

LA SANTIFICAZIONE CRISTIANA

J. I. PACKER

## “KESWICK” E LA DOTTRINA RIFORMATA DELLA SANTIFICAZIONE

I pensatori riformati da tempo manifestano dubbi sull'“insegnamento di Keswick”; ma, in assenza di dichiarazioni autorevoli in merito, l'hanno potuto esaminare unicamente in ragione di un'esperienza di prima mano<sup>1</sup> o in ordine al suo fare capolino negli scritti di coloro che erano coinvolti nel movimento stesso.<sup>2</sup> Inutile dire che né l'una né l'altra istanza risultasse soddisfacente, non essendoci garanzia che tali letture critiche andassero a lambire qualcosa di più delle eccentricità di singoli individui. Il compito di determinare la natura dell'insegnamento non fu reso più semplice dalle prodighe rivendicazioni di illustre ascendenza fatte a suo favore dai suoi esponenti,<sup>3</sup> né dal fatto osservato che oratori di diverse tradizioni teologiche avessero concorso alla piattaforma di Keswick. Nel 1952, tuttavia, la situazione è cambiata in seguito alla pubblicazione di *So Great Salvation* di Steven Barabas.<sup>4</sup> L'obiettivo dichiarato del libro era quello di “esaminare e valutare il messaggio di Keswick dal punto di vista dell'insegnamento della Scrittura” (p. vi), passando per un'ampia rassegna dell'insegnamento dei suoi esponenti più

---

1 E.g. J. C. Ryle, “Introduction” to *Holiness* (1877); cfr. D. M. Lloyd-Jones, *Christ our Sanctification* (1948), pp. 17 ss.

2 E.g. B. B. Warfield, *Perfectionism* (1931), II, pp. 463 ss. (una recensione delle opinioni edite di W. E. Boardman, del sig. e sig.ra Pearsall Smith e C. G. Trumbull).

3 W. H. Griffith Thomas scrisse: “le radici del suo insegnamento distintivo possono facilmente essere fatte risalire agli scritti di Walter Marshall, William Law, John Wesley, Fletcher di Madeley, Thomas à Kempis, Brother Lawrence, Madam Guyon, le lettere di Samuel Rutherford, e il Memoir di McCheyne” (*The Keswick Convention*, a cura di C. F. Harford [1907], p. 223). A questa notevole schiera di puritani calvinisti, perfezionisti wesleyani e mistici quietisti, J. B. Figgis aggiunge Francesco de Sales, Molinos e Jonathan Edwards (*Keswick from Within* [1914], p. 9), e Dr. Barabas, nel libro in discussione, aggiunge Romaine (p. 16).

4 Recensito dal dr. G. W. Bromiley in THE EVANGELICAL QUARTERLY, Ottobre, 1952, pp. 229 ss.

rappresentativi. Il compianto sig. Fred Mitchell, nella Prefazione redatta in qualità di Presidente del Consiglio della Convenzione, definì il libro “fedele e accurato”, atto a diventare “un manuale e testo di riferimento di questo movimento unico” (p. x). Ecco, allora, una dichiarazione distintiva e caratterizzante l’“insegnamento di Keswick”, che potremmo trattare come definitiva. In questo articolo, la dottrina della santificazione secondo Keswick ivi presentata sarà raffrontata con l'insegnamento riformato sul tema. L'auspicio è quello di mostrare come Keswick offra una salvezza che, lungi dall'essere “così grande”, è in realtà indebolita e impoverita rispetto a quella tratteggiata dal pensiero riformato; che il suo insegnamento poggia su un assioma teologico falso, il quale non trova corrispondenza nella Scrittura e disonora Dio; e che non può che dimostrarsi sterile e privo di conforto per coloro che lo prendono per quello che è. È cosa nota (e il dr. Barabas lo dice a chiare lettere) che Keswick ha da subito sollevato tre ordini di accuse contro il cristianesimo riformato: che il credente medio ignora completamente l'ingiunzione biblica secondo cui la santificazione accompagni la giustificazione e che, pertanto, con la sua vita priva di santità divida due cose che Dio ha unito; che la gran parte dei pochi che perseguono la santità non la raggiungono, perché la perseguono secondo uno spirito pelagiano di fiducia in sé stessi e in ordine a un regime fatto di sforzi umani; e che tutti hanno una visione inadeguata di ciò che lo Spirito fu mandato a fare nelle vite dei figli di Dio. Bene, la cura proposta si dimostra a un attento esame niente più che una versione teologica della malattia. Keswick, infatti, affianca giustificazione e

santificazione nella pratica al costo rovinoso di divorziarle nella teoria; non conosce altro modo di opporsi all'attivismo pelagiano che rimpiazzarlo con un quietismo pelagiano; e il suo modo di esaltare l'opera dello Spirito nella santificazione costituisce in realtà un suo disastroso deprezzamento. Tutto sarà più chiaro strada facendo.

## I

Inizieremo esponendo la dottrina riformata della santificazione. Il *Westminster Shorter Catechism* (Q. 35) definisce la santificazione “l'opera della grazia gratuita di Dio in forza della quale siamo rinnovati nella nostra interezza a immagine di Dio e siamo resi sempre più capaci di morire al peccato e vivere per la giustizia”. A questa può essere affiancata la definizione complementare di Louis Berkhof: “quell'opera di grazia continua compiuta dallo Spirito Santo in forza della quale egli libera il credente giustificato dalla contaminazione del peccato, rinnova la sua intera natura a immagine di Dio e gli dà la capacità di compiere buone opere”.<sup>5</sup> La santificazione è pertanto uno stadio nell'*ordo salutis*, il nesso tra la rigenerazione e la glorificazione.<sup>6</sup> È, a tutti gli effetti, l'inizio della glorificazione (cfr. 2Co 3:18), come la glorificazione è il compimento della santificazione (Cfr. Ef v.25-7). È opera di Dio: attribuita nel Nuovo Testamento al Padre, che l'ha decretata come parte di quella “pace” con la quale, nella

---

5 *Systematic Theology* (1938), p. 532. La definizione più elaborata di John Owen può essere usata a sua volta come riferimento: “La santificazione è un'opera immediata [non mediata] dello Spirito di Dio sulle anime dei credenti che purifica e netta le loro nature dalla contaminazione e dall'impurità del peccato, rendendoli pertanto capaci in ordine a un principio spirituale e abituale di grazia, di concedere a Dio ubbidienza, secondo il tenore e i termini del nuovo patto e in virtù della vita e della morte di Gesù Cristo” (*Works*, ed. Goold, III. 386).

6 Con rigenerazione qui intendiamo “quell'atto di Dio in forza del quale il principio della nuova vita è innestato nell'uomo e la disposizione che governa l'uomo è resa santa” (Berkhof, op. cit., p. 469). Calvino usava il termine in un senso più ampio con riferimento all'intero processo di rinnovamento soggettivo (cfr. *Inst.* III. iii. 9).

misericordia su cui poggia l'alleanza in Cristo, egli benedice i suoi (1Te v. 23); a Cristo, per mezzo del cui ministero mediatorio è stata procurata ed elargita (1Co 1:30); e allo Spirito, che dimora nei figli di Dio per renderla efficace (2Te 2:13). Il suo contenuto non sono meramente le opere del credente, ma l'uomo stesso, con tutte le sue facoltà e disposizioni, in ogni aspetto del suo carattere. La santificazione, sebbene ovunque incompleta in lui, è ovunque principiata in lui.<sup>7</sup> Il processo consiste nel progressivo sradicamento dalla volontà dell'uomo di atteggiamenti e abitudini malvagie ed egocentriche e nella loro sostituzione con atteggiamenti e abitudini buone e definite dall'amore. Calvino chiama i due aspetti “la mortificazione della nostra carne, vale a dire la morte della nostra innata corruzione, e la vivificazione spirituale per mezzo della quale la natura dell'uomo viene restituita all'integrità”.<sup>8</sup> Chi è oggetto di questo processo deve riconoscere che, come la grazia di Cristo ne è la fonte ultima (2Te 2:13), così la sua gloria ne è il fine ultimo. “Molti sforzi ben intenzionati tesi a una cosiddetta santificazione si fanno peccaminosi”, mette in guardia Kuyper. “L'uomo che, infatti, si dedica con zelo e diligenza alle buone opere, unicamente per raggiungere uno status di maggior santità e diventare pertanto una persona più santa, ha perduto la sua ricompensa. Il fine che ha in vista non è Dio, ma sé stesso; e... una santificazione tanto erroneamente concepita genera auto-esaltazione e orgoglio spirituale”.<sup>9</sup>

La santificazione è un'opera di Dio, il cui progresso e

---

<sup>7</sup> Cfr. *Westminster Confession* XIII. ii: “Questa santificazione pervade l'uomo nella sua interezza, ma è imperfetta in questa vita”.

<sup>8</sup> *Instruction in Faith* (1537), tr. P. T. Fuhrmann (1949), XVIII (p. 43).

<sup>9</sup> *The Work of the Holy Spirit* (1900), p. 502.

compimento Dio stesso realizza e garantisce (1Te 5:23-24; 1Co 1:8-9); ma egli la realizza suscitando la partecipazione attiva di coloro che sono oggetto di santificazione. “Ciò non significa”, spiega Berkhof, “che l'uomo è un agente indipendente in quest'opera, di modo tale che essa sia in parte opera di Dio e in parte opera dell'uomo; ma unicamente che Dio realizza l'opera in parte attraverso la strumentalità dell'uomo quale essere razionale, invitando una partecipazione intelligente e devota allo Spirito di Cristo”.<sup>10</sup> Di qui, nella Bibbia Dio ingiunge ai suoi figli la santità che egli promette loro come dono e li mette in guardia ripetutamente dalla svogliatezza, dalla negligenza e dalla disubbidienza, che “rattristano” e “spengono” lo Spirito (Ef 4:30; 1Te 5:19). Questo significa semplicemente che lungo tutto il processo della sua salvezza, Dio tratta l'uomo non come un sasso o un pezzo di legno, ma come l'agente morale razionale che egli ha inteso che fosse. Avendolo liberato dalla schiavitù del peccato per mezzo della rigenerazione in Cristo e avendolo reso libero in Cristo di ubbidire, Dio designa, evoca e usa quell'ubbidienza come mezzo attraverso il quale porta avanti l'opera di grazia in lui. Egli compie la sua opera in noi facendoci operare, “servendosi del nostro lavoro come scalpello per cesellare la nostra anima”.<sup>11</sup> Lo Spirito che dimora in noi, dice Owen, “opera in noi e su di noi... in modo tale da preservare la nostra libertà e libera ubbidienza... Opera sui nostri intendimenti, volontà e affetti, in accordo con le loro nature; opera in noi e con noi, non contro di noi e senza di noi”.<sup>12</sup>

---

10 Op. cit., p. 534.

11 A. Kuyper, op. cit., p. 507.

12 Owen, *Works*, VI. 20.

Non aggira interamente la coscienza, ma opera attraverso le leggi psicologiche ordinarie. Egli suscita azioni sante e così forma abitudini sante, imprimendo nella mente e nel cuore le richieste della legge di Dio, in Cristo santa e dolcissima, e le sue promesse di soccorso verso coloro che si adoperano per ubbidire. In questo modo, egli risveglia aspettativa e azione. Così, quando Paolo desidera incoraggiare i suoi lettori ad “adoperarsi per la vostra salvezza”, lo fa rammentando loro che “è Dio che produce in voi il volere e l'agire, secondo il suo disegno benevolo” (Fl 2:12s.). Sapere che Dio genera in loro sia la buona volontà sia le buone opere, lungi dall'incoraggiare l'inazione, li sprona all'azione. Devono adoperarsi con tutta la loro forza, sapendo che è Dio in Cristo a fornire quella forza. Questo è l’“attivismo” che caratterizza l'etica riformata. Si basa sulla percezione che l'intero processo di grazia nel rinnovamento soggettivo, come lo descrive il Nuovo Testamento, è espressamente concepito per rendere coloro che un tempo erano sottoposti al peccato in grado di compiere buone opere alla gloria di Dio (Mt 5:16; Ef 2:10; Fl 1:11). Non si può essere più lontani dall'attivismo di Pelagio, che poggia sulla fiducia nei propri mezzi, perché queste opere poggiano su una totale assenza di fiducia in sé stessi, mentre affondano le proprie radici nella certezza che senza Cristo non possiamo fare nulla; pertanto, inizia in preghiera<sup>13</sup> e finisce in lode. “Quando siamo chiamati a parlare, agire o lottare”, scriveva Kuyper, “lo facciamo come se lo stessimo facendo interamente noi, non percependo che è un Altro a produrre

---

13 ·Cfr. Owen, *Works* III, 395: “dobbiamo costantemente attendere dipendere da Dio e attendere da Dio le sue provvigioni di Spirito e grazia, senza le quali non possiamo fare nulla... dobbiamo assicurarci di non indurre lo Spirito a trattenere il suo aiuto e la sua assistenza con la nostra negligenza e i nostri peccati e a lasciarci dunque da soli, condizione nella quale non possiamo fare nulla di spiritualmente buono...”

in noi sia il volere sia l'agire. Ma non appena abbiamo portato a termine il compito in modo conforme alla volontà di Dio, come uomini di fede ci prostriamo davanti a lui e gridiamo: 'Signore, era tutta opera tua'<sup>14</sup>, così come lo erano le preghiere in cui abbiamo cercato l'aiuto di Dio per compierla e le lodi che ora rendiamo per ciò che ci ha reso capaci di fare.

## II

Sullo sfondo della visione riformata della santificazione possiamo ora esaminare il concetto di santificazione secondo Keswick..

È “tipico di Keswick”, ci dice il dr. Barabas, considerare la santificazione secondo una triplice divisione: “come processo, come crisi e come dono” (p. 85). La santificazione come processo di rinnovamento interiore per mezzo dello Spirito – “una trasformazione come quella di un bocciolo in un fiore o di un bruco in farfalla” – “ha invariabilmente inizio alla rigenerazione. Non ci può essere alcun dubbio su questo” (p. 86). Sembra in tutto e per tutto la dottrina riformata, ma si intende qualcosa di molto diverso. “Tra le dichiarazioni che spesso emergono a Keswick sentiamo: 'La santificazione è un processo che ha inizio con una crisi' e 'la santificazione è una crisi che apre a un processo'” (p. 110) e la crisi è spiegata in termini di ricezione della santificazione come dono. “Prima di poter sperimentare la santificazione come processo, dobbiamo sapere cosa significhi riceverla come dono” (p. 87); “Cristo deve essere indubbiamente accettato come nostra santificazione”. Non si fa mistero che

---

14 Op. cit., p. 494.

questo sia il cuore della faccenda: “la santificazione è principalmente e fundamentalmente 'né una conquista né un processo, ma un dono...”, e la sua elargizione al credente dipende da “una chiara consapevolezza che in virtù della morte di Cristo lui come credente è beneficiario legale della santificazione e dalla disponibilità a soddisfare le condizioni di Dio per la ricezione del dono” (p. 88).

Cosa questo significhi è chiaro. Keswick ravvisa nella santificazione e nella giustificazione due “benedizioni” distinte, ciascuna un dono di grazia, ciascuna elargita in risposta alla fede. La santificazione, se non *la* “seconda benedizione”, è *una* “seconda benedizione”, ricevuta da un atto di consacrazione e fede distinto da quello che riceve Cristo come Salvatore e che solitamente (benché non necessariamente, p. 135) ha luogo molto dopo la conversione. E quando il dr. Barabas ci assicura che il processo di santificazione ha invariabilmente inizio alla rigenerazione, non intende altro fuorché che lo Spirito Santo prende dimora nel credente (p. 131) e da quel momento in avanti fa nella sua vita tutto quello che gli è concesso di fare. Ma il dr. Barabas non pensa che all'inizio ciò che lo Spirito farà sia granché. In parte per mancanza di conoscenza da parte del convertito circa ciò che lo Spirito è venuto a fare in lui, in parte perché in principio “non riconosce il bisogno di potenza nuova... in forza della quale vivere la vita cristiana, bisogno che è riconosciuto solo successivamente a seguito di ripetuti fallimenti (p. 135) e in parte perché la sua consacrazione iniziale è normalmente incompleta (p. 112), darà allo Spirito scarse opportunità di agire finché non comprende “il piano di Dio per vincere sul

peccato” (p. 106) e realizza una sua piena consacrazione a Dio (p. 112s.). È per questa ragione che il dr. Barabas afferma che questa crisi “dà inizio, non al processo di santificazione, che ha avuto inizio alla rigenerazione, ma alla santificazione *vera e propria*. È la rimozione degli impedimenti alla santificazione come processo normale” (pp. 115s.) e la ragione per cui Barabas ritiene che “dopo una simile crisi [i credenti] possono spesso fare più progressi nella santificazione in una settimana di quanti ne avessero fatti in un anno” (p. 86). È, in altre parole, assiomatico nel pensiero di Keswick che la santificazione progredisca nella misura esatta in cui il soggetto dà allo Spirito spazio di agire e nulla più.

Ora scorgiamo la differenza essenziale e la radice del disaccordo tra la dottrina riformata della santificazione e quella keswickiana. *L'insegnamento di Keswick è pelagiano da capo a piedi*. Non è fatto alcun cenno in *So Great Salvation* al fatto che la sovranità di Dio si estenda alla volontà o che la sua azione santificante in qualche modo influisca sulla volontà. Al contrario, ci viene detto ripetutamente che la capacità di Dio di santificare i credenti dipende interamente dalla loro preventiva disponibilità a essere santificati. “Quando potremo dire, 'sia fatta la tua volontà', allora Dio potrà operare in termini di santificazione” e non prima (p. 127). La consacrazione “semplicemente darà a Dio la possibilità [!] di prendere il controllo della personalità dell'uomo... Lo Spirito Santo vuole liberare ed emancipare la personalità”, ma non può fintanto che l'uomo non gli dà spazio (p. 134). L'uomo è il padrone; lo Spirito, lungi dal controllarne la volontà, le è

interamente soggetto.

L'essenziale pelagianesimo del pensiero di Keswick trova un'ulteriore illustrazione nel rifiuto da parte del dr. Barabas del concetto riformato di processo santificante inteso come graduale sradicamento del peccato. "Keswick", ci dice, "ha sin dall'inizio considerato ogni teoria dello sradicamento come non scritturale e pericolosa", cosa a suo dire "palesamente corretta" (pp. 72s.). In questo contesto, l'autore rivela che lui e gli esponenti di Keswick danno generalmente per scontata la capacità naturale dell'uomo di scegliere, se non fare, la volontà di Dio. Negano che la caduta abbia reso impossibile all'uomo, senza la grazia che rinnova, dire "sì" a Dio dal cuore. Essa l'ha derubato della forza di mettere in atto questa decisione, ma non della forza di prenderla. L'ha lasciato in possesso di una natura peccaminosa, ma non di una volontà peccaminosa. Questa è palesamente l'opinione di Keswick, dal momento che, se i suoi sostenitori avessero creduto che l'uomo caduto è per natura schiavo del peccato e, dunque, come insegnano i credo riformati, non libero di credere, avrebbero riconosciuto che il ravvedimento, la fede e le buone opere sono a lui possibili soltanto nella misura in cui per la grazia di Cristo l'inclinazione peccaminosa all'incredulità e all'inimicizia verso Dio sono state *sradicate* da lui. Il dr. Barabas a nome di tutti loro nega che la santificazione porti con sé un simile cambiamento, né conviene che sia la rigenerazione a realizzarlo, perché afferma che la rigenerazione lascia la natura umana interamente inalterata (pp. 80, 95). Lo sradicamento del peccato, allora, non ha mai inizio in questo mondo. Tuttavia, il dr. Barabas non

nega che gli uomini credano. Deve, pertanto, negare che una qualsiasi forma di sradicamento del peccato sia necessaria per rendere possibile una vita di fede. Evidentemente, crede che la grazia non debba liberare la volontà, perché la volontà non è mai stata incatenata. L'uomo è sempre stato libero di accondiscendere al comandamento di Dio, una volta saputo qual è. Quando, allora, il dr. Barabas scrive: “Non avrebbe assolutamente alcun senso da parte di Paolo rivolgere frequenti esortazioni ai credenti ad arrendersi, a presentare sé stessi a Dio e a camminare nello Spirito se non avessero volontà libere di fare o non fare queste cose” (p. 127). Non abbiamo scelta che leggere queste parole come un'espressa dichiarazione della sua fede, non in quella capacità *soprannaturale* di scegliere la volontà di Dio che discende dall'insegnamento riformato secondo cui la rigenerazione innesta in Cristo e la santificazione in Cristo fa crescere, ma nella capacità *naturale*, come definita sopra. E questo è il primo principio del pelagianesimo.

È sorprendente che un recensore riformato non abbia trovato “alcuna sostanziale discrepanza tra la dottrina riformata ed evangelica e il messaggio di Keswick”. Di fatto, come ora appare evidente, le due c'entrano l'una con l'altra come capre e cavoli. La teologia riformata collega la santificazione alla rigenerazione, considerandola la continuazione del rinnovamento soggettivo dell'uomo operato dallo Spirito Santo; nella teologia riformata rigenerazione e santificazione fanno della volontà il loro centro operativo, dove gli atti di ravvedimento e fede costituiscono il loro frutto ed emissione. Keswick, invece, giustappone la santificazione alla giustificazione, considerando la prima

come una seconda benedizione supplementare; rappresenta l'una e l'altra come esterne alla volontà e fa degli atti di consacrazione (ravvedimento) e fede – che, da assunto, l'uomo è antecedentemente libero di compiere – la condizione della loro elargizione e la modalità della loro ricezione. La teologia riformata insegna che l'opera santificante dello Spirito è un'azione nascosta che si manifesta tramite i suoi effetti nella coscienza e nella vita: evocando e operando tramite il ricorso del credente alle proprie facoltà, lo Spirito in Cristo lo illumina affinché conosca la verità di Cristo e lo porta ad amarla e a metterla in pratica. I teologi riformati pertanto esprimono la loro fede nel mistero della dimora dello Spirito istruendo i credenti a dedicarsi all'ubbidienza e alle buone opere che la Scrittura prescrive, riconoscendo umilmente la loro debolezza e incapacità di fare ciò che il Signore chiede, ma nella fiducia in Cristo e nella potenza della croce lungo il cammino. L'insegnamento di Keswick, invece, dà per scontato che la volontà dell'uomo, il suo sé conscio e volitivo, controlli e perciò si differenzi dall'azione santificante dello Spirito. Forse Keswick non può consentire che lo Spirito operi attraverso l'esercizio da parte dell'uomo delle sue facoltà razionali, perché significherebbe ammettere che egli le controlli e che pertanto governi la volontà dell'uomo, cosa che Keswick nega. La logica di questa posizione costringe i suoi esponenti a sviluppare la loro dottrina della dimora dello Spirito in senso quietista: in termini, cioè, di misticismo e magia. Quando, da un lato, discutono su come conoscere la volontà di Dio, sviluppano una dottrina mistica di comunione personale con lo Spirito Santo. “I credenti

sono chiamati da Dio a conoscerlo come persona vivente e reale con cui avere comunione. Conoscere lo Spirito Santo è assolutamente fondamentale per un'esperienza cristiana soddisfacente e una vita cristiana fruttuosa” (p. 143). “Una vita in cui lo Spirito Santo non ha un ruolo visibile” è un cristianesimo sub-normale. I credenti consacrati devono “coltivare l'abitudine di chiedere allo Spirito di illuminare le [loro] menti, suggerire pensieri e istruire le loro parole” (p. 142). Keswick pertanto insegna che, anziché operare attraverso la nostra vita personale, lo Spirito le si contrappone. La sua dimora denota la sua presenza, non per darci la forza di agire, ma soltanto per dirci cosa dobbiamo fare: evidentemente, così suggerisce questo tipo di linguaggio, secondo qualche sorta di “suggerione” soprannaturale. Quando, d'altro canto, gli esponenti di Keswick si interrogano su come fare la volontà di Dio, la risposta che danno è più o meno questa: dobbiamo cedere allo Spirito ciò che spetta a noi così che lui lo faccia al posto nostro. La loro dottrina prevede che la potenza dello Spirito (la parola “potenza” è un leitmotiv di Keswick) è a disposizione del credente, affinché la “usi” (attraverso un atto di rinnovata consacrazione e fede) ogni volta che sorge la tentazione. Si deplora ogni energica resistenza al peccato, perché “la liberazione non si ottiene attraverso uno sforzo penoso e la lotta, ma attraverso una risoluzione decisa e l'abnegazione” (p. 90); il credente “deve consegnare le opere carnali del corpo allo Spirito affinché questi le mortifichi... deve quindi stare fermo nella fede... È responsabilità dello Spirito fare il resto” (p. 107). Se faccio qualcosa per sconfiggere il peccato, il peccato sconfiggerà

me; ma se non faccio nulla che non sia appellarmi allo Spirito affinché lo sconfigga al posto mio, la vittoria istantanea è assicurata. L'opera attraverso la quale lo Spirito respinge gli assalti del peccato nel mio cuore è dunque *vicaria* esattamente allo stesso modo in cui lo è stata l'opera per la quale Cristo si è caricato della punizione per il peccato alla croce. In tutti e due i casi, ciò che dovevo fare è fatto al posto mio da un Altro e in tutt'e due i casi il mio coinvolgimento è escluso in assoluto. Questo altro non è che quietismo,<sup>15</sup> ma differisce da altre forme di quietismo nella misura in cui l'intero processo risulta essere sotto il mio controllo. Un simile resoconto di liberazione dal peccato, come Warfield fa notare, riduce il tutto a qualcosa che non si distanzia molto dalla magia:

È essenza stessa della magia, ciò che la distingue dalla religione, il mettere poteri soprannaturali a disposizione degli uomini per produrre gli effetti da loro desiderati.

In questa dottrina di “potenza”,

l'analogia di una forza materiale sembra sgradevolmente emergere... Dio se ne sta sempre a guardare impotente finché l'uomo lo chiama all'azione aprendo un canale nel

---

15 Il dr. Barabas lo nega sulla base del fatto che un'intensa attività nel ricorso ai mezzi di grazia è necessaria per alimentare la propria consacrazione e custodire la fede, ma tale attività, come viene detto esplicitamente nella citazione del vescovo Moule, è puramente propedeutica: “la tentazione del momento non verrà affrontata tanto dando fondo a sforzi diretti della volontà quanto piuttosto a sforzi indiretti” — ovvero, consegnandola allo Spirito e cessando di farsi carico di respingerla: questo è il quietismo insito nell'insegnamento di Keswick. Moule sapeva molto bene quello che diceva e in *Veni Creator* (p. 197) descrive il ruolo del credente nella santificazione come “un quietismo beato e vigile”.

quale le sue energie possano confluire.  
Assomiglia terribilmente al gesto di premere  
l'interruttore della corrente elettrica.<sup>16</sup>

Impossibile sfuggire a questa conclusione. È difficile immaginare in quale altro modo i proponenti di Keswick potrebbero esprimersi; sulla base delle loro premesse, infatti, queste sono le conclusioni inevitabili. Se il processo di santificazione è regolato dalla mia volontà di santificarmi e se lo Spirito opera nella santificazione non per grazia attraverso il mio conscio, ma indipendentemente da esso, così che la mia parte non è adoperarmi sotto l'impulso della grazia di Dio, ma disattivarmi e attivare Dio affinché operi per conto proprio, è esattamente come premere l'interruttore della corrente elettrica. Se le cose stanno così, il nostro rimarcare la differenza tra la dottrina riformata e quella di Keswick non è un esercizio sterile. La contrapposizione non potrebbe essere più grande: secondo la prima, lo Spirito Santo per grazia si serve della mia fede e ubbidienza (che lui stesso opera in me) per santificarmi; secondo la seconda, sono io a usare lo Spirito Santo (che Dio mette a mia disposizione) per santificare me stesso.<sup>17</sup> Dovrebbe essere superfluo notare che una simile dottrina non soltanto non è scritturale, ma è irreligiosa.

Un'ulteriore questione necessita di un attento esame: la descrizione (“fondamentale”, ci viene detto, “nell'insegnamento di Keswick”) dell'opera santificante

---

<sup>16</sup> *Perfectionism*, ii, p. 609.

<sup>17</sup> Vale la pena notare come anche un capace teologo riformato come Moule non è stato in grado, dopo aver adottato forme di pensiero mutate da Keswick, di evitare di esprimersi in senso pelagiano. Il peccato, scriveva, rivela “un preciso difetto, se così si può dire, nell'uso dello Spirito Santo da parte dell'uomo” (*Outlines of Christian Doctrine*, p. 197); “Non è che Dio non sia sufficiente... ma l'uomo non usa sempre adeguatamente Dio” (*The Epistle to the Romans*, ad vii. 7-25).

dello Spirito come “non *soppressione*, né *sradicamento*, ma *neutralizzazione*” della vecchia natura nel credente (pp. 94s.). Si tratta di una dottrina secondo cui a essere santificate sono le nostre *azioni* anziché la nostra *persona*, come vuole invece la dottrina riformata, dottrina che, come abbiamo visto, Keswick respinge. In quanto tale, nonostante l'asserto di Keswick secondo cui questa dottrina magnifica l'opera dello Spirito e offre possibilità di una vita santa finora inimmaginabili, essa deve essere senza indugi considerata molto più debole nella sua portata e più povera nel suo contenuto della vecchia visione. Viene presentata così: il peccato abita in tutta la sua forza nel credente e non è minimamente intaccato dalla rigenerazione. Rimane “fisso e permanente... una tendenza continua verso il basso” (p. 95). Ma la sua “forza” (per illustrare la quale gli esponenti di Keswick comunemente parlano di forza di gravità) può essere completamente neutralizzata da una forza più grande (come accade alla gravità). La forza maggiore in questo caso è la potenza dello Spirito che dimora nel credente e che, come abbiamo visto, entra automaticamente in gioco nel momento in cui c'è una conscia riaffermazione della consacrazione e della fede personale. Perciò, sebbene il peccatore convertito rimanga interamente privo di santificazione, nel senso che nessun rinnovamento soggettivo è avvenuto in lui, le sue azioni possono essere costantemente scevre di peccato. “La *normale* vita cristiana è una vita di vittoria costante e uniforme sul peccato di cui il credente è consapevole” (p. 84). “Una vita di vittoria sul peccato conscio è l'eredità di diritto di ogni figlio di Dio” (p. 99).

Abbiamo già sottolineato le associazioni magiche e meccaniche che suscita la teoria della “potenza” e che il linguaggio della neutralizzazione e le rispettive illustrazioni (attinte principalmente dalle leggi della fisica: pp. 72, 78s.) non fanno che evidenziare. Ciò su cui vorremmo che si focalizzasse l'attenzione è che le dichiarazioni e le illustrazioni del principio che il dr. Barabas menziona rappresentano la vittoria sul peccato di cui si è a conoscenza, una vittoria che nel credente può essere *completa*. Keswick sembra non riconoscere gradi di liberazione. “Attraverso la costante resa della sua volontà allo Spirito Santo [il credente] trova una forza in Dio che trionfa *completamente* sulla carne e reca liberazione dalle sue concupiscenze” (p. 96). Qualunque cosa di meno di una vittoria completa è una sconfitta. E la sconfitta non può essere; anzi, “il privilegio del credente è quello di vivere nello Spirito... in modo tale che, parlando secondo coscienza, sia tentato di dire che la carne non esiste più” (p. 50).

Una simile affermazione certamente esalta l'opera dello Spirito in un modo mai immaginato dai teologi riformati, che costantemente sostengono come le migliori opere del credente non siano mai buone a sufficienza da consentire alla coscienza di cessare di rammentargli che avrebbero potuto e dovuto essere migliori, inducendolo così a riposare nella sola sufficienza di Cristo.<sup>18</sup> Va anche in controtendenza rispetto all'esperienza professata della stragrande maggioranza di credenti nei secoli. Questi fatti forse non

---

<sup>18</sup> Cf. Calvin, *Inst.* III. xiv. 9: “Il servo santo di Dio individui lungo l'intero corso della sua vita l'azione che considera più eccellente e ne faccia oggetto di riflessione in ogni sua parte: senza dubbio vi troverà qualcosa della corruzione della carne [dell'io]”; Richard Hooker, *Discourse of Justification*, vii: “Le cose migliori che facciamo hanno qualcosa in loro che necessita di perdono... Vediamo quanto siamo lontani dalla perfetta giustizia della legge”.

costituiscono obiezioni decisive alla teoria; Keswick è pronta a spiegarli affermando che “è stato permesso alla dottrina della santificazione per fede di restare dormiente per secoli” (p. 107). Molto più serio è il fatto che diversi brani della Scrittura, secondo l'interpretazione riformata comune, negano in modo diretto la teoria della completa neutralizzazione: Ro 7:14-25 lo fa con la massima chiarezza ed efficacia. Keswick lo riconosce, ma offre una esegesi nuova dei brani in questione. Il dr. Barabas dedica molto spazio a Ro 7 (pp. 75ss.). Diamo ora un'occhiata alla visione del brano che propone. Si tratta, infatti, di una prova del nove; se la nuova esegesi non può soppiantare la visione riformata qui, non lo può fare altrove e la teoria della neutralizzazione è spacciata.

Keswick mette alla berlina la visione secondo cui Ro 7 rifletta la normale esperienza quotidiana di Paolo, affermando che il brano non fa che documentare “desolante sconfitta” (p. 76), “lotta inefficace” (p. 81), “stallo spirituale” (p. 82).<sup>19</sup> Questo, sostiene Keswick – giustamente – non è la rappresentazione neo-testamentaria di una vita cristiana sana. Il dr. Barabas menziona concordemente questa considerazione: “se la normale esperienza cristiana non si eleva più in alto di così, allora dobbiamo modificare l'invito del nostro Signore in modo che legga: 'Venite a me voi tutti che siete travagliati ed aggravati e io vi mostrerò come essere miserabili...!’” Dal canto suo, Keswick sostiene che i vv. 7-25 mostrano “ciò che succede quando una persona qualsiasi, rigenerata o meno, cerca di vincere la vecchia natura attraverso lo sforzo personale” (p. 77), vale a

---

19 Così Moule, che lo caratterizza come “uno scontro ruvido, ma in definitiva deludente” (*ad loc.*).

dire senza ricorrere alla tecnica della consacrazione e della fede insegnata da Keswick. “La chiave interpretativa”, viene suggerito, “è fornita dalla frequente ripetizione del pronome 'io', là dove non c'è una singola menzione dello Spirito Santo... Nel cap. 8, invece, dove compaiono almeno venti riferimenti allo Spirito Santo e l'io' scompare, tutto è pervaso da una nota trionfale”. La *normale* vita cristiana, perciò, non si trova in Ro 7, ma in Ro 8, “e si sperimenta nella misura in cui è consentito allo Spirito Santo con la sua potenza neutralizzante di fare ciò che vuole” (p. 82).

Impossibile trovare merito in questa esegesi. È arbitraria e gratuita. Non c'è nulla nel testo o nel contesto che la corrobora. Deve essere calata sulle parole di Paolo, perché non emerge di certo dalle sue parole. “Così dunque”, riassume Paolo (7:25), “con la carne servo la legge del peccato”. Paolo intende, glossa Moule (*Comm., ad loc.*), “ovunque e ogni volta che 'torno' alla vita dell'io”. Ma questa glossa limitante non si trova nel testo. Ancora una volta, la “chiave” interpretativa di Keswick è piuttosto implausibile; Paolo, infatti, lungi dal contrapporre ciò che fa il credente a ciò che fa lo Spirito per grazia, come se l'uno escludesse l'altro, continua imperterrita a trattare il secondo come terreno e fonte del primo (Fl 2:12-13, ecc.). Inoltre, Keswick qui fraintende completamente e dà una rappresentazione distorta della visione riformata che respinge. Non c'è nulla nel brano che giustifichi la descrizione del conflitto paolino con il peccato in termini di *desolante sconfitta, stallo* o tentativo *inefficace*. Questi epiteti potrebbero essere giustificati soltanto se fosse vero che non esistono gradi di liberazione, e qualunque cosa

meno di una completa vittoria sia una sconfitta completa. Ma la grazia è all'opera in ciascuna delle esternazioni di Paolo. L'assunto di Keswick è proprio ciò che deve essere dimostrato e non dovrebbe essere dato per scontato. La verità è che gli esegeti di Keswick, prima di approcciare lo studio di Ro 7, partivano già dal presupposto che una vita cristiana sana sia “una condizione continua” (pp. 72, 83) di vittoria completa sul peccato di cui si è a conoscenza; è stato questo assunto lacerante a costringerli a leggere il capitolo in senso statico, anziché dinamico. Così vi hanno trovato nulla più che una confessione di fallimento; infatti, il loro preconcetto escludeva senza appello l'idea di *progresso*, in cui gli espositori riformati trovano la vera chiave del suo significato. Di fatto, scrive il dr. Warfield, questo passo

dipinge per noi il processo di sradicamento della vecchia natura... ciò che il capitolo realmente mostra è la grazia divina che fa guerra al male naturale del peccato e non soltanto neutralizza, ma sradica... la grazia opera un processo e perciò rivela sé stessa ad ogni dato punto d'osservazione in termini di conflitto.<sup>20</sup>

La liberazione che la grazia realizza non è mai definitiva in questo mondo, ma è continua e progressiva. E tutto ciò che Paolo in effetti dice ai versetti 14-25 è che al presente la sua intenzione eccede sempre il suo fare;<sup>21</sup> che sebbene vorrebbe

---

20 *Perfectionism*, II, pp. 583 s.

21 “Ha in mente la tensione che esiste nella vita cristiana tra volontà e azione, tra intenzione e prestazione” (A. Nygren, *Romans* [1952], p. 243).

essere perfetto, non lo è mai e che brama il giorno in cui per la potenza di Cristo il peccato sarà estirpato da lui completamente e non ci sarà più uno scarto incolmabile tra sé e la perfezione che vorrebbe afferrare (7:24; cfr. 8:23). In quello scarto opera al presente la legge dello Spirito della vita in Cristo Gesù, la grazia che libera il credente dalla legge del peccato e della morte e lo conforma sempre di più all'immagine di Cristo (Ro 8:2; 2Co 3:17-18).

La nuova esegesi, allora, non è preferibile alla vecchia. Pare essere unicamente il frutto della lettura di Ro 7 alla luce di una teoria preconcepita e non dimostrata, che sottrae qualsiasi nozione di conquista imperfetta a una sana coscienza cristiana. E il suo rifiuto significa il rifiuto dell'idea di neutralizzazione totale come doppiamente errata; il nostro esame di Ro 7 ci conferma, infatti, nella fede che la santificazione cristiana, benché lungi dall'essere completa, è di gran lunga di più di una neutralizzazione della carne. È niente meno che il progressivo sradicamento del peccato nell'uomo per la potenza della croce che lo Spirito di Dio applica alla vita del credente.

### III

Abbiamo sin qui mostrato i punti essenziali che differenziano l'insegnamento riformato da quello di Keswick sulla santificazione e abbiamo fatto uno sforzo per determinare il vero carattere e le affinità del secondo. È ormai chiaro quanto profondamente insoddisfacente sia il nuovo insegnamento se raffrontato al vecchio. È *pelagiano*; perché, di fatto, fa del credente il datore di lavoro e dello Spirito Santo l'impiegato nell'opera di santificazione. È

*superficiale*; perché esternalizza la santificazione, riducendo l'opera dello Spirito alla mera prevenzione di atti peccaminosi ed escludendo da essa interamente il rinnovamento positivo della persona. Come tale, è un messaggio *deprimente* per il credente; poiché ciò che l'uomo rigenerato desidera più di ogni altra cosa per sé stesso è, non una libertà dal conflitto e dalla tensione fine a sé stessa, ma la libertà nel cuore dalla contaminazione e dalla corruzione del peccato alla gloria di Dio.

Oh, avere un *cuore* che loda il mio Dio,  
Un *cuore* liberato dal peccato!

È questo il suo grido costante. E questo, Keswick assicura, è ciò che non può neppure iniziare a conoscere in questo mondo. La legge del peccato può essere neutralizzata nella sua vita, ma neppure minimamente estirpata dal suo cuore. Nel giorno della sua morte, il suo cuore non sarà più puro di quanto non fosse nel giorno della nuova nascita. Sospettiamo che la salvezza proclamata dalla teologia riformata, incentrata com'è sulla purificazione e sul rinnovamento reali e progressivi del suo cuore gli risulterà di gran lunga più grande e infinitamente più desiderabile della sua controparte keswickiana, che si estende soltanto alle sue azioni e lascia il suo cuore corrotto esattamente com'era. Inoltre, il messaggio di Keswick è *ingannevole*, perché offre una misura maggiore di liberazione dal peccato di quanto la Scrittura in qualunque sua parte prometta o gli apostoli stessi abbiano mai raggiunto. Ciò non può che portare all'autoinganno, nel caso di coloro che professano di

aver avuto accesso a questa benedizione, o alla disillusione e alla disperazione, nel caso di coloro che la cercano, ma non la trovano. Nel secondo caso, secondo Keswick, la ragione del fallimento non è che una simile benedizione non esista, ma che gli atti di consacrazione e fede di chi ne è alla ricerca erano difettosi; la persona è pertanto istruita a ripeterli in modo più integro. È inutile soffermarsi sul giogo e sulla frustrazione cui un simile consiglio deve indurre.

“La Convenzione”, ci assicura il dr. Barabas, “non è interessata a discussioni accademiche di natura teologica ed etica, né ad aggiungere al deposito di conoscenza biblica di coloro che la frequentano, ma semplicemente e solamente ad aiutare gli uomini a essere più santi” (p. 108). Forse la fonte del problema è da ricercare proprio in questa incuranza. Dopo tutto, il pelagianesimo è la naturale eresia sposata da cristiani pieni di zelo, ma che non sono interessati alla teologia. Ci è lecito suggerire che la Convenzione promuoverebbe più efficacemente il suo scopo dichiarato riformando la sua tradizione secondo la Parola di Dio?

*Tyndale Hall, Bristol*

J. I. PACKER.