smorza la drammaticità e ridefinisce la situazione. Mentre la folla vede una “figlia” morta (un evento sociale grave), Gesù vede un “bambino” che dorme. Questo termine sposta la prospettiva dalla relazione sociale (figlia) allo stato esistenziale di fragilità e dipendenza, aprendo alla possibilità di un intervento che non è solo rianimazione, ma una nuova creazione, un ridare vita a un essere inerme.

Poi avviene il gesto culminante. Gesù, presa la mano della ragazza, le dice: “Ταλιθά (talitha) κοῦμ”, che l’evangelista traduce subito con “τὸ κοράσιον (korasion), io ti dico, alzati”. Qui abbiamo il quartetto completo: l’aramaico ταλιθά e il suo corrispettivo greco κοράσιον. Ταλιθά (תליתא) è un termine aramaico affettuoso e familiare, “agnellina” o “fanciulla”, che stabilisce un contatto diretto, personale e potente nella lingua materna, la lingua della vita quotidiana e della preghiera. È la parola autentica, creatrice. Marco la conserva e la traduce con κοράσιον, un termine greco che specifica un’età precisa: non più il generico “bambino” (paidion), ma una “fanciulla”, una ragazza in età nubile, di dodici anni. Questo dettaglio cronologico (dodici anni) è la chiave di volta che collega i due miracoli inscindibilmente: la donna ha sofferto per dodici anni, l’età della ragazza è di dodici anni.

L’obiettivo è capire perché Marco, solo tra gli evangelisti, utilizzi questa precisa sequenza lessicale. Il primo termine utilizzato è "θυγάτηρ" (thygátēr), "figlia". Questo termine compare in Marco 5,23

ed è usato da Giairo nel suo appello a Gesù: "La mia figlia piccola (τὸ θυγάτριόν μου) sta morendo". È il termine standard per "figlia" in greco, che indica primariamente una relazione di discendenza familiare e, per estensione, un rapporto di appartenenza a un gruppo. Giairo, in quanto padre, utilizza il termine naturale per esprimere la relazione personale e la gravità della situazione. Il diminutivo "θυγάτριον" potrebbe esprimere affetto o riferirsi alla giovane età. Il secondo termine è "παιδίον" (paidíon), "bambino, fanciullo". Compare in Marco 5,39 ed è usato da Gesù all'ingresso nella casa, di fronte al clamore del lutto: "Perché fate tanto strepito e piangete? Il bambino (τὸ παιδίον) non è morto, ma dorme". "Παιδίον" è un termine generico e neutro per indicare un infante o un bambino piccolo, senza specifica connotazione di genere, sebbene il contesto chiarisca che si tratta di una femmina. La scelta di Gesù è significativa: opera una sdrammatizzazione, passando dal termine relazionale e carico di pathos ("figlia") a un termine più generale e oggettivo ("bambino"), ridefinendo la percezione dell'evento. Inoltre, "paidion" può suggerire uno stato di vulnerabilità e dipendenza comune a tutti gli esseri umani, enfatizzando l'atto di guarigione o risveglio come un dono di vita di per sé, prima che come restituzione di una "figlia" a un padre. Il terzo e il quarto termine sono "ταλιθά" (talithá), "fanciulla" in aramaico, e "κοράσιον" (korásion), "fanciulla" in greco. Compiono entrambi in Marco 5,41 nel resoconto del gesto di Gesù: "E, presa la mano del bambino (τοῦ παιδίου), le disse: «Talithá koum», che tradotto significa: «Fanciulla (τὸ κοράσιον), ti dico, alzati!»". "Ταλιθά" (**טליתא/טליתא**) è una parola aramaica galilea, forma femminile affettiva di "ṭalyā" ("agnello, giovane"). È la parola vera e autentica pronunciata da Gesù. Marco la riporta in trascrizione, pratica attestata per preservare formule ritenute potenti o per autenticare la tradizione. Stabilisce un contatto diretto, personale e immediato tra Gesù e la ragazza nella loro lingua comune. "Κοράσιον" è la traduzione esplicita che Marco fornisce al suo pubblico grecofono del termine aramaico "Talithá". Non è un sinonimo casuale di "paidion".

Mentre "paidion" è generico e può indicare un bambino molto piccolo, "korasion" (diminutivo di "korē", "fanciulla") indica specificamente una ragazza in età adolescenziale o prossima al matrimonio. Questa scelta di traduzione è cruciale e fornisce la chiave per la variazione lessicale. La variazione non è poetica, ma risponde a una precisa logica narrativa e semantica, chiaribile solo esaminando la progressione del punto di vista e dell'informazione. Nella fase del problema (versetto 23), la narrazione parte dal punto di vista di Giairo. Lui definisce la morente con il termine della relazione familiare: "θυγάτηρ". Questo è il dato di partenza per il lettore: una figlia è in pericolo. Nella fase della ridefinizione (versetto 39), Gesù entra in scena e introduce la sua prospettiva. Per smorzare il dramma e annunciare la sua azione, ridefinisce l'entità del problema. Non parla di "tua

figlia" o di "una ragazza", ma di "τὸ παιδίον" ("il bambino"). È un termine volutamente semplice, che sposta l'attenzione dallo status sociale ("figlia del capo") alla condizione umana universale ("un bambino che dorme"). Nella fase dell'azione e della precisione (versetto 41), Marco combina due esigenze: autenticità storica o liturgica, riportando le parole esatte di Gesù in aramaico ("Ταλιθά"), e precisione informativa per il lettore, traducendo "Talithá" con "τὸ κοράσιον". Sceglie il termine greco che specifica finalmente l'età e lo stato della persona. Mentre fino a quel momento il lettore sapeva solo di una "figlia" e poi di un "bambino", ora apprende che si tratta di una fanciulla ("korasion"), cosa che il successivo versetto 42 ("aveva dodici anni") conferma pienamente. In sintesi, la sequenza non nasconde un mistero teologico, ma riflette una crescita di precisione narrativa: da "figlia" (θυγάτηρ) a "bambino" (παιδίον) a "fanciulla" (κοράσιον, tramite ταλιθά). Marco passa dal termine relazionale (del padre), a un termine generico-riduttivo (di Gesù, per ridefinire la situazione), fino al termine tecnico-specifico (dell'evangelista, per informare con precisione il lettore su chi sia realmente la protagonista del miracolo: una fanciulla di dodici anni). L'aramaico "Talithá" serve a fondare storicamente e a potenziare narrativamente il momento in cui questa precisione viene raggiunta, attraverso la voce diretta di Gesù. Il nesso con l'emorroisa (anch'essa legata al numero dodici) è quindi probabilmente un parallelismo numerico strutturale tipico dello stile di Marco, che accosta due storie di donne (una con flusso di sangue che la esclude, una in età di poter generare sangue ma morta) per mostrare l'autorità di Gesù sulla legge di purità e sulla morte. I termini diversi per la ragazza servono a costruire questo climax narrativo, non a criptare un significato ulteriore.

Il termine, tradotto in vari modi come "bambino", "ragazzo", "ragazza" o "servo", ricorre ventiquattro volte nel Nuovo Testamento greco. Indica sempre un'umile dipendenza da un'autorità riconosciuta, che sia quella dei genitori, sociale o divina. Lo stesso termine può descrivere uno schiavo domestico, una nazione legata da un patto o il Messia stesso, rivelando un motivo biblico unificante di servizio fondato sulla filiazione.

Perché l'evangelista Marco utilizzi quattro termini diversi (**thyghàtē**, **korasion**, **talitha**, **paidion**) per la figlia del capo della sinagoga in Marco 5:35-4? Cerchiamo di basarci su fonti e studi accademici ebraici (filologia, semantica e contesto culturale). L'analisi del perché l'evangelista Marco utilizzi tre termini diversi, **thyghàtē**, korasion, talitha e paidion, per la figlia di Giairo in Marco 5,35-43, procede considerando il contesto narrativo. Nel versetto 35 arriva la notizia della morte della ragazza, definita "to **thygatrion** sou", cioè "tua figlia". Al versetto 39, Gesù entra e, affermando che non è morta ma dorme, la chiama "to paidion", "la bambina". Al versetto 41, il

momento cruciale, Gesù le si rivolge direttamente in aramaico con l'imperativo "Talithà koum", che Marco traduce subito dopo con "to korasion", "fanciulla, alzati". Il termine korasion è un diminutivo greco di korē, usato nella koinè per una ragazza giovane, spesso in età nubile. Secondo studi sul greco biblico influenzato dall'ebraismo del Secondo Tempio, come quelli di autori quali M. Jastrow, termini simili in contesti narrativi ebraici connotano non solo l'età ma anche lo status sociale e la purezza rituale.

Una korasion di dodici anni, l'età della pubertà, era in una transizione cruciale. Usare questo termine al momento della risurrezione sottolinea che le viene restituita la pienezza della vita, il suo status sociale e il suo futuro potenziale nella società ebraica. Il termine talitha è la parola aramaica originale, traslitterata in greco. È la forma femminile di talyà, che significa "agnellina" o "fanciulla". La scelta di Marco di conservare la parola aramaica e poi tradurla è una tecnica narrativa attestata nella letteratura ebraica per enfatizzare la parola esatta e autentica, considerata performativa e potente. Secondo analisti delle lingue semitiche come J.A. Fitzmyer, la frase "Talithà koum" è un comando diretto e personale; il verbo "alzarsi" ha forti connotati di risurrezione e restaurazione nella tradizione ebraica. L'uso del termine affettuoso talitha accanto a questo comando solenne crea un momento di grande intensità. Il termine paidion è un vocabolo generico greco per "bambino". Il suo uso al versetto 39, quando Gesù dice "non è morta la paidion, ma dorme", serve a ridefinire radicalmente la percezione dell'evento. Mentre i presenti vedono la morte tragica di una figlia, Gesù adopera un termine che evoca un'immagine più semplice e tranquilla, quella di un bambino che dorme, spostando così il quadro interpretativo dalla morte al sonno e preparando il lettore all'atto miracoloso come un risveglio. In sintesi, la variazione terminologica risponde a precise funzioni narrative e culturali. Paidion ridefinisce la situazione, sminuendo la percezione della tragedia. La coppia talitha/korasion, nel momento clou, stabilisce un contatto personale e potente nella lingua originale e riafferma con forza, attraverso la traduzione, l'identità sociale e la maturità della ragazza che viene restituita alla vita e alla sua comunità. La narrazione procede così da una designazione relazionale ("tua figlia"), a una ridefinizione della sua condizione ("la bambina"), fino all'appello personale che restituisce la sua piena identità ("fanciulla, alzati"). Fonti accademiche di riferimento per questo tipo di analisi, non confessionali, includono opere come il "Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature" di Marcus Jastrow per i significati aramaici ed ebraici, studi come "A Wandering Aramean" di Joseph A. Fitzmyer per l'analisi dell'aramaico nel contesto neotestamentario, e opere sul contesto culturale

come "From Text to Tradition" di Lawrence H. Schiffman per comprendere l'ebraismo del primo secolo.

Il termine **θυγάτηρ** (e il suo diminutivo *θυγάτριον*) non è solo la parola del padre, è la scelta di Marco per inaugurare il racconto. Con questo termine, l'evangelista stabilisce immediatamente due elementi fondamentali per il suo pubblico greco-romano: l'identità sociale della ragazza (la sua appartenenza a una famiglia rispettabile, anzi, al capo della sinagoga) e il legame emotivo che motiva la supplica di Giairo. È l'inquadratura iniziale che genera pathos e definisce lo status quo: una persona di rango, una figlia, è in pericolo di morte.

Successivamente, il passaggio a *παιδίον* non è una mera sdrammatizzazione, ma un cambio di registro narrativo funzionale a una transizione cruciale. Marco, per preparare il miracolo, deve spostare l'attenzione del lettore dallo status sociale della persona (la figlia del notevole) alla sua condizione esistenziale pura e universale. *Παιδίον* è il termine che de-specifica, che riduce all'essenziale: non più "la figlia di", ma "un bambino", un essere umano nella sua nuda condizione di vita sospesa. Questo termine funge da ponte narrativo: permette a Gesù (e a Marco) di ridefinire la situazione (non morte, ma sonno) e di svincolare l'imminente atto miracoloso da qualsiasi lettura puramente sociale o politica, riportandolo a un piano di autorità assoluta sulla vita e sulla morte.

Il culmine di questa strategia è nel versetto 41. Qui Marco compie due mosse consecutive di altissima abilità narrativa. La prima è l'inserimento della parola aramaica *ταλιθά*. Questa non è una "traduzione" o una citazione di colore locale. È un segno di autenticità e di potenza. Marco frammenta volontariamente la fluidità del suo racconto greco per innestarvi la parola originaria, quella effettivamente pronunciata. Questo frattura linguistica ha la funzione di segnare il momento come unico, autentico e carismatico. È il punctum del racconto, il verbo efficace nella sua forma sorgiva.

Immediatamente dopo, Marco fornisce la traduzione: *τὸ κοράσιον*. Questa scelta è la chiave di tutto. *Κοράσιον* non è un sinonimo di *παιδίον*. È un termine tecnico più preciso che indica una ragazza in età da matrimonio. Con questa scelta traduttiva, Marco compie la rivelazione finale e retroattiva. Informa il lettore che il *παιδίον* di cui si parlava non era un bambino piccolo, ma una fanciulla dodicenne. Questo dato, trattenuto fino al momento del miracolo, ha un duplice effetto. Primo, specifica con precisione l'identità della protagonista, che da "figlia" e poi "bambino" diventa definitivamente "fanciulla". Secondo, e decisivo, crea un potentissimo legame strutturale con l'episodio dell'emorroissa, preparato nel testo immediatamente prima. La donna soffre di un flusso di sangue da dodici anni; la ragazza ha dodici anni. Marco non sta facendo poesia; sta costruendo un

parallelismo numerico ferreo attraverso una scelta lessicale accuratissima. Il termine κοράσιον (fanciulla nubile) è l'unico che possa rendere pienamente sensato questo parallelismo, perché evoca esattamente l'età in cui una donna entra nella capacità di generare la vita, contrapposta alla donna il cui flusso vitale si disperde da quel medesimo lasso di tempo.

In sintesi, i quattro termini rispondono a una logica di rivelazione progressiva e di costruzione letteraria: θυγάτηρ per stabilire il contesto sociale e il pathos; παιδίον per universalizzare la condizione e preparare l'atto miracoloso; ταλιθά per marcare l'istante della potenza autentica e irrompente; κοράσιον per precisare definitivamente l'identità della protagonista e sigillare, con il dato anagrafico dei dodici anni, il parallelismo strutturale con la guarigione dell'emorroissa, mostrando così l'autorità di Gesù su due estremi opposti della condizione femminile (perdita di vita e assenza di vita) e sul tempo (dodici anni di malattia, dodici anni di vita). È la tecnica di un narratore sapiente, non la cronaca di un osservatore.

Se accettiamo poi, la premessa che la fanciulla fosse solo addormentata e non in pericolo di vita, il principio del pikuach nefesh non è invocabile per giustificare il contatto. Dobbiamo quindi cercare altre possibili giustificazioni all'interno del quadro halakhico. La dichiarazione di Gesù "non è morta, ma dorme" è la chiave di volta. Se egli, e per estensione il narratore, considerano la ragazza solo addormentata, allora l'intera questione dell'impurità da cadavere (tum'at met) non si pone affatto. Egli entra nella stanza di una persona viva, seppur in uno stato di sonno profondo. Il problema halakhico si sposta quindi esclusivamente sul tocco di una ragazza non consanguinea. Anche qui, occorre distinguere. Il contatto fisico tra uomini e donne non imparentate era certamente regolato da norme di modestia (tzniut), ma non era un assoluto divieto biblico equiparabile, per esempio, al contatto con un morto. La proibizione riguarda il contatto suscettibile di condurre a relazioni sessuali illecite (yerivah). Il contesto è determinante. Un tocco necessario per un atto di guarigione, per un sostegno o per un aiuto materiale, specialmente se compiuto in pubblico e senza intenti lascivi, poteva trovare spazio: un gesto taumaturgico già operato per la donna dalla schiena ricurva.

Nella letteratura rabbinica, troviamo esempi di maestri che aiutano donne in difficoltà, seppur con estrema cautela. Il gesto di Gesù è pubblico, davanti ai genitori e a tre discepoli, ed è immediatamente finalizzato al risveglio. Può essere interpretato come un gesto profetico simbolico, simile a quello di un padre che prende per mano la figlia per aiutarla ad alzarsi, trasfigurato in un atto di autorità taumaturgica. La sequenza narrativa, letta in questa chiave halakhica, diventa

lineare. Gesù, constatando uno stato di sonno letargico o di morte apparente, dichiara pubblicamente che la ragazza è viva per ridefinire la percezione degli astanti e per agire senza violare le leggi di purezza. Entra quindi nella stanza di una persona viva. Il tocco della mano, in quel contesto di azione pubblica e finalizzata, può essere visto non come un contatto privato e inappropriato, ma come il gesto strumentale e necessario di chi sta compiendo un atto di restaurazione, assimilabile a un soccorso.

La conclusione del racconto, con la ragazza che si alza e cammina, conferma retroattivamente la correttezza della diagnosi di Gesù: era davvero viva, solo addormentata. La sua azione, quindi, non solo non viola la halakhah, ma ne dimostra una applicazione sottile e rigorosa, basata su una percezione più profonda della realtà che sfugge alla folla e ai piagnoni. Questa lettura, che trova supporto in alcuni studi che analizzano i racconti evangelici alla luce della legge ebraica del periodo, come quelli di David Flusser, presenta Gesù come un ebreo osservante che agisce all'interno di un orizzonte interpretativo rigoroso, seppur carismatico.

La lezione variante in Lc 8, 50 inserisce l'elemento della 'salvezza' in questa 'resurrezione'.

Alla luce della sua fondamentale precisazione, occorre rivedere l'analisi del verbo σώζω nei testi evangelici, condotta esclusivamente sul piano grammaticale e del contesto immediato di ogni occorrenza. La correzione riguardante l'espressione βασιλεία τῶν οὐρανῶν, la malkùt shamayim, è decisiva. Tale concetto, peculiare del vangelo di Matteo, non designa un luogo escatologico o il paradiso, ma l'accettazione della sovranità di Dio e la sottomissione pratica alla sua volontà rivelata. Pertanto, la domanda dei discepoli in Matteo 19,25, "chi dunque può essere salvato?", scaturisce direttamente dalla discussione sulle esigenze radicali di questa sovranità e dalla percezione dell'impossibilità umana di aderirvi perfettamente. In questo contesto specifico, il verbo σώζω assume il significato di "essere reso idoneo" o "essere messo in condizione di" accettare e vivere sotto tale sovranità, superando l'ostacolo costituito dalla propria inadeguatezza. Questo è un significato che possiamo definire religioso o di relazione con Dio, ma è saldamente ancorato alla vita concreta e all'osservanza. Parallelamente, e in un numero maggiore di occorrenze, lo stesso verbo σώζω è impiegato nei contesti più immediati della guarigione fisica e dello scampato pericolo mortale. Ne sono esempi chiarissimi Marco 5,23, dove il padre chiede per la figlia "affinché sia

salvata e viva”, o Marco 5,28, dove la donna pensa “sarò salvata” toccando il mantello, entrambi con il significato inequivocabile di “essere guarita”.

Allo stesso modo, in Matteo 8,25 e 14,30 il verbo significa “trarre in salvo” dal pericolo fisico dell’annegamento. La polisemia del termine è quindi tutta interna a questo spettro semantico delimitato dalla grammatica delle frasi: da un lato il piano fisico e immediato della guarigione del corpo e della liberazione da una minaccia terrena, dall’altro il piano religioso dell’essere abilitati a vivere sotto la sovranità di Dio. La lezione variante di Luca 8,50, “credi soltanto, e sarà salvata”, applicata alla figlia di Giairo, si colloca grammaticalmente nel primo ambito. Il contesto narrativo immediato è quello di un ritorno alla vita fisica da uno stato di morte. Tuttavia, la scelta deliberata del verbo σώζω, invece di un termine più tecnico per “risvegliarsi” o “rianimarsi”, carica l’evento di una risonanza più ampia. Il miracolo non viene presentato come un semplice fatto medico, ma come un segno concreto e potente di quella stessa sovranità divina che “salva” in senso totale, restituendo la persona alla sua integrità fisica e, implicitamente, al suo posto nella comunità che vive sotto tale sovranità. In sintesi, l’analisi puramente contestuale e grammaticale mostra che σώζω nei vangeli opera principalmente su due livelli determinati dagli elementi circostanti della frase: il livello fisico-terreno della guarigione e della salvezza dal pericolo, e il livello religioso dell’essere introdotti o preservati nello stato di accettazione della malkùt shamayim. L’uso in Matteo 19,25 appartiene a quest’ultima categoria, mentre in Luca 8,50 il significato primario e contestuale è quello fisico della guarigione miracolosa, sebbene il termine scelto suggerisca, nella economia narrativa del vangelo, una portata simbolica più profonda.

Alla luce di una rigorosa immedesimazione nella mentalità ebraica del primo secolo, in particolare nella prospettiva di un tanna, l’analisi del verbo σώζω nei testi di Luca e Giovanni va condotta partendo dal suo corrispettivo semantico primario, cioè ישועה (yeshu'ah). Questo concetto, nella sua essenza, non si riferisce primariamente a una salvezza dell’anima in un aldilà paradisiaco, bensì a un atto di liberazione concreta, di protezione divina e di restaurazione nello spettro della vita presente e nell’orizzonte dell’era messianica. La yeshu'ah è l’intervento di Hashem che placa un pericolo, risana una malattia, scampa da una minaccia o, in senso collettivo, redime il popolo dall’oppressione. In Luca, l’uso del verbo si distribuisce precisamente lungo questa linea. In Luca 8,48 e 17,19, la frase “la tua fede ti ha salvato”, pronunciata dopo una guarigione, va intesa nel suo senso fisico immediato: la tua fiducia ha attivato il potere divino che ti ha risanato.

Allo stesso modo, in Luca 8,36, “come era stato salvato il posseduto” significa come era stato liberato, guarito dalla possessione. La domanda in Luca 18,26, “chi può essere salvato?”, va

compresa nel contesto della discussione su chi possa essere ritenuto idoneo a entrare nel regno messianico, inteso come era di giustizia e di piena attuazione della sovranità divina sulla terra, non come un paradiso ultraterreno. Il versetto di Luca 19,10, "cercare e salvare ciò che era perduto", utilizza il verbo nel senso di recuperare e restaurare alla comunità e al suo scopo chi si era allontanato. La lezione variante di Luca 8,50, "credi e sarò salvata", applicata alla figlia di Gairo, mantiene questo duplice registro: il significato contestuale immediato è "sarà preservata in vita, risanata", ma per un orecchio ebraico risuona come una promessa di restaurazione integrale della persona, un segno dell'opera di Hashem. Nel vangelo di Giovanni, il termine acquisisce una risonanza più teologica ma non per questo sradicata dalla sua matrice ebraica. In Giovanni 3,17 e 12,47, "affinché il mondo sia salvato" si riferisce all'intento divino di liberare il mondo dal giudizio di perdizione e dalla condizione di allontanamento, per mezzo del Messia. È una salvezza dalla rovina imminente, una protezione offerta. Giovanni 5,34, "affinché voi siate salvati", ha lo stesso obiettivo: essere messi in salvo dal giudizio.

Giovanni 10,9, "sarà salvato", si inserisce nella metafora del pastore e del recinto: entrare per quella porta significa essere messi al sicuro, protetti dalla distruzione, e avere accesso alla vita, intesa nella sua pienezza fisica e spirituale. Persino in Giovanni 11,12, "se si è addormentato, si salverà", il verbo, nel contesto del dialogo sui discepoli che fraintendono, significa inizialmente "guarirà" dalla malattia, mostrando come il significato fisico sia sempre il primo a essere evocato. Quindi, per un ebreo del primo secolo, ascoltando le parole di Gesù in Luca e Giovanni, il verbo σώζω (sozo) evocherebbe primariamente l'immagine concreta della guarigione fisica, della liberazione da un pericolo o della protezione divina nel giudizio imminente che precede l'instaurazione della sua sovranità.

Il concetto di "salvezza" era profondamente incarnato, legato al vivere, allo scampare, all'essere restaurati nella propria integrità e nella propria comunità, in attesa della redenzione finale di Israele. In Luca 6,9, la domanda "è lecito di sabato salvare una vita (ψυχὴν σῶσαι) o perdere?" utilizza il verbo nel suo significato halakhico più concreto e vitale: preservare l'esistenza fisica, salvare dalla morte imminente. Il dibattito riguarda i limiti dell'osservanza del sabato di fronte al pericolo di vita, un tema centrale nella discussione rabbinica. In Luca 7,50, "la tua fede ti ha salvato", rivolto alla donna peccatrice, va compreso nel contesto del perdono dei peccati appena enunciato. In un'ottica ebraica, il peccato crea una separazione e un debito; la "salvezza" qui è la liberazione concreta da quel debito, il ripristino di una relazione non ostacolata con Dio e la comunità. È una liberazione dallo stato di perdizione. Luca 8,12, "affinché non credano e siano salvati", parla della parabola del

seminatore. La salvezza qui è contrapposta alla perdizione; è l'essere preservati dalla caduta, dall'essere spiritualmente sterili o divorati, metafora per non attecchire nella via di Dio. Luca 8,36, "come era stato salvato l'indemoniato", significa, come già detto, come fosse stato liberato e guarito dalla possessione, un ripristino fisico e sociale.

Luca 8,48, "la tua fede ti ha salvato", alla donna con le perdite di sangue, significa chiaramente "ti ha guarita", ma anche qui con l'implicazione di restituirla alla purezza rituale e alla comunità. La lezione variante di Luca 8,50, come sopra già ricordato e cioè "credi e sarò salvata", per la figlia di Giairo, indica nel contesto la preservazione dalla morte, il ritorno in vita. Luca 9,24, "chi vorrà salvare la propria **vita** (ψυχήν... σῶσαι) la perderà", gioca sul doppio senso di ψυχή: la vita fisica e biologica. "Salvare" qui significa preservare, aggrapparsi all'esistenza terrena a tutti i costi, il che porta alla perdita della vita autentica. Il versetto successivo, "chi perderà la propria vita per causa mia, la salverà", promette che questa rinuncia porterà a una preservazione o a un ricevere quella vita in una forma piena e definitiva nell'era messianica. Luca 9,56, "non è venuto per perdere le anime (ψυχὰς ἀπολέσαι) ma per salvarle (σῶσαι)", riprende lo stesso concetto: la missione è di recuperare, preservare, riportare in salvo ciò che è sulla cattiva strada. Luca 13,23, "sono pochi quelli che si salvano?", va letto in relazione all'insegnamento sulla porta stretta.

Essere "salvati" significa superare con successo il giudizio divino ed entrare nel regno messianico, essere annoverati tra i giusti che erediteranno il mondo a venire. Luca 18,26, "chi può essere salvato?", segue l'insegnamento sulla difficoltà per i ricchi di entrare nel regno di Dio. La salvezza è qui sinonimo di "entrare nel regno", cioè di essere accolti nel popolo ristabilito di Dio all'avvento della sua piena sovranità. Luca 19,10, "cercare e salvare ciò che era perduto", significa recuperare attivamente chi si è allontanato dalla via e riportarlo nel gregge.

In Luca 23,35, 37 e 39, le provocazioni "salvi se stesso" usano il verbo nel senso fisico più banale e immediato: scampare alla morte per crocifissione, dimostrando così un potere taumaturgico personale che smentirebbe la sua pretesa messianica secondo la loro incomprendenza. Passando a Giovanni, Giovanni 3,17, "affinché il mondo sia salvato per mezzo di lui", indica l'intento divino di offrire al mondo una via di scampo dal giudizio di condanna, una liberazione collettiva. Giovanni 5,34, "affinché voi siate salvati", ha lo stesso senso: l'opportunità di essere messi in salvo. Giovanni 10,9, "se uno entra per mezzo di me, sarà salvato", nella metafora dell'ovile, significa sarà messo al sicuro dai predatori e troverà pascolo, cioè una vita protetta e sostenuta. Giovanni 11,12, "se si è addormentato, si salverà", è un fraintendimento dei discepoli che prendono alla lettera il sonno come malattia: pensano che Gesù dica "guarirà".

Giovanni 12,27, "Padre, salvami da quest'ora", è una preghiera per essere liberato da un pericolo mortale imminente. Giovanni 12,47, "non per giudicare il mondo, ma per salvare il mondo", riafferma la missione di offrire al mondo una via di scampo, una liberazione dal giudizio. In sintesi, in nessuno di questi casi, analizzando il contesto grammaticale e narrativo immedesimandosi in un ebreo del primo secolo, il verbo σώζω indica primariamente il paradiso cristiano o la salvezza dell'anima in un aldilà disincarnato. Indica sistematicamente un'azione concreta di: guarigione fisica, liberazione da un pericolo (fisico o del giudizio), ripristino di una condizione perduta (salute, purezza, relazione), o preservazione nell'era messianica che viene intesa come compimento della storia e del creato. La salvezza è un evento che ha radici nella terra e nella vita comunitaria, anche quando affronta il tema del giudizio finale.

Molto diverso il clima nell'epistolario paolino e in altri testi a corollario del NT.

Nelle lettere neotestamentarie, l'uso del verbo σώζω (sozo) e del sostantivo σωτηρία (soteria) subisce una sistematizzazione teologica più marcata rispetto ai Vangeli, ma la sua radice concettuale rimane ancorata alla mentalità ebraica del primo secolo, in particolare all'idea di ישועה (yeshu'ah) come liberazione, restaurazione e protezione divina. Tuttavia, il contesto si amplia notevolmente, spostando l'accento dalla guarigione fisica immediata e dai segni miracolosi verso una comprensione più articolata della relazione tra il credente, la comunità e il piano escatologico di Dio. Ecco un'analisi caso per caso dei significati principali, immedesimandosi nella prospettiva di un ebreo del tempo.

Nelle lettere di Paolo, il termine viene utilizzato in tre grandi dimensioni temporali e concettuali che spesso si intrecciano. La prima è la salvezza come evento escatologico futuro, la liberazione finale dal giudizio divino. In Romani 5,9-10, si parla di essere salvati dall'ira (ἀπὸ τῆς ὀργῆς) per mezzo di Cristo; qui la salvezza è chiaramente la preservazione nel giudizio finale, un concetto profondamente ebraico di protezione nel giorno dell'ira di Hashem. Allo stesso modo, in Romani 13,11, "la salvezza è più vicina ora di quando credemmo", si riferisce al compimento imminente della redenzione escatologica. La seconda dimensione è la salvezza come stato presente ottenuto per grazia mediante la fede. In Efesini 2,8 si afferma: "Voi infatti siete stati salvati per grazia, mediante la fede". Qui l'aoristo passivo (ἑσώθητε) indica un'azione compiuta: i credenti sono già stati messi in salvo, trasferiti dalla condizione di perdizione a quella di riconciliazione con Dio. Questo "essere salvati" include anche il perdono dei peccati e l'ingresso in una nuova alleanza, ma non elimina l'attesa del compimento finale realizzabile solo attraverso il percorso esodale. La terza dimensione è

la salvezza come processo di trasformazione in atto, la santificazione. In Filippesi 2,12, Paolo esorta a "adoperarsi per la propria salvezza con timore e tremore", indicando che la salvezza ha una componente di impegno attivo nella vita morale e comunitaria. **In 1 Corinzi 1,18**, l'espressione "per noi che siamo sulla via della salvezza" (τοῖς σωζομένοις) utilizza un participio presente passivo che suggerisce un'azione in corso: la salvezza come un cammino di liberazione progressiva dalla potenza del peccato e della morte.

Nelle lettere cattoliche, il quadro è simile. In Giacomo, la salvezza è strettamente legata alle opere che dimostrano la fede viva (Giacomo 2,14). L'accento è sulla salvezza come restaurazione pratica e comunitaria, in linea con l'etica ebraica. In 1 Pietro, la salvezza è presentata come la meta finale della fede, pronta per essere rivelata negli ultimi tempi (1 Pietro 1,5,9), ma anche come qualcosa verso cui i credenti si avvicinano attraverso la sofferenza e la fedeltà (1 Pietro 4,18). In tutti questi casi, la salvezza non è mai ridotta a una semplice transazione per l'aldilà; è un processo dinamico che coinvolge la persona nella sua interezza, corpo e spirito, individuale e comunitaria, nel presente storico e nell'orizzonte del mondo a venire (olam ha-ba).

Per un ebreo del primo secolo che leggesse queste lettere, il linguaggio della salvezza non sarebbe estraneo. La novità consisterebbe nell'identificazione di Gesù come l'unico e definitivo agente di questa yeshu'ah e nell'affermazione che questa salvezza, pur radicata nelle promesse a Israele, è ora offerta a tutte le nazioni sulla base della fede e non solo dell'osservanza della Torah cerimoniale. In sintesi, nelle lettere il concetto di σῶζω si evolve dalla concretezza fisica e immediata dei vangeli verso una più articolata teologia della redenzione, ma rimane fedele alla sua matrice ebraica: è sempre un atto di Dio che libera, protegge, restaura e porta a compimento la sua creazione e il suo popolo.

L'uso del verbo σῶζω e dei suoi derivati nelle lettere del Nuovo Testamento sviluppa, sistematizza e applica il concetto in modo coerente con la sua radice semantica ebraica, la ישועה (yeshu'ah), ma all'interno di un nuovo quadro teologico centrato sulla figura di Gesù il Messia. La salvezza qui è presentata come un processo divino dinamico e multistrato che comprende liberazione, protezione e restaurazione integrale.

Negli Atti degli Apostoli il termine opera su uno spettro ampio, dall'immediata guarigione fisica (Atti 4,9; 14,9) alla preservazione dal pericolo mortale (Atti 27), fino al significato più teologico di inclusione nel popolo di Dio salvato dal giudizio (Atti 2,40-41; 15,11; 16,30-31).

Nelle lettere paoline l'accento si sposta decisamente sulla dimensione escatologica e relazionale. La salvezza è principalmente presentata come liberazione futura dall'ira del giudizio divino (Romani 5,9), come stato di riconciliazione già ottenuto per grazia (Efesini 2,5-8), e come processo di santificazione in corso (Filippesi 2,12). Concetti profondamente ebraici come il "resto" salvato (Romani 9,27) e la salvezza di "tutto Israele" (Romani 11,26) sono ripresi e rilette.

Nelle lettere pastorali il termine assume spesso una connotazione pratica e pastorale, indicando la preservazione nella sana dottrina e nella vita comunitaria (1 Timoteo 4,16; 2 Timoteo 4,18). La lettera agli Ebrei enfatizza la capacità unica e perfetta di Gesù, come sommo sacerdote, di salvare completamente (Ebrei 7,25). Le lettere di Giacomo e di Pietro mantengono un legame fortissimo con la concretezza ebraica: in Giacomo la salvezza è l'esito di una fede operosa (Giacomo 2,14) e include la guarigione fisica (Giacomo 5,15), mentre in Pietro è la meta della fede, la preservazione nel giudizio (1 Pietro 4,18), simboleggiata dall'antitipo del battesimo (1 Pietro 3,21).

In nessuno di questi contesti il termine perde il suo fondamento nella realtà concreta della liberazione e del restauro operati da Dio. La novità, che un ebreo del tempo avrebbe colto come radicale, sta nell'identificazione univoca di Gesù di Nazaret come l'unico e sufficiente agente di questa definitiva *yeshu'ah* (salvezza), offerta su base universale attraverso la fede. La salvezza neotestamentaria rimane quindi un concetto profondamente incarnato, che riguarda la persona nella sua interezza e la comunità, collocandosi nel tensione tra l'opera compiuta del Messia e l'attesa del suo compimento finale nella risurrezione e nel regno.

Il tempo verbale utilizzato per σώζω rivela la prospettiva teologica dell'autore sulla natura della salvezza in quel contesto specifico. Analizzando i testi da lei forniti, si possono individuare tre grandi categorie temporali con sfumature distinte, sempre mantenendo la radice concettuale della *yeshu'ah* come liberazione e restaurazione operata da Dio.

L'uso del futuro (σωθήσεται, σωθησόμεθα) è preponderante e indica la salvezza come promessa escatologica, compimento finale e protezione nel giudizio. È l'oggetto della speranza. Questo uso è evidente in Atti 2,21 e Romani 10,13 (citazione di Gioele 3,5), dove invocare il nome del Signore garantisce la salvezza futura, cioè l'essere preservati nel "giorno del Signore". In Romani 5,9-10 il futuro "saremo salvati" si riferisce esplicitamente alla salvezza dall'ira futura, ovvero dal giudizio divino. Allo stesso modo, in Romani 9,27 e 11,26 la salvezza del "resto" e di "tutto Israele" è un evento futuro collettivo legato al compimento del piano di Dio. In 1 Corinzi 3,15 e 5,5 il futuro è

legato al passaggio attraverso il fuoco del giudizio, ma con l'esito della preservazione. Il futuro in 1 Timoteo 2,15 e 4,16 parla di una salvezza/preservazione che è l'esito di un percorso (di maternità, di condotta).

L'uso del presente (σώζεσθε, σωζομένοις) e dei participi presenti passivi descrive la salvezza come processo in corso, esperienza attuale e condizione dinamica del credente. Non è un punto di arrivo, ma uno stato di essere in via di salvezza. In 1 Corinzi 1,18 Paolo distingue tra coloro che stanno perendo e coloro che stanno venendo salvati, indicando un processo in atto reso visibile dalla predicazione della croce. In 2 Corinzi 2,15 i credenti sono coloro che stanno venendo salvati, l'odore di vita tra coloro che vanno verso la vita. In 1 Corinzi 15,2 l'espressione "mediante il quale state anche venendo salvati" sottolinea che il Vangelo è lo strumento attivo e continuo della loro salvezza in corso. Un caso particolare è 1 Pietro 3,21, dove il battesimo "ora salva" (presente indicativo) si riferisce alla sua efficacia simbolica e attuale come impegno verso Dio.

L'uso dell'aoristo (ἔσωθημεν, σέσωκεν, ἔσωσεν) puntuale o storicizzante presenta la salvezza come evento decisivo, compiuto e fondante nella vita del credente, spesso legato all'atto della fede o all'opera di Cristo. In Efesini 2,5-8 l'aoristo passivo "siete stati salvati" (ἔστε σεσωσμένοι) dichiara uno status ottenuto, un fatto compiuto per grazia. In Romani 8,24 "siamo stati salvati" (ἔσωθημεν) in speranza, indica che la base della salvezza è stata posta, anche se la sua pienezza è oggetto di speranza. In Tito 3,5 "ci salvò" (ἔσωσεν) si riferisce storicamente all'azione di Dio mediante il lavacro della rigenerazione. L'aoristo in Atti 4,9 e 14,9 si riferisce invece all'evento puntuale e compiuto della guarigione fisica.

La distinzione è quindi teologicamente carica. Il futuro guarda all'orizzonte escatologico, al compimento, alla protezione finale. Il presente descrive l'esperienza esistenziale e comunitaria del credente che sta camminando nella via della liberazione. L'aoristo stabilisce il fondamento storico e oggettivo di tale cammino nell'opera di Cristo e nella risposta di fede. Per un ebreo del primo secolo questa articolazione non sarebbe stata estranea: riflette la tensione tra l'elezione già ricevuta da Israele (fatto compiuto), l'osservanza della Torah come cammino (processo presente) e la speranza nella redenzione finale dei tempi messianici (futuro). La novità cristiana sta nel centrare tutti e tre gli aspetti sulla persona e sull'evento di Gesù il Messia.

VERIFICHIAMO L'ELENCO

ogni singolo versetto da lei fornito, esaminando contesto immediato e forma grammaticale per decifrare il preciso significato della yeshu'ah nell'ottica della mentalità ebraica del primo secolo, presentando il tutto in un testo fluido e continuo. Iniziamo dagli Atti degli Apostoli. In Atti 2,21 il futuro indicativo passivo σωθήσεται, citando Gioele, nel contesto della discesa dello Spirito nel "giorno del Signore", indica la protezione escatologica e la sopravvivenza al giudizio finale. In Atti 2,40 l'aoristo imperativo passivo Σώθητε rappresenta il comando urgente di separarsi, fare un esodo, dalla generazione attuale destinata al giudizio. In Atti 2,47 il participio presente passivo τοὺς σωζομένους descrive l'azione continua del Signore nell'aggiungere alla comunità coloro che sono in processo di salvezza, un ingresso visibile e progressivo. In Atti 4,9 il perfetto indicativo σέσωται dichiara lo stato di guarigione fisica compiuta dell'uomo storpio. In Atti 4,12 l'aoristo infinitivo passivo σωθῆναι afferma la necessità assoluta e unica del nome di Gesù come mezzo per ottenere questa salvezza finale. In Atti 11,14 il futuro indicativo passivo σωθήσῃ promette a Cornelio la salvezza futura come risultato dell'ascolto e dell'accoglienza della parola, con un effetto comunitario. In Atti 14,9 l'aoristo infinitivo passivo σωθῆναι esprime lo scopo della fede dello storpio: essere guarito. In Atti 15,1 l'aoristo infinitivo passivo σωθῆναι viene usato dai giudaizzanti per negare la possibilità di salvezza senza l'osservanza della legge mosaica, mentre in Atti 15,11 lo stesso infinito viene usato da Pietro per affermare il principio contrario: la salvezza avviene per la grazia di Gesù. In Atti 16,30 l'aoristo congiuntivo passivo σωθῶ nella domanda del carceriere cerca l'azione necessaria per ottenere la salvezza, e in Atti 16,31 il futuro indicativo passivo σωθήσῃ nella risposta di Paolo indica la conseguenza certa della fede.

In Atti 27,20 il nome astratto derivato dal presente infinitivo medio/passivo σώζεσθαι indica la "speranza della salvezza" fisica dal naufragio, speranza che viene meno; in Atti 27,31 l'aoristo infinitivo passivo σωθῆναι viene usato da Paolo per dichiarare l'impossibilità di scampo fisico se i marinai abbandonano la nave. Passando alle lettere paoline, in Romani 5,9 il futuro indicativo passivo σωθησόμεθα definisce la salvezza come liberazione futura dall'ira del giudizio, presentata come conseguenza logica della giustificazione. In Romani 5,10 lo stesso futuro rafforza il concetto, legando la salvezza finale alla vita del risorto. In Romani 8,24 l'aoristo indicativo passivo ἐσώθημεν proclama il fatto fondante della salvezza, collocandolo però nella dimensione della speranza che attende il compimento. In Romani 9,27 il futuro σωθήσεται annuncia la salvezza del "resto" di Israele secondo la promessa profetica. In Romani 10,9 il futuro σωθήσῃ promette la salvezza a chi confessa e crede, e in Romani 10,13 lo stesso futuro, citando ancora Gioele, la estende a chiunque

invochi il nome del Signore. In Romani 11,14 l'aoristo congiuntivo attivo σώσω esprime lo scopo di Paolo: salvare alcuni dei suoi connazionali. In Romani 11,26 il futuro σωθήσεται profetizza la salvezza escatologica di tutto Israele. In Prima ai Corinzi 1,18 il participio presente passivo τοῖς σωζομένοις identifica i credenti come coloro che sono attualmente in processo di salvezza, in contrapposizione a coloro che periscono. In Prima ai Corinzi 1,21 l'aoristo infinitivo attivo σῶσαι esprime lo scopo della predicazione: salvare i credenti.

In Prima ai Corinzi 3,15 il futuro σωθήσεται parla della preservazione della persona stessa attraverso il giudizio del fuoco, pur con la perdita delle opere. In Prima ai Corinzi 5,5 l'aoristo congiuntivo passivo σωθῆν indica lo scopo della disciplina: che lo spirito dell'individuo sia salvato nel giorno del Signore. In Prima ai Corinzi 7,16 il futuro attivo σώσεις in entrambi i casi esplora la possibilità di "salvare" il coniuge non credente, forse nel senso di portarlo alla fede e quindi alla salvezza. In Prima ai Corinzi 9,22 l'aoristo congiuntivo attivo σώσω esprime lo scopo ultimo di Paolo: salvare alcuni ad ogni costo. In Prima ai Corinzi 10,33 l'aoristo congiuntivo passivo σωθῶσιν indica lo scopo del suo comportamento: la salvezza di molti. In Prima ai Corinzi 15,2 il presente indicativo passivo σώξεσθε ricorda ai credenti che è il Vangelo che li sta attualmente salvando, a condizione che lo ritengano fermamente.

In Seconda ai Corinzi 2,15 il participio presente passivo τοῖς σωζομένοις identifica di nuovo i credenti come coloro che sono in via di salvezza, un profumo di vita. In Efesini 2,5 e 8 il perfetto participio passivo σεσωσμένοι dichiara in modo categorico lo status attuale dei credenti: sono stati salvati, è un fatto compiuto per grazia mediante la fede. In Prima ai Tessalonicesi 2,16 l'aoristo infinitivo attivo σωθῶσιν esprime lo scopo ostacolato della predicazione apostolica: che i giudei siano salvati. In Seconda ai Tessalonicesi 2,10 l'aoristo infinitivo passivo σωθῆναι indica lo scopo della verità a cui i non credenti si sottraggono: essere salvati. Nelle lettere pastorali, in Prima a Timoteo 1,15 l'aoristo infinitivo attivo σῶσαι dichiara lo scopo della venuta di Cristo: salvare i peccatori. In Prima a Timoteo 2,4 l'aoristo infinitivo passivo σωθῆναι esprime la volontà di Dio: che tutti gli uomini siano salvati. In Prima a Timoteo 2,15 il futuro passivo σωθήσεται, in un contesto difficile, potrebbe indicare la preservazione o il compimento della donna attraverso il ruolo della maternità nella fede. In Prima a Timoteo 4,16 il futuro attivo σώσεις promette che la vigilanza su se stessi e sull'insegnamento salverà sia sé stessi che gli ascoltatori. In Seconda a Timoteo 1,9 l'aoristo participio attivo σώσαντος celebra Dio come colui che ci ha salvati e chiamato. In Seconda a Timoteo 4,18 il futuro attivo σώσει esprime la fiducia di Paolo: il Signore lo salverà, preservandolo fino al suo regno celeste.

In Tito 3,5 l'aoristo indicativo attivo ἔσωσεν proclama l'azione storica di Dio: ci ha salvati per la sua misericordia. Nella lettera agli Ebrei, in Ebrei 5,7 il presente infinitivo attivo σώζειν describe la capacità di Dio di salvare Gesù dalla morte, nella sua preghiera nell'orto. In Ebrei 7,25 lo stesso presente infinitivo attivo σώζειν describe l'azione permanente di Cristo come sommo sacerdote: egli può salvare completamente. Nelle lettere cattoliche, in Giacomo 1,21 l'aoristo infinitivo attivo σῶσαι esorta ad accogliere la parola che è in grado di salvare le anime. In Giacomo 2,14 l'aoristo infinitivo attivo σῶσαι mette in discussione l'efficacia di una fede senza opere nel produrre salvezza. In Giacomo 4,12 l'aoristo infinitivo attivo σῶσαι ricorda che solo Dio è legislatore e giudice, capace di salvare e di distruggere.

In Giacomo 5,15 il futuro attivo σώσει promette che la preghiera della fede salverà il malato, nel senso di guarirlo. In Giacomo 5,20 lo stesso futuro attivo σώσει promette che convertire un peccatore salverà la sua anima dalla morte. In Prima di Pietro 3,21 il presente indicativo attivo σώζει attribuisce al battesimo un'efficacia simbolica attuale: salva in quanto impegno di una buona coscienza verso Dio. In Prima di Pietro 4,18 il presente indicativo passivo σώζεται, citando i Proverbi, describe la difficoltà del processo di salvezza del giusto. In Giuda 1,5 l'aoristo participio attivo σώσας ricorda l'azione passata di Dio: aver salvato il popolo dall'Egitto. In Giuda 1,23 il presente imperativo attivo σώζετε comanda un'azione urgente: salvare alcuni strappandoli dal fuoco. Questa analisi completa dimostra come ogni occorrenza, attraverso il suo contesto e la sua forma grammaticale, contribuisca a definire la salvezza neotestamentaria come un concetto dinamico che abbraccia la liberazione fisica, l'ingresso nella comunità, la preservazione nel giudizio e il compimento escatologico, tutto radicato nell'azione definitiva di Dio in Gesù Messia.

Affrontiamo il nodo critico con rigore assoluto, esaminando solo i versetti che, per la loro forma grammaticale (soprattutto il **perfetto** greco), sono stati letti in alcune tradizioni come prova di una salvezza completamente conquistata e "posseduta" nel presente in modo totale e irrevocabile, svincolata da ogni dinamica futura. La confutazione si basa sul principio primo della filologia: la forma verbale greca non definisce da sola la *natura teologica* di un concetto, ma ne describe l'*aspetto* (Aktionsart) all'interno di un contesto narrativo o argomentativo specifico.

Analisi dei versetti "perfettivi" e confutazione contesto-grammaticale

1. Efesini 2:5, 8 (καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν, συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ-
χάριτί ἐστε σεσωσμένοι/τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως).

- **Forma grammaticale: perfetto participio passivo (σεσωσμένοι).** Il perfetto greco esprime uno stato presente risultante da un'azione passata. Indica che i destinatari "si trovano ora in uno stato di 'essere salvati', stato che è la conseguenza di un'azione compiuta".
- **Interpretazione "già conquistata":** i credenti sono *già e definitivamente salvati*, punto e basta. Lo stato attuale è quello di possesso completo.
- **Confutazione grammaticale e contestuale:**
 1. **contesto immediato:** il passaggio descrive il passato dei credenti ("morti nelle colpe"), l'azione divina ("ci ha vivificati con Cristo, ci ha risuscitati, ci ha fatti sedere nei cieli") e **poi** dichiara lo stato attuale risultante: "siete salvati-per-grazia". Questo stato è presentato come la conseguenza dell'azione di Dio in Cristo. Non dice nulla sulla *natura escatologica* di questo stato. È una dichiarazione di status ("siete persone salvate"), non una mappa escatologica.
 2. **Aspetto, non tempo assoluto.** Il perfetto greco non cristallizza la salvezza in un presente atemporale. Descrive l'aspetto *risultativo*: l'azione salvifica di Dio (in Cristo) è stata efficace e ha prodotto uno stato nuovo. Tutta la letteratura greca (classica, koinè) mostra che il perfetto può descrivere uno stato che è soggetto a cambiamento o che apre a un futuro. Il contesto di Efesini è fortemente **battesimale** (cfr. "lavacro d'acqua", Ef 5:26). Il battesimo è l'ingresso nel Popolo di Dio, la *pascha* sacramentale che costituisce uno status nuovo, ma non elimina l'attesa della Parusia (cf. Ef 1:14; 4:30).
 3. **Contesto della Lettera.** Poco dopo, in Efesini 4:22-24, l'autore esorta a "spogliarsi dell'uomo vecchio" e "rivestirsi dell'uomo nuovo", indicando un *processo* di conformazione a quello status già ricevuto. In Efesini 6:10-17, esorta a indossare l'armatura per "resistere nel giorno malvagio". Se la salvezza fosse un possesso compiuto e immune da ogni dinamica futura, tali esortazioni sarebbero prive di senso. Il perfetto dichiara il fondamento oggettivo (l'opera di Dio) su cui si costruisce l'edificio esistenziale e comunitario, che ha un compimento futuro.

2. Romani 8:24 (τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν. ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς).

- **Forma grammaticale: aoristo indicativo passivo (ἐσώθημεν).** L'aoristo puntuale (qui con una sfumatura "gnomica" o di fatto generale) è utilizzato.
- **Interpretazione "già conquistata":** "siamo stati salvati". Azione passata compiuta.
- **Confutazione grammaticale e contestuale:**
 1. **contesto immediato determinante:** la frase è ἐλπίδι ἐσώθημεν ("nella speranza siamo stati salvati"). L'aoristo è immediatamente qualificato e limitato dalla preposizione "nella speranza" (ἐν+dativo). Paolo sta descrivendo la *paradossale natura della salvezza cristiana*: il suo fondamento è posto (azione passata di Dio in Cristo), ma la sua fruizione piena è oggetto di speranza, non di possesso visibile. Il versetto successivo (8:25) lo chiarisce: "Ma se speriamo ciò che non vediamo, l'aspettiamo con perseveranza".
 2. **Struttura dell'argomento:** il capitolo 8 di Romani è un climax escatologico. Parla della sofferenza del presente (8:18), della creazione in doglie di parto (8:22), delle primizie dello Spirito (8:23) e dell'attesa della redenzione del corpo (8:23). Inserire qui una dichiarazione di salvezza come possesso compiuto e totale spezzerebbe l'argomentazione. Al contrario, l'aoristo "ἐσώθημεν" indica l'inizio, il trasferimento in questo stato di speranza attiva, non la sua conclusione. La salvezza è *inaugurata*, non *consumata*.

3. 2 Timoteo 1:9 (τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγία)

- **Forma grammaticale: aoristo participio attivo (σώσαντος).**
- **Interpretazione "già conquistata":** Dio "ci ha salvati" (azione compiuta).
- **Confutazione grammaticale e contestuale:**
 1. **contesto della clausola:** il participio è collegato a un verbo principale al passato ("ci ha chiamati") e si riferisce all'iniziativa divina **prima dei tempi eterni**. L'accento non è sulla nostra esperienza presente di possesso, ma sull'origine eterna del piano salvifico di Dio. È una dichiarazione dell'intenzione e dell'azione fondante di Dio, non una descrizione dello stato esistenziale del credente nella storia.
 2. **Contesto della lettera:** la stessa lettera esorta Timoteo a "combattere la buona battaglia" (1:18; 6:12) e parla della "corona di giustizia" riservata a Paolo e "a tutti quelli che hanno amato la sua apparizione" (4:8). L'aoristo "σώσαντος" stabilisce la base sicura (l'elezione e l'opera di Dio) da cui parte la lotta e la speranza del credente, non ne elimina la dinamica.

4. Tito 3:5 (ἔσωσεν ἡμᾶς... διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου).

- **Forma grammaticale: aoristo indicativo attivo (ἔσωσεν).**
- **Interpretazione "già conquistata":** Dio "**ci ha salvati**".
- **Confutazione grammaticale e contestuale.**

1. **Contesto battesimale:** l'aoristo è esplicitamente legato al "lavacro della rigenerazione" (battesimo). Nell'ottica neotestamentaria e patristica, il battesimo è il sacramento dell'**ingresso** nel Popolo salvato, il passaggio dalla morte alla vita, ma questo ingresso apre a un cammino (la "rinnovazione dello Spirito Santo", che ha un aspetto continuativo). L'aoristo segna il momento iniziale e decisivo di quel cammino.
2. **Struttura temporale della frase:** la salvezza è descritta con un verbo all'aoristo (ἔσωσεν), ma il mezzo è un "lavacro" (λουτροῦ - sostantivo) che conduce a una "rigenerazione" (παλιγγενεσίας - sostantivo) e a una "rinnovazione" (ἀνακαινώσεως-sostantivo che implica un processo). La grammatica stessa mescola l'evento puntuale (la salvezza operata da Dio nel battesimo) con le realtà dinamiche e durative che ne conseguono.

La lettura che isola il perfetto o l'aoristo greco per costruire una dottrina della salvezza come stato attuale, completo e non suscettibile di dinamica futura, commette un doppio errore filologico:

1. **Errore sull'aspetto verbale:** tratta il perfetto (stato risultante) o l'aoristo (azione puntuale) come se implicassero un'*esclusione* di qualsiasi sviluppo futuro. Il greco non funziona così. Un evento fondante (aoristo) può aprire a una condizione stabile (perfetto) che è, però, orientata a un compimento.
2. **Errore contestuale (eisegesi):** strappa la forma verbale dal suo contesto letterario immediato ed esteso. In ogni caso citato, il versetto "perfettivo" è immerso in un discorso che o parla esplicitamente di speranza futura (Rom 8), o contiene forti esortazioni morali ed escatologiche (Ef, 2Tim, Tt).

In altre parole, questi versetti non parlano della salvezza come di un *oggetto già interamente posseduto nel presente*, ma come di una **realtà ontologicamente fondata da un'azione passata di Dio, che costituisce un nuovo stato di esistenza, il cui compimento pieno e definitivo appartiene al futuro escatologico, e la cui attualizzazione nella vita del credente è un processo dinamico (sanctificatio)**. Questo è esattamente l'equilibrio della teologia neotestamentaria (già/non ancora), che una lettura gnostica o iper-agostiniana tende a collassare sul polo del "già", spiritualizzando e interiorizzando eccessivamente la salvezza, svincolandola dalla storia concreta e

dalla Parusia. La grammatica greca, correttamente contestualizzata, sostiene proprio questa tensione dialettica, non la sua risoluzione.

Forniamo ora un'analisi contestuale e grammaticale esaustiva di tutti i versetti rimanenti della lista, con particolare attenzione a quelli che utilizzano il presente o il participio presente, fondamentali per descrivere la dimensione processuale, dinamica e non ancora compiuta della salvezza (yeshu'ah). L'obiettivo è dimostrare come l'intero corpus neotestamentario, letto con rigore filologico, respinga l'idea di un possesso statico e atemporale, descrivendo invece una realtà inaugurata, in corso e protesa verso un compimento.

ATTI DEGLI APOSTOLI

Atti 2:47 (participio presente passivo: τοὺς σωζομένους): "Il Signore aggiungeva ogni giorno alla comunità quelli che venivano salvati". Il participio presente passivo non descrive un gruppo di persone che "sono state salvate" in modo compiuto, ma coloro che sono nel processo attivo di essere salvati, ossia di entrare, convertirsi, unirsi al popolo della Nuova Alleanza. È un'immagine di crescita dinamica e comunitaria.

LETTERE PAOLINE

1 Corinzi 1:18 (participio presente passivo - τοῖς σωζομένοις): "La parola della croce... per noi che siamo sulla via della salvezza, è potenza di Dio". Il contrasto è tra "coloro che periscono" (presente attivo) e "coloro che sono in via di salvezza" (presente passivo). Il participio presente definisce l'identità esistenziale del credente non come possessore di un bene, ma come viandante in un cammino di salvezza, la cui caratteristica attuale è la potenza di Dio sperimentata nella debolezza della croce.

1 Corinzi 15:2 (presente indicativo passivo - σώζεσθε): "Mediante il quale (il Vangelo) anche venite salvati, a condizione che manteniate la parola così come ve l'ho annunciata". Il presente indicativo passivo combina l'azione divina ("venite salvati") con una condizione umana ("se mantenete"). Questo condizionale ("a condizione che", ἐὰν κατέχητε) è grammaticalmente incompatibile con l'idea di una salvezza già totalmente posseduta e irrevocabile indipendentemente dalla perseveranza. Il Vangelo è lo strumento attivo e continuo del processo di salvezza, che richiede adesione continua.

2 Corinzi 2:15 (participio presente passivo - τοῖς σωζομένοις): "Noi siamo infatti... profumo di Cristo per quelli che sono sulla via della salvezza". Ancora il participio presente passivo. L'apostolato ha effetto su coloro che sono già in questo processo dinamico. La salvezza non è il punto di partenza fisso, ma il cammino stesso in cui l'azione di Dio attraverso i ministri produce un effetto.

Filippesi 2:12 (sostantivo astratto con articolo: τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν): "Adoperatevi per la vostra salvezza con timore e tremore". Paolo non dice "ricordatevi di possedere la salvezza", ma "adoperatevi (κατεργάζεσθε) per essa". Usa il sostantivo astratto "σωτηρία", che indica qui la meta finale, il compimento della salvezza. L'imperativo presente attivo richiede un'azione continuata e impegnata verso quel traguardo, escludendo ogni quietismo.

1 Tessalonicesi 2:16 (aoristo infinito attivo: σωθῶσιν): "[I Giudei] si oppongono a tutti gli uomini impedendo a noi di parlare alle genti affinché siano salvate". L'aoristo infinito esprime lo scopo finale dell'evangelizzazione. Se la salvezza fosse già totalmente posseduta dai predestinati, lo "scopo" (ἵνα) della predicazione sarebbe teologicamente nullo. Invece, la predicazione è il mezzo necessario perché le persone giungano (aoristo: puntuale, all'atto della conversione) alla salvezza.

2 Tessalonicesi 2:10 (aoristo infinito passivo: σωθῆναι): "[L'empio] si avvale di ogni inganno per quelli che vanno in perdizione, perché non accolsero l'amore della verità per essere salvati". L'infinito esprime ancora lo scopo della verità: portare alla salvezza. Il rifiuto attivo della verità ("non accolsero") impedisce il raggiungimento di questo scopo. La grammatica mostra una salvezza come traguardo condizionato dalla risposta umana alla verità offerta.

LETTERE PASTORALI

1 Timoteo 2:4 (aoristo infinito passivo: σωθῆναι): "[Dio] il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità". La volontà di Dio (θέλει) ha come oggetto (infinitive) la salvezza di tutti. L'aoristo infinito indica la salvezza come evento da realizzarsi, non come stato già attuale di tutti. Questo testo è spesso usato nei dibattiti sulla predestinazione, ma grammaticalmente afferma semplicemente l'universalità dell'offerta salvifica di Dio, non il suo effetto irresistibile.

1 Timoteo 4:16 (futuro indicativo attivo: σώσεις): "Vigila su te stesso e sul tuo insegnamento; persevera in queste cose, perché, facendo così, salverai te stesso e quelli che ti ascoltano". Il futuro attivo è la conseguenza promessa della vigilanza e della perseveranza. La salvezza propria e altrui è presentata come esito di un comportamento fedele, non come dato scontato.

2 Timoteo 4:18 (futuro indicativo attivo: σώσει): "Il **Signore mi salverà** e mi porterà sano e salvo nel suo regno celeste". Il futuro indica la salvezza finale ed escatologica (l'ingresso nel regno), verso cui Paolo tende e in cui spera. È una liberazione futura che completa il percorso.

LETTERA AGLI EBREI

Ebrei 5:7 (presente infinitivo attivo: σώζειν): "[Cristo] fu esaudito per il suo timore reverenziale verso colui che poteva salvarlo dalla morte". Il presente infinitivo descrive la capacità permanente di Dio. Cristo, nella sua umanità, prega di essere salvato dalla morte (cf. Ps. 17 TM), ma la sua preghiera è esaudita nella risurrezione (Eb 5:7-9). Mostra la salvezza come liberazione attraverso l'obbedienza, non come bypass della sofferenza.

Ebrei 7:25 (presente infinitivo attivo: σώζειν): "Perciò può salvare perfettamente quelli che per mezzo di lui si avvicinano a Dio". Il presente infinito (σώζειν εἰς τὸ παντελές) esprime l'azione salvifica continua e totale di Cristo come sommo sacerdote. Non significa che i credenti siano già salvati "perfettamente", ma che Cristo ha la capacità permanente di condurli alla salvezza completa (εἰς τὸ παντελές), un processo che termina solo con la presentazione al cospetto di Dio.

LETTERE CATTOLICHE (Giacomo, Pietro, Giuda)

Giacomo 1:21 (aoristo infinitivo attivo: σῶσαι): "Accogliete con mitezza la parola innestata in voi, che è capace di salvare le vostre anime". L'infinito esprime il potenziale della Parola. La salvezza delle anime è un'azione che la Parola può compiere, ma richiede l'accoglienza attiva ("accogliete") da parte dell'uomo.

Giacomo 2:14 (aoristo infinitivo attivo: σῶσαι): "Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere fede ma non ha opere? Quella fede può salvarlo?". L'infinito pone la domanda sull'efficacia reale della fede. Per Giacomo, una fede che non produce opere visibili è inefficace (ἀργή, "morta", 2:17) rispetto allo scopo della salvezza. La salvezza è vista come il risultato pratico di una fede operante nella storia.

Giacomo 4:12 (aoristo infinitivo attivo: σῶσαι): "Uno solo è il legislatore e giudice, colui che può salvare e distruggere". L'infinito dichiara la prerogativa esclusiva di Dio. La salvezza è un atto di sovranità divina che si esercita nel giudizio.

Giacomo 5:15 (futuro indicativo attivo: σώσει): "La preghiera della fede salverà il malato". Guarigione fisica come segno della salvezza/restaurazione operata da Dio.

Giacomo 5:20 (futuro indicativo attivo: σώσει): "Chi converte un peccatore... salverà la sua anima dalla morte". La salvezza è presentata come evitare una conseguenza futura (la morte), ottenuto attraverso un'azione di correzione fraterna nel presente.

1 Pietro 3:21 (presente indicativo attivo: σώζει): "Come antidoto [alla disobbedienza dei giorni di Noè], ora salva anche voi il battesimo". Il presente "salva" si riferisce all'efficacia simbolica e attuale del battesimo come "impegno di una buona coscienza verso Dio" (ἐπερώτημα εἰς θεόν), non alla rimozione fisica dello sporco. È un salvare nel senso di introdurre in un patto e in uno stato di coscienza riconciliata.

1 Pietro 4:18 (presente indicativo passivo: σώζεται): "Se il giusto a stento si salva, dove comparirà l'empio e il peccatore?". Citando i Proverbi, Pietro descrive la salvezza come un processo difficile e angusto, un cammino di sofferenza e perseveranza (cf. 1Pt 4:12-19), non come una condizione di riposo acquisita.

Giuda 1:23 (presente imperativo attivo; σώζετε): "Altri salvateli, strappandoli dal fuoco". L'imperativo presente comanda un'azione urgente e continua di salvataggio. Presuppone che questi "altri" siano in un pericolo reale e attuale dal quale possono e devono essere estratti. Se la loro salvezza fosse già un fatto compiuto e immutabile, il comando sarebbe una finzione.

CONCLUSIONE GENERALE E SINCRONIA DEI TEMPI

L'analisi completa di tutti i versetti, sia quelli "perfettivi/aoristi" che quelli "presenti/ processuali", rivela una sinfonia grammaticale e teologica coerente: aoristo/Perfetto (Es. Ef 2:8, Tt 3:5): dichiarano l'azione fondante e definitiva di Dio in Cristo e il nuovo status oggettivo del credente (giustificato (cioè 'abilitato', riconciliato, inserito nel Corpo). È il fondamento posto.

Presente/participio presente (Es. 1Cor 1:18, Fil 2:12): descrivono la realtà esistenziale in corso del credente e della comunità: un cammino di salvezza, un processo di santificazione, una lotta, una crescita. È l'edificio in costruzione sul fondamento. **Il cammino esodale!**

Futuro (Es. Rm 5:9, 1Tm 4:16): indicano la meta escatologica, la liberazione finale nel giudizio, il compimento della salvezza. È la consumazione verso cui tutto tende.

La teologia neotestamentaria della salvezza è quindi intrinsecamente tritemporale e dinamica: fondata su un evento passato, esperita come processo presente, diretta verso un compimento futuro. Isolare grammaticalmente i verbi al perfetto o all'aoristo, strappandoli da questa architettura temporale e dal loro contesto immediato (che spesso include condizioni, esortazioni e speranze future), costituisce un grave errore esegetico.

La salvezza non è un "oggetto" già interamente in nostro possesso, ma una relazione viva con Dio in Cristo, inaugurata nel battesimo, nutrita dalla fede e dai sacramenti, provata nella perseveranza, e che avrà il suo sigillo definitivo solo nella risurrezione dei corpi e nel Regno. Questa è la salvezza (la yeshu'ah biblica): una liberazione che, iniziata con l'Esodo, raggiunge il suo culmine nella Pasqua di Cristo e si compirà nella Parusia.

