

LA CHIESA CHE E' IN BABILONIA

(I Pietro 5, 13)

«Chi è vicino a me è vicino al fuoco, chi è lontano da me è lontano dal Regno»

(agraphon del Signore)

Sulla roccia degli Apostoli

Siamo al n. 4 del Bollettino, e continua il discorso sulla Chiesa. È l'unico discorso che sappiamo fare e che vogliamo fare. C'è stata una tentazione di dedicare in questo numero un commento alle recenti elezioni politiche in Italia, ma è stata subito vinta.

Siamo stati tra i pochi — crediamo — a ritenere poco importante il confronto elettorale, convinti e consapevoli che se c'è un rapporto capitale tra Fede e storia, questo non si identifica in una semplice dipendenza, dalla Fede, della lotta politica. Convinti anche che il margine di equivoco tra Fede e politica si è questa volta riprodotto, a livelli che pensavamo superati nel ricordo.

È la non identificazione storica tra Chiesa e politica che permetterà alla Chiesa la consumazione del «mondo cattolico»: ha avuto il dono della Rivelazione e ne ha abusato, ha avuto dinanzi le vie della salvezza ma non le ha usate o le ha corrotte.

Solo una radicale purificazione farà la Chiesa «una, sancta» (poiché non esiste un nucleo fondante un'altra Chiesa) e la preparerà al tempo in cui anche i « lontani » saranno attirati dallo « zelo » di Dio.

Nessuna presunzione in tutto ciò, ma la convinzione che solo la sobrietà nelle cose dello Spirito porta alla Sapienza e alla esperienza del Padre. Senza questa misura si va oltre quello che ci è stato detto e rivelato, e si imboccano i sentieri che non conducono in alcun posto.

Solo così, per riprendere il tema ricorrente anche in questo numero del Bollettino, fioriranno i carismi, e ogni cristiano diverrà il simbolo di un ideale, testimone di una Fede umile e forte, più coraggioso e più santo, più capace di costruire nuovi spazi sulla roccia degli Apostoli.

Israele, la Chiesa, il Regno

Umbra, figura, veritas

*La lettura cristiana della Bibbia si è organizzata attraverso l'indicazione di tre diverse dimensioni del Mistero divino. Vi è una prima realtà, che viene definita ombra (il cono d'ombra che la figura umana proietta illuminata dal sole), e che è espressa nella storia di Israele e dunque nella lettera dell'Antico Testamento: l'ombra è dunque colta nel senso letterale della vecchia Scrittura. Vi è una seconda realtà, che è la figura umana stessa: essa è espressa nella lettera del Nuovo Testamento, ed è l'umanità di Cristo, il *Christus secundum carnem* di cui parla Paolo. Vi è infine la veritas, l'alétheia del vangelo di Giovanni, cioè il Mistero Divino nella sua ultima radice, il Verbo Incarnato. Nell'ombra è latente la figura: per questo il Vecchio Testamento è una profezia di Gesù Cristo. Nell'ombra e nella figura è latente la verità: per questa l'ultimo significato e la coerenza totale della Scrittura stanno nel mistero del Verbo Incarnato.*

Vorremmo estendere questo tipo di considerazione dal piano cristologico a quello ecclesiologico e dalla Scrittura alla storia, ponendo questa domanda: se si possa dire che la figura della Chiesa e della sua storia è presente nella figura del popolo d'Israele nel Vecchio Testamento e nella sua storia.

Gli eventi che hanno accompagnato Israele sino al Messia hanno, in quanto ombra, una certa prefigurazione degli eventi che accompagnano la Chiesa sino alla parusia del Signore?

Una teologia della storia di Israele

Il problema che vorremmo porci può essere anche formulato così: se si possa fare una teologia della storia d'Israele.

All'interno della storia d'Israele e nel cuore del Nuovo Testamento (pensiamo al lamento di Gesù su Gerusalemme o ai capitoli nove-undici della lettera ai Romani), il problema è posto in questi termini: che cosa significa essere popolo di Dio se ciò non toglie Israele dal ciclo peccato-punizione, trasgressione-espiazione.

Il problema può essere posto anche in questi termini: che senso ha il culto di Israele, se non è capace di togliere il popolo dall'ira del Santo, di santificarlo.

I profeti risolvono al futuro questo problema: ciò accade soprattutto nell'annuncio di Geremia della nuova alleanza e nella visione del deutero-Isaia circa il servo di Yahvé.

È significativo che Gesù fonda ambedue queste risposte circa il senso del Vecchio Testamento e del vecchio popolo di Dio nella formula eucaristica, in cui il calice del sangue è versato per molti

(yper pollòn è il termine del deuterio-Isaia in riferimento al dono della sua vita che il Servo compie) ed è il calice della nuova Alleanza.

Se ci riferiamo a questa prospettiva, la teologia del Nuovo Testamento può fondarsi su questo principio: gli eventi del Vecchio Testamento mostrano che il Vecchio Testamento è essenzialmente una profezia del Nuovo; la legge e il culto veterotestamentario, messi alla prova della storia, si sono rivelati insufficienti. Essi possono valere dunque solo come profezia della nuova alleanza.

È Paolo che ha fondato questo principio: la Legge come « pedagogo ». E tuttavia il problema, è posto in termini analoghi anche per la Chiesa e per il Nuovo Testamento. Quando nella I Corinti, 2, Paolo scrive: « queste cose sono accadute tupikòs (in prefigurazione) ad essi (gli ebrei nel deserto), ma sono state scritte in ammonimento a noi, giunti alla fine del tempo » e aggiunge subito dopo (v. 12): « cosicchè colui che stima di stare in piedi (da solo) non cada », chiude un problema, e ne apre un altro. La « caduta » di Israele nel deserto mostra che l'economia israelitica non è quella intesa da Dio, ma solo una profezia, una prefigurazione: e tuttavia, anche per l'uomo del Nuovo Testamento la situazione non sembra mutata: egli è anzi divenuto maggiormente responsabile. Gli israeliti credettero che la parola di Dio desse loro una sicurezza morale, quindi una sicurezza mondana: essi credettero di possedere nella scelta di Dio la santità di Dio come una energia propria. Il popolo del Nuovo Testamento sa che non è possibile il possesso in forma rassicurante e mondana della santità divina: per questo è ancor più colpevole se ritiene di poter possedere l'energia vivificante di Dio come una cosa propria. La maggior conoscenza di Dio, resa possibile proprio dalle cadute di Israele, richiede una maggior coscienza del modo di essere e di agire di Dio e configura quindi una maggiore responsabilità spirituale.

Questo principio è svolto direttamente e con maggior ampiezza nella lettera agli Ebrei. La differente dignità della vecchia e della nuova alleanza comporta una maggior colpa in chi viene meno alla nuova: se essi non fuggirono il castigo, per aver rifiutato Colui che parlava loro sulla terra, quanto meno noi (fuggiremo al castigo) se ci allontaniamo da colui che parla dal cielo. (Ebrei, 12, 26).

La lettera agli Ebrei è il testo neotestamentario che ha introdotto la distinzione umbra (skia) figura (eikon) (10, 1). Eikon ha in Ebrei un significato cristologico: nel capitolo 1, 3, il Figlio è definito apaùgasma tes dòxes e charaktèr tes upostàseos, che hanno il medesimo senso di eikon. Con ciò è fortemente sottolineata l'identità nel Figlio tra economia neotestamentaria e pienezza eterna. Ciò non toglie il carattere storico e perciò non indefettibile della presenza del credente in Cristo nel Regno indefettibile. Vi è così una omogeneità tra l'economia umbratile e quella figurale: nell'una e nell'altra il singolo può venir meno alla Parola di Dio.

Così allora si propone, anche per l'economia neotestamentaria, il problema che si era proposto per l'antica. Se, secondo la profezia di Ezechiele, Dio avrebbe concesso uno spirito nuovo e mutato il cuore di pietra in un cuore di carne (11, 19) e secondo quella di Geremia, avrebbe scritto la legge nei cuori (31, 33), come si poteva considerare adempiuto in Cristo tale vaticinio, se ne derivava in concreto una maggiore gravità del peccato, rimasto possibile?

Il problema è affrontato, in riferimento a Israele, da Paolo in uno dei suoi momenti teologici più densi: i capitoli nove-undici della lettera ai Romani. Il capitolo è strutturato come una ricerca, la ricerca di un principio universale solutivo del problema che Paolo si è posto. Israele ha nel suo insieme rifiutato il Cristo: il popolo scelto per la salvezza l'ha rifiutata. Paolo considera il problema non moralmente, cioè dal punto di vista delle responsabilità di Israele, ma teologicamente, dal punto di vista della Parola di Dio. Nel primo caso, il problema non esisterebbe: l'esperienza mostra che colpevolmente Israele ha rifiutato la salvezza. Ma se lo si considera teologicamente, allora diviene un problema grave.

E Paolo non si lascia alcuna scappatoia, ponendolo radicalmente: « non è possibile che la Parola di Dio sia stata trovata senza effetto » (9, 6): letteralmente « ekpéptoken », che sia caduta. Così ora la « contraddizione » è nel pieno del suo gioco: Israele ha rifiutato la salvezza, dunque la parola di Dio, che la aveva assicurata, è caduta, non si è realizzata. È accaduto alla parola di Dio quello che accade alla parola umana, Dio non è Dio in questo mondo.

Paolo cerca dapprima una via di facilità, in chiave parzialmente allegorica. Isacco è il figlio della promessa, solo i figli della promessa costituiscono la sua posteriorità » (9, 8). Isacco diviene allora, come nella lettera ai Galati, l'archetipo di coloro a cui Dio fa grazia. Ogni legame con l'«Israele carnale» sembra così spezzato. I figli di Isacco sono i gentili credenti. La risposta che Paolo si dà, è calcata sulla risposta di Elihu a Giobbe: « O uomo, chi sei tu, per disputare con Dio? ». Viene subito dopo il paragone del vaso, che non può contestare l'opera del vasaio, il testo classico per la dottrina della predestinazione.

Ma Paolo non è contento della allegorizzazione integrale della Scrittura che così ne segue: la Scrittura non può essere soltanto una profezia, un gioco fatto da Dio sull'argilla di Israele per comunicare con i credenti in Cristo. Dio ha compiuto realmente qualcosa in Israele: che cosa? Egli trova una nuova risorsa teologica nel tema del resto di Israele. E cita Isaia, 1, 9: « Se il Signore non ci avesse lasciato un seme, noi saremmo divenuti come Sodoma, simili a Gomorra ». Ma il problema resta egualmente e Paolo cerca di giungere rapidamente a una soluzione. La soluzione è così formulata, omogeneamente alla teologia paolina della fede. I giudei volevano fondare la loro giustizia sulle opere, e non vedevano che essa dipende dalla fede. Le opere dei giudei hanno nuociuto ai giudei, mentre l'ignoranza dei pagani non ha nuociuto ai pagani. I

pagani che non cercavano la giustizia secondo le opere erano aperti alla giustizia secondo la fede. Fondendo due testi di Isaia, egli vede il Cristo annunciato nella Scrittura come il principio della salvezza per la fede, che esclude il principio della salvezza nelle opere. Nel c. 10, Paolo sembra accontentarsi di questa soluzione: Dio ha promesso la salvezza secondo la fede, rappresenta il compimento ed il superamento dello zelo antico: Dio è ormai il Verbo Incarnato e lo zelo prende nuova figura in funzione della nuova figura di Dio.

Ma ora si può comprendere qualcosa della relazione di « causa » ad « effetto » che lega la caduta d'Israele all'inserimento dei Gentili: infatti, solo « perdendo » Dio, lasciandolo ai gentili, Israele è purificata dal possesso di Dio. La caduta di Israele, questa come le altre, non è un rigetto del « popolo di Dio » ma piuttosto una conferma della elezione. I gentili appaiono così strumento di Dio per la salvezza di Israele, così come Israele, nella sua stessa « caduta », è uno strumento di Dio per la salvezza dei gentili.

Lo stesso nesso « causale » vincola il reinserimento d'Israele all'ammissione nella Chiesa della « pienezza delle genti » (cioè di tutte le genti che il calice della Chiesa è chiamato a contenere (v. 25). Sino a quel momento Israele rimarrà nella « caduta » e nell'« accecamento ». L'apostolo argomenta: se il mondo delle nazioni si è arricchito della « perdita » di Israele, del suo peccato, che cosa sarà mai per il mondo, il loro pléroma, il reinserimento dell'Israele carnale come pienezza dell'Israele spirituale?

Paolo designa il reinserimento di Israele, come « zoè ek nekròn », vita dai morti (v. 15). Interpretare tali parole come la revivificazione degli Israeliti « caduti » è insufficiente, perché i beneficiari sono i gentili entrati nella Chiesa: al « pléroma delle genti » si aggiunge ora il « pléroma di Israele ». Ciò crea la condizione di un grande passaggio, l'Israele spirituale, che è ora la Chiesa universale, ha compiuto nella storia il mistero divino: le due « pienezze » si sono congiunte. Pur senza indicare direttamente l'« anátesis ek nekròn », l'espressione di Paolo la segna indirettamente. A quel punto la storia è conclusa. La caduta di Israele appare così motivata a doppia ragione nel piano divino di salvezza: come purificazione di Israele, che consente l'ingresso nell'Israele spirituale della « pienezza dei gentili », poi come reinserimento dell'Israele purificato nell'Israele spirituale, e quindi trapasso della storia all'escatologia.

La formula definitiva, la risposta ultima di Paolo al problema del rifiuto di Israele a Gesù Cristo, è così formulata in Romani, 11, 25-27: « Io voglio, fratelli, che non ignoriate questo mistero, affinché non abbiate a presumere della vostra saggezza; l'accecamento di una parte di Israele perdura, finché non sia entrata la totalità dei Gentili. E così tutto Israele sarà salvato, come è scritto: « verrà da Sion il Liberatore, rimuoverà da Giacobbe le empietà. E la mia alleanza sarà pienamente stabilita con essi quando io toglierò i loro peccati ». Le citazioni combinate di Isaia

59, 20 e 27, 9 e di Geremia, 31, 33 indicano il tema del togliimento del peccato, e lo pongono come il contenuto di tutto il piano divino di salvezza, che appare così articolato: elezione d'Israele; caduta di Israele innanzi al Cristo e ingresso dei gentili nell'Israele spirituale; ingresso del pléroma delle genti e, infine, del pléroma di Israele. Alla fine «kol-Israel», tutto Israele sarà salvato.

Che si intende qui per tutto Israele? Paolo ha parlato di « due olivi », uno coltivato e uno selvaggio: quello coltivato è una plantatio Dei ed è Israele. Il tema è probabilmente suggerito dal riferimento al « resto », che in Isaia 1, 9 è indicato come « seme »; in Isaia 6, 13 ciò che rimane dopo le distruzioni di Yahvé è un « ceppo ». In Romani, il ceppo è sostituito dalla radice: mentre in Isaia si parla di una quercia o di un terebinto, Paolo, forse in riferimento ai « due olivi » di Zaccaria 4, parla di un olivo e della sua radice. Il tema dell'olivo è in Zaccaria cultuale, perché i due ulivi alimentano le lampade di un candelabro e rappresentano due « unti ». In ogni caso, l'olivo coltivato è Israele ma inteso come la comunità salvifica totale: in essa sono piantati gli innesti dell'olivo selvatico, da essa cadono e sono reinnestati i giudei. E così tutto Israele sarà salvato indica la comunità perfetta fatta di giudei e di gentili. Perché anche i gentili fanno parte d'Israele spirituale.

Ma parlando di « tutto Israele » un termine che nel Vecchio Testamento indica la totalità del popolo ebraico, Paolo pensa anche agli israeliti caduti. È anzi in riferimento ad essi che Paolo ha costruito tutto il suo discorso.

È della « caduta » degli Israeliti che Paolo ha voluto dare una interpretazione non etica ma teologica. La loro caduta è dunque, in questo senso, parte del piano divino e Dio ha operato in essa e attraverso di essa. Pur non avendola determinata, l'ha però divinamente causata. Anche gli Israeliti caduti, i « giudei increduli », fanno parte del disegno di Dio. Paolo è in grado di offrire una risposta rigorosamente teologica alla domanda rigorosamente teologica che aveva formulato. La parola di Dio non è vana perché « Dio ha chiuso tutto il mondo nella disobbedienza per usare verso tutti la sua misericordia » (11, 32). Paolo ha qui veramente trasceso ogni limite; egli è ora innanzi alla «profondità della ricchezza, della saggezza e della scienza di Dio», dinanzi ai suoi «giudizi insondabili» (11, 33). Alla dialettica peccato-giustizia, che domina il Vecchio Testamento, si sostituisce la dialettica peccato-misericordia, che è rivelata in Cristo, nel sacrificio di Lui. Nel Figlio crocefisso e dato per noi, Dio si è riconciliato il mondo e il peccato è così ovunque fronteggiato solo dalla misericordia di Dio in Cristo.

Egli può cogliere tutte le conseguenze del principio che ha svolto in tutta la lettera ai Romani e cioè che « Cristo è morto per gli empi nel tempo fissato » (5, 6). Il dolore umano non è dunque più la sanzione della giustizia divina contro il peccato, ma l'associazione invece alla passione di

Cristo, che è la via della gloria divina: la sofferenza è il segno della divinità. Israele, che ha portato al mondo la rivelazione della diversità di Dio dal mondo, e quindi mostrato il peccato come la relazione concreta dell'uomo con Dio, diviene, con la sua caduta, il testimone che la lontananza da Dio è l'abisso che attira la misericordia. Testimone dell'impossibilità della vicinanza, il popolo di «dura cervice» diviene il testimone della fecondità della lontananza. Il mutamento di segno e di senso che è in queste due condizioni è dato dal sacrificio redentore del Verbo Incarnato, dal Dio crocefisso, che ha portato il peccato del mondo. La soluzione del problema del male, del peccato e del dolore, non può che essere teologica: male, peccato e dolore sono problemi solo in riferimento a Dio e solo perciò da Lui e in Lui possono essere risolti.

Israele e la Chiesa

Nello schema paolino la Chiesa, fondata sulla conversione dei gentili e che prepara l'ingresso della « pienezza delle genti », prende il posto di Israele e Israele prende il posto dei pagani. Il problema teologico che così si pone è in che cosa la Chiesa differisca dall'Israele veterotestamentario e in che cosa gli assomigli. La differenza è già espressa nella distinzione tra ombra e figura da cui abbiamo preso le mosse. Nella economia veterotestamentaria è presente solo l'ombra di Gesù Cristo, che è invece presente nella comunità nata dalla Buona Novella. Il mistero è ormai rivelato, tutto ciò che può essere detto storicamente è detto, la parola definitiva è stata pronunciata. La rivelazione è con-chiusa. Qui sta la differenza tra l'economia dell'ombra e quella della figura, tra il Vecchio ed il Nuovo Testamento. Ma tuttavia «non tutti obbediscono al Vangelo » (Rom. 10, 16). Nell'attualità del rifiuto di accettare o di vivere il Vangelo, sta la somiglianza tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, tra Israele e la Chiesa. Tuttavia, proprio perché Israele ha preso il posto dei pagani, e questo prendere il posto dei pagani fa parte del disegno divino, allora proprio questa somiglianza va pensata alla luce della differenza che esiste tra la Chiesa e Israele; la dialettica peccato-giustizia è ora sostituita da quella peccato-misericordia.

Questo tuttavia pone un problema radicale, che fu già visto dalla polemica pagana contro il cristianesimo: il problema che così poniamo è dato dalla frattura tra comportamento morale e sanzione religiosa. La religione ha svolto una funzione civile essenziale, ha cioè motivato con la sua potenza i precetti che davano personalità ed esistenza alla società. Da Platone ad Averroé, da Spinoza a Kant, l'altra vita è stata vista come una condizione essenziale dell'ordine politico. Ma non solo: la Chiesa stessa ha accettato questa funzione, e si è costituita come sistema etico fondato su sanzioni religiose. In ciò ha conservato sia l'eredità dei gentili sia l'eredità d'Israele.

Ma è ciò veramente l'essenza dell'Evangelo, o deve essere solo considerato come una misura pedagogica di transito, un provvedimento educativo?

Il problema va affrontato in primo luogo per ciò che esso è. Esso sembra dover essere così formulato correttamente: quale è la motivazione dell'agire del cristiano? La motivazione dell'azione cristiana è data non dall'angoscia della colpa innanzi alla legge, ma dalla esperienza dello Spirito Santo. L'etica del cristiano è la mistica, cioè appunto l'esperienza di Dio. Che ciò chieda una pedagogia del corpo e dell'anima, la custodia dei sensi e del cuore, la difesa dalla potenza di seduzione del principe delle tenebre, è evidente: è infatti dallo storico che il cristiano muove per raggiungere la pienezza escatologica. Il precetto è sempre strumentato all'unica misura, la letizia, l'esultanza evangelica, l'esperienza di Dio e del proprio indimento.

L'esperienza di Dio e del proprio indimento è il modo in cui si manifesta il carattere definitivo della economia cristiana, l'unità in Cristo della figura e della veritas.

Rileggiamo insieme quel trattato di etica e di antropologia cristiana che è dato da Galati, 5, 13-24: . Quanto a voi, o fratelli, voi siete stati chiamati a libertà; soltanto non servitevi di questa libertà come pretesto per secondare la carne, ma per mezzo della carità, fatevi servitori gli uni degli altri. Infatti tutta la Legge si compendia in questa sola parola: " Amerai il tuo prossimo come te stesso ". Ma se vi mordete e vi dilaniate gli uni gli altri, badate di non causare la vostra mutua distruzione.

« Orbene io dico: procedete secondo lo spirito e non appagherete le voglie della carne; perché la carne ha voglie contrarie a quelle dello spirito, e lo spirito a quelle della carne: c'è opposizione radicale tra loro, affinché non facciate tutto ciò che vorreste. Che se vi lasciate guidare dallo spirito, non siete più sotto la Legge. Sono poi ben note le opere della carne, cioè fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, malefici, inimicizie, contese, gelosie, ire, caparbia, discordie, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose simili a queste, che chi le commette, vi prevengo, come ho già fatto, che non parteciperà al Regno di Dio. Il frutto invece dello Spirito è carità, gioia, pace, pazienza, affabilità, bontà, fedeltà, dolcezza, temperanza: contro tali cose non vi è legge »
«Ora coloro che appartengono a Cristo, hanno crocefisso la carne con le sue passioni e le sue voglie».

L'uomo appare qui diviso tra lo spirito e la carne, tra l'appartenenza a questo secolo e l'appartenenza al secolo venturo. In questa doppia appartenenza sta il proprio della economia figurale, dell'economia del Nuovo Testamento: la convivenza tra la storia e l'escatologia. La scelta escatologica del cristiano ha perciò un risvolto di comportamento, ma il comportamento non è più legato tematica della diversità uomo-Dio, come espresso dalla coppia peccato-

giustizia. È legato alla tematica dell'unione tra uomo e Dio, nell'indimento ed è espresso nella coppia peccato-misericordia, tradotta antropologicamente nella coppia carne-spirito.

La tensione cristiana non è quella tra lecito e illecito, ma quella tra storico ed escatologico, tra «già» e « non ancora » tra la presenza al mondo e l'appartenenza al Regno. L'essere incluso nell'eone transitorio, nel « secolo presente » comporta una lotta per custodirsi senza macchia. Il cristiano si situa perciò oltre l'antitesi piacere-dovere, e cerca semmai la coincidenza tra queste due forme dell'agire umano, il punto in cui, fondendosi, esse si annullano come opposti. La gioia che si ha in Dio comprende il superamento della coppia piacere-dovere. Anche se una tale perfetta fusione è sempre anche un compito in questo mondo, e mai semplicemente un dato, essa è tuttavia la forma dell'uomo perfetto, già impressa nel credente eppure in lui non ancora compiuta.

Nell'economia figurale le energie del Regno sono già presenti, il peccato è già vinto: il senso del peccato è proprio del cristiano solo perché è un ricordo, fa parte della memoria conosciuta pubblicamente, delle origini veterotestamentarie dell'economia figurale. Nel Cristo il peccato è vinto e lo Spirito dato: lasciare che la gioia dello Spirito consumi la tristezza della carne, l'angoscia della condizione storica, in modo che tristezza e angoscia siano le dimensioni da cui il cristiano si stacca sempre più; questa è la norma della crescita del cristiano nel tempo e della Chiesa nel tempo.

In riferimento al problema che ci siamo proposti, cioè della correlazione dell'economia dell'ombra (Israele) con quella della figura (la Chiesa), dobbiamo dire che, nonostante nella figura sia presente la Verità e il Verbo di Dio sia Gesù Cristo, rimane un processo dalla figura alla verità, dalla umanità alla divinità del Cristo; rimane, nella storia della Chiesa, qualcosa di simile alla storia di Israele. Pur nella diversità tra ombra e figura, la somiglianza tra le due diverse economie fonda una somiglianza del divenire interno di ciascuna di esse.

Nella storia di Israele, esiste una tensione tra la dimensione culturale e la dimensione profetica o, in altri termini, tra la dimensione istituzionale e quella personale. Trasformare questa differenza in contraddittorietà non ha fondamento: ma non si può negare che il divenire di Israele e il divenire della Parola di Dio in Israele procedono verso una costante interiorizzazione della conversione a Dio. La dimensione culturale non è mai dimenticata, ma la santità interiore è sempre maggiormente cercata. In questo senso il Battista è legittimamente la figura conclusiva della storia di Israele, il trapasso dal Vecchio al Nuovo Testamento. Nel Battista la dimensione culturale, non certo negata da lui di stirpe sacerdotale, annunciato al padre dinanzi al Santo del Tempio, è però pressoché tolta innanzi alla metanoia, alla conversione del cuore. La tensione di Israele è cristocentrica: il corpo e il sangue del Signore è il culto perfetto. In Gesù il filone

profetico riassorbe il filone culturale: Gesù fa propria una figura profetica come il Servo di Yahvé, del profeta Isaia, che è anche una figura eminentemente sacerdotale, sacerdos et hostia, sacerdote e vittima.

Nel Nuovo Testamento, la direzione è verso la pienezza escatologica, cioè verso la perfetta visione e possesso di Dio: l'inserimento nella verità, nell'alétheia, è data dallo Spirito Santo. Se il ruolo sacerdotale e redentore del Verbo Incarnato fonda il Nuovo Testamento e viene comunicato mediante la Parola e il Sacramento, il ruolo di compimento e di santificazione della persona è proprio dello Spirito Santo, ed è la perfezione dell'economia cristiana.

Il compimento dell'economia cristiana è dunque la manifestazione della Chiesa non come istituzione santa, ma come comunione dei santi: non solo cioè la santità dell'atto sacrificale del Cristo, ma la ripetizione di esso nella comunità che dal sacrificio di Cristo è nata. La Chiesa come Sposa è la manifestazione dello Spirito Santo, esprime la persona dello Spirito, che è lo Spirito di Cristo. In questo senso appaiono i carismi, a cominciare da quello di profezia: come il costante giudizio storico che segna la trasformazione dell'istituzione santa in comunione di santi. Come il Vecchio Testamento è teso verso la figura del Verbo Incarnato, Gesù Cristo, così il Nuovo è teso verso il compimento della Chiesa, essendo tale compimento la condizione dell'avvento del Regno. Vi è così nella economia figurale un divenire verso la Verità, verso la pienezza, che è dato dalla esperienza dello Spirito Santo che introduce nella totalità dell'alétheia. Lo Spirito Santo mostra la verità immanente nella figura, che è il fondamento del trapasso escatologico, in cui la figura è vista solo mediante e attraverso l'aletheia, nella pienezza (non usiamo il termine economia che indica ordine a qualcosa, là dove Dio è tutto in tutti).

Che differenza vi è tra una Chiesa che pone l'accento sull'opera di Cristo, e quindi sulla santità dell'istituzione e dei mezzi di grazia, e una Chiesa che pone l'accento sulla comunione dei santi? Nella prima l'elemento storico è ancora posto come tale. La Chiesa appare come portatrice di una funzione storica, appare cioè come istituzione sociale, e svolge la funzione della religione e dell'etica nei confronti della società. Nella seconda, l'elemento storico è invece incluso in quello escatologico, la Chiesa aiuta gli uomini a guardare la realtà dalla fine di essa.

Ciò comporta un radicale mutamento della condizione storica in se stessa: la fine della considerazione naturalistica della società ed il superamento della sufficienza della totalità storica. Perché sia possibile che la Chiesa si ponga come la comunione dei santi nella sua stessa presenza storica, occorre che l'umanità prenda coscienza di non essere né una parte della natura né di avere senso come totalità storica, cioè si apprenda come non avente sul piano immanente un senso, e di esistere perciò in riferimento a un significato, a una dimensione eterna, che è anche una dimensione a-venire.

L'escatologico non appare perciò sotto il segno della sanzione religiosa della morale e quindi come il complemento interiore della disciplina esteriore, ma come il senso dell'uomo. Un tale tipo di umanità è quella che può prendere il nome di Israele: è un modo di essere umano che ha colto sino in fondo la possibilità di essere altro da Dio e l'ha perciò consumata. In questo senso cioè, nella ricerca della verità a prezzo della perdita del Significato e nel ritrovamento del Significato proprio a causa dell'averlo perduto, sta ciò che Israele come tipo di umanità significa al presente. È questo singolare zelo che riporta Israele nella casa del Padre, dopo aver percorso, nel disegno di Dio, tutta la possibile fuga da esso. Israele diviene così il vero simboleggiato nella parabola del figliol prodigo: i ruoli si sono compiutamente rovesciati.

Ma Israele, che porta nella regione della lontananza il disegno del Padre, assume in questo disegno tutta la regione della lontananza. E la Chiesa è chiamata a riconoscere profeticamente la presenza del disegno di Dio nel mistero della lontananza da lui, a causa precisamente della presenza di Israele nella lontananza. La Chiesa non può dunque più comprendersi che in una identità di diversi, cioè: la presenza del Mistero della Misericordia è annunciato nella comunità della Buona Novella, la Chiesa, ed è consumato nella regione della lontananza in cui abita Israele.

Ancora una volta assistiamo a un visibile rovesciamento dei ruoli. All'inizio del Nuovo Testamento la buona novella è detta in Israele e si compie nei gentili: alla sua conclusione la buona novella si compie nella Chiesa che la dice e si realizza nella regione della lontananza. E' ciò che ha insegnato «nascostamente» alla Chiesa S. Teresa di Lisieux, profeta ecclesiale.

Tale identità del diverso, senza sopprimere la diversità né sminuire l'unità, è un compito profetico e kerigmatico a un tempo: è un giudizio sul rapporto tra il tempo e il Mistero di Dio (profezia) e al tempo stesso è un invito al riconoscimento: dello zelo di Dio di coloro che sono, a causa precisamente di ciò, nella lontananza; e del dono di Dio in coloro che sono, a causa precisamente di ciò, portatori della Buona Novella.

Il mutamento che nella Chiesa sta accadendo significa che essa passa da una mimesi dell'Israele del Vecchio Testamento a un « adattamento » al « tempo d'Israele » che conchiude la storia: cioè che in essa la dimensione della figura, in un processo che è simile e diverso a quello della economia dell'ombra, si avvicina alla pienezza della Verità, al Giorno del Signore.

Noi possiamo così comprendere come il travaglio ecclesiale e i «partiti ecclesiastici» (conservatori, moderati, progressisti) svolgano tutti un ruolo, anche se è difficile misurarlo in concreto. Profeticamente, noi possiamo scorgere come tutte le strade conducano « a quella Roma onde Cristo è romano », per citare la parola del grande maestro di bellezza e di sapienza che «mostrò quanto potea la lingua nostra». Ma il segreto della condizione profetica cui ogni

cristiano è invitato è l'abbandono di ogni identificazione storica. Anche questo è un insegnamento teresiano, nel celebre paragone con la leva: il punto fuori del mondo solleva il mondo.

Sappiamo, so quanto ciò è difficile: lo misuro nel corso stesso della mia vita ed esperienza, ormai abbastanza ampia perché io almeno possa trarne significanza ed insegnamento. La condizione profetica della Chiesa comporta la consumazione della Cristianità, del « mondo cattolico ». Senza negarne il significato ed il compito, nel passato, ma sapendo che è proprio del cristiano, come dice l'Apostolo, « correre innanzi », correre verso il Signore che viene, nella memoria e nella fedeltà a Gesù che è venuto.

GIANNI BAGET – BOZZO

I Carismi

«La Parola», ciclostilato a cura del nostro gruppo di Pegli, ha pubblicato nel suo ultimo numero (anno V, n. 5) alcune pagine sui carismi e la loro presenza e funzione nella Chiesa. Poiché per molti cristiani i carismi sono qualcosa di misterioso non solo nella sostanza, ma anche nel significato del termine, e la parola carisma viene spesso usata a sproposito, ne riportiamo il testo, tratto dal volume «Homo Dei», Roma, 1967.

I carismi considerati in se stessi sono delle missioni che il Signore affida ai giusti per l'evangelizzazione del mondo, così come è detto nel vangelo di S. Marco (16, 17-18). I carismi sono in se stessi dei miracoli, rappresentano cioè un esercizio dell'intelletto, della volontà e degli atti esteriori non corrispondente a ciò che è proprio della natura umana in generale, o della natura del determinato soggetto che ne è investito.

Essi sono dati non per il bene del soggetto che ne è portatore, ma per il bene degli altri. Infatti il carisma sottrae coloro a cui è diretto dal peso di circostanze che potrebbero impedirne o annullarne la fede: i carismi sono sempre ordinati alla virtù di fede, per promuoverla, generarla o conservarla. Quando l'esercizio della libertà della Chiesa è impedito, o quando i cattivi pastori non predicano il vangelo ai fedeli, allora i carismi vengono dati con maggiore intensità; vengono inoltre dati con particolare abbondanza nelle terre pagane a coloro che sono inviati a predicare. I carismi sono sempre presenti nella Chiesa, e anzi sono destinati a crescere in ragione delle maggiori impugnazioni, che soprattutto mediante i cattivi pastori e i falsi profeti verranno fatte alla fede man mano che si procede verso i tempi dell'Anticristo. Sappiamo, infatti, che l'Anticristo si innalzerà su tutto ciò che prende nome da Dio siederà nel tempio di Dio. La Chiesa supererà questa prova anche mediante la presenza dei carismi diffusa in ogni vero credente. I carismi sono molteplici. Essi in genere riguardano direttamente l'annuncio della fede, come la profezia, il dottorato, la fede stessa considerata come carisma, la conoscenza dei cuori, ecc. Possono riguardare anche le opere della fede, come la predicazione, la confutazione degli errori, la manifestazione di nuovi e più adatti modi di pregare e onorare Dio, la Vergine, i Santi; o anche straordinarie opere di carità, quando esse siano rese necessarie dalla preservazione della fede, opere di misericordia corporale ed altro.

All'ordine dei carismi appartiene anche il miracolo in senso stretto, cioè la produzione di uno straordinario mutamento della natura sensibile, oggettivamente verificabile. Anche se tutti i carismi sono miracoli, non sempre lo sono per quanto attiene alla loro verificabilità sensibile.

Essendo i carismi dati per la preservazione della fede, essi possono essere dati anche a uomini non giusti, o almeno non sul cammino della perfezione.

Tuttavia essi richiedono una vera fede e hanno tutti la capacità di edificare anche colui che li porta. Il portatore dei carismi non è però libero nel loro esercizio: egli non può contrastarli. La fedeltà al carisma spinge verso la vocazione alla perfetta carità, ma si tratta di due cose diverse. Il carisma è come un impossessamento delle facoltà del singolo da parte dello Spirito Santo che le usa come molteplici strumenti della sua azione. Diverso è dunque il rapporto che lo spirito umano ha con lo Spirito Santo nel dono e nel carisma. Nel dono si ha una relazione di unione con lo Spirito Santo intima, invisibile e spesso insensibile agli altri, a meno che gli altri non abbiano quella disposizione alle cose divine che fa riconoscere Dio ovunque si trova. Chi porta un carisma invece è come posseduto dallo Spirito non nella misteriosa unione intrinseca e sostanziale del dono, ma in un modo come estrinseco e violento.

Chi porta un carisma è segnato da Dio innanzi agli occhi degli uomini, ma non per questo è un santo. Per questo S. Paolo (1 Cor. 12, 28 – 13,13) esorta ad amare i carismi perché sono per il bene dei fratelli, ma esorta ad amare sopra di essi la carità che è la loro ragion d'essere. Chi ha la carità è una sola cosa con lo Spirito Santo.

«Vi saluta la Chiesa che è in Babilonia » è il bollettino della « Società dello Spirito Santo e di Maria Regina del mondo ».

Direttore: Matteo Leonardi - Redazione: Gianni Baget-Bozzo, Oddo Bucci, Claudio Leonardi, Ulisse Malagoli, Giuseppe Rigotti, Sandro Strozzi.

Tutti coloro che vogliono intervenire sugli argomenti trattati possono indirizzare alla Redazione presso l'indirizzo del direttore, viale dei Colli, 16, 38068 Rovereto (Trento).

Finito di stampare il 22 luglio 1976 nella Tipoffset Moschini – Rovereto (Tn)