

LA CHIESA CHE E' IN BABILONIA

(1 Pietro 5. 13)

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

(agraphon del Signore)

«Non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura».

(Eb. 13, 14)

Due concetti sono qui racchiusi, due concetti che, per il cristiano, diventano un'unica esperienza di vita. Il primo ci parla della continua trascendenza di ogni orizzonte umano; conquistata una meta, una nuova rispunta a testimoniare l'inappagato anelito dell'anima umana. E' questo un modo, solo umano, di creare tra sé e le cose del mondo un distacco non perché si sia vinto un attaccamento ad esse ma perché si è avvertito il loro limite; se è vero che nulla di umano è estraneo all'uomo, nulla di umano però lo sazia. Più spesso capita invece che l'uomo cessi di ascoltare, di seguire l'inclinazione della sua anima o scambi questa spinta appena percettibile, per una fantasia giovanile destinata a non convivere con il tempo dell'esperienza e della maturità. Allora, si dà alla ricerca come di un luogo sicuro che assume proprio la forma di una città; ma, per la sua stabilità, la città deve essere così fortificata da risultare inespugnabile. Gli onori, la ricchezza, il potere sono le armi poste a difesa della città e l'uomo vi si rifugia, certo di poter così parare i colpi a sorpresa della vita.

Ma il tempo corre così veloce che queste medesime apparecchiature di difesa non sono più in onore tra gli uomini; ciò che ieri difendeva dal rischio, oggi espone più direttamente ad esso. Perciò occorre che la ricchezza sia dissimulata, che il potere passi per servizio, che agli onori si mostri riluttanza. Alle armi classiche di difesa della città, se ne deve aggiungere così una nuova, l'ipocrisia. Ma, a questo punto, può essere che la città rimanga stabile, che possa evitare il crollo? Diremmo proprio di no; il divenire di ogni cosa, così nella vita individuale che in quella collettiva, rappresenta la continua sconfitta della città stabile.

Ma l'uomo sembra non avvedersene e corre di nuovo a riparare la diga o a costruirne di nuove, ma il suo gesto è ogni volta accompagnato da un senso più acuto di disperazione. Tutto questo, forse, è difficile coglierlo nel corso di una singola vita umana, ma lo è più

facilmente nell'incessante scorrere delle generazioni. Ecco, crediamo che oggi, almeno una cosa appaia chiara.

Non si esce dalla crisi di sconforto, dal nichilismo collettivo se non risorge nell'uomo la speranza, se il futuro non torna ad essere il centro della sua vita. Senza una rinnovata pratica della virtù che spinge ad andare, ad andare sempre, non ci si cava fuori dalla crisi della città stabile, dalla crisi dell'autosufficienza umana. L'uomo torna a guardare in alto, e questo ci induce a pensare alla possibilità di nuove conversioni ed al rinnovamento di quelle decadute per abitudine. Con speranza diciamo che dopo un tempo di atei e di cristiani tiepidi è per venire un tempo nuovo di amici di Dio e di profeti. Così siamo introdotti al secondo aspetto, questo sì tipicamente cristiano, della frase dell'Apostolo. Ci chiediamo: perché il cristiano è in grado, di vincere sempre la tentazione della città stabile, la tentazione di crearsi una garanzia terrena o di aspirarvi o di legarsi ad essa, se esiste? La risposta sta in questo che il cristiano, unito a Dio, vive nel bene, al di là della spaccatura e del contrasto tra il bene ed il male; egli vive unito alla pace della vita divina. Dio lo porta lentamente in una posizione più alta in cui gli giunge attutito, come lontano, il rumore di quella battaglia; il suo sforzo, se così si può chiamare, non è ora più quello di combattere il male scegliendo ogni volta il bene ma di crescere nel bene, di lasciare che la vita divina lo posseda sempre più profondamente. E' questo il titolo di appartenenza alla città futura che libera dalla tentazione della città stabile; esso fonda, infatti, il carattere di pellegrino che il cristiano ha impresso e che si manifesta appunto come distacco dal mondo. Ma questo distacco non si risolve in solitudine, foss'anche la solitudine che basta a sé stessa dell'uomo che aspira a vivere unito a Dio.

Il distacco è qui invece la condizione di una presenza a pieno titolo nella realtà pubblica delle vicende umane; la vita umana - divina non separa dagli uomini, non allontana dai problemi del tempo; la fedeltà a Dio comporta la fedeltà alla Sua presenza provvidenziale nella storia. Dobbiamo farci segni del Suo concreto agire. Facciamo così nostra l'invocazione del poeta: «Che l'eterno non manchi di temporale / che lo spirituale non manchi del carnale / ...Che l'infinitamente più non manchi dell'infinitamente meno / che l'infinitamente tutto non manchi dell'infinitamente nulla». (Péguy - Il portico del mistero della seconda virtù» p. 67)».

Città di Dio, città dell'uomo

In questa comunicazione, per «città di Dio» si intende, in primo luogo, la Gerusalemme celeste, mentre dicendo «città dell'uomo» si vuole indicare questo mondo. Ciò non significa che questo mondo non sia anche la «città di Dio» ed il mondo al di là del tempo non sia anche la «città dell'uomo»; significa solo che, mentre nella «città di Dio», il termine immediato è Dio, nella «città dell'uomo» il termine immediato è l'uomo. Qui non vediamo il Signore ma solo gli uomini; là vedremo il Signore ed in Lui tutti gli uomini. La «città di Dio» è il luogo in cui tutto ciò che è conosciuto, è conosciuto in Dio; la «città dell'uomo» è quella in cui Dio stesso è conosciuto mediante l'uomo. Con questa relazione, obbediamo all'invito dell'Apostolo: «alzate le vostre teste, la liberazione è vicina».

1. - La «città di Dio» come continuazione della «città dell'uomo»

Che cosa possiamo dire della «città di Dio»? A questo proposito ci viene in soccorso la «città dell'uomo»; essa ci presta il suo linguaggio perché la «città di Dio» è un suo infinito prolungamento e quindi, per dir così, è guardandoci attorno che possiamo trovare il filo rosso che ci conduce nella «città di Dio». Sappiamo che è proprio del Nuovo Testamento parlare delle cose di Dio con termini tratti dalla realtà della vita quotidiana. Così l'immagine con cui Gesù descrive la «città di Dio» è quella del convito, del banchetto. Questa è un'antica esperienza dell'uomo. Essa significa sperimentare il mondo come nutrimento e quindi una dimensione amica della terra; significa anche sperimentare l'amicizia dell'uomo per l'uomo. Il convito è un atto di convivenza, è la perfetta immagine dello stare insieme. Infine, nel linguaggio mitico, il convito è un rito, un atto religioso: la comunione con il mondo è stata sentita quale comunione con il divino, quale cuore della sacralità. Questo linguaggio religioso lo si trova anche nel Vecchio Testamento. Anche qui il banchetto presenta lo stesso significato; basta pensare al Genesi, all'Esodo in cui il banchetto conserva questo significato sacro. Ebbene, questo atto che riassume tutta la simbolica umana, viene caricato ora della densità escatologica, diviene l'espressione prima della continuità tra la «città dell'uomo» e la «città di Dio». Sicché, in realtà, il banchetto ci dice che, prolungando ciò che è proprio dell'esperienza del vivere quotidiano, possiamo capire che cosa significa vivere nella «città di Dio»; in sostanza, è prolungando ciò che è proprio del tempo che noi incontriamo il tempo eterno.

Se possiamo comprendere l'Eucarestia e con ciò la realtà che supera il sacro nell'escatologico, dobbiamo intenderla appunto come luogo della continuità tra tutta la storia umana e l'escatologia. L'Eucarestia infatti è un banchetto e come tale comunica sia

con l'ultimo giorno sia con tutto ciò che ha preceduto il Vangelo, vuoi in Israele che fuori Israele. In un certo senso il banchetto eucaristico è la cosa più antica, più classica e dall'altro lato la cosa più singolare e nuova; è il banchetto sacro che acquista significato di rapporto col Signore di gloria e quindi si muta in banchetto escatologico. Tutta la storia umana è espressa nella gioia e nella sacralità del convito, nella sua doppia forma di partecipazione a tutto l'umano e a tutto il significato sacro. Ebbene questa storia comune degli uomini diviene ora la «domus Dei» e la «porta coeli». Ciò è espresso nella mistica del convito dell'Apocalisse: «Io sto alla porta e busso; se qualcuno intende la mia voce entrerà da lui per cenare, io presso di lui e lui presso di me». Quindi anche la stessa Apocalisse descrive in fondo la continuità tra la storia del mondo e la storia di Dio come legata al tema del banchetto. Ma qui si presenta anche un tema che è fondamentale, sia all'inizio che alla fine della Sacra Scrittura: il tema dell'albero della vita. Si potrebbe seguire il tema dell'albero della vita in tutta la Sacra Scrittura, tuttavia un dato è certo; esso appare soprattutto nel Genesi e nell'Apocalisse. «Al vincitore, farò mangiare dell'albero della vita, posto nel Paradiso di Dio» (Ap. 2, 7) ed anche «colui che oserà togliere qualcosa dalle parole di questo libro profetico, Dio toglierà la sua parte dall'albero della vita e dalla città santa descritti in questo libro» (Ap. 22, 19). Si noti che l'albero della vita è descritto nell'Apocalisse con colori che ricordano questo mondo; «le foglie degli alberi servono a guarire i pagani» (Ap. 22, 2). Ora il tema dell'albero ha un riferimento al tema del sacrificio. Nell'Eden, l'albero della vita indica il rapporto con Dio: ma Caino ed Abele offrono sacrifici; Abele offre sacrifici cruenti di animali mentre Caino offre sacrifici incruenti dei frutti del suolo. Il tema dell'albero della vita indica, dunque, nella «città di Dio», la pienezza; ma questa pienezza ha il segno della storia sanguinosa del peccato, è il sacrificio del nuovo albero della vita, la Croce di Cristo. Essa si manifesta tuttavia con i segni della pianta, il pane ed il vino, ad indicare che il sacrificio incruento nasce da quello cruento, che la vittoria sulla morte ed il ritorno al Paradiso è il frutto della Croce redentrice.

Che cosa tende a dirci, dunque, tutta questa realtà simbolica? Che il sacrificio cruento ed il convito incruento sono la medesima cosa. La presenza di Cristo vittima nell'Eucarestia indica che la perfetta vita è la conseguenza dell'assoluta morte, quella patita dal Figlio di Dio. Abbiamo così la perfetta continuità tra la storia e la escatologia nella Eucarestia. Tutto ciò che è storico è qui presente ed, al tempo stesso, è presente l'escatologia. In questo sta il mistero dell'Eucarestia, che non è rappresentabile come un mero simbolo; se lo fosse, perderemmo quel senso della Eucarestia che la Chiesa ha difeso gelosamente con dei tabù linguistici come la presenza reale «ad modum sub-stantiae», con la

transustanziazione o con il culto liturgico dell'adorazione. La Chiesa ha sempre rifiutato la soluzione ovvia per parlare di Eucarestia, quella simbolica. Questo è molto importante perché indica che, tutto ciò che riguarda, nel Vangelo stesso, la continuità tra questo e l'altro mondo, non è mero simbolo, metafora, è certamente qualche cosa di più. Così come nel convito che diviene convito eucaristico abita il Signore della Gloria e l'uomo è portato oltre il tempo, nel medesimo modo, tutto ciò che viene vissuto in questo mondo si continua al di là del tempo, così come si continua al di là del tempo la presenza di Cristo nell'Eucarestia e quindi la relazione eucaristica del Cristo con noi.

L'Eucarestia è la forma della vita cristiana, non esprime un rapporto eccezionale ma è, per dir così, la forma di tutti i rapporti: questo è il punto di continuità tra la «città di Dio» e la «città dell'uomo». Ciò che importa sottolineare è che la «città di Dio» è la continuazione semplice, oltre il nostro tempo, della «città dell'uomo»; tra la «città dell'uomo» e la «città di Dio» non c'è la mediazione del nulla e questo sarebbe se l'Eucarestia fosse simbolo o metafora, perché vi è uno scarto tra il simbolo e la cosa simboleggiata. Invece qui vi è la continuità, perché vi è in sostanza il divino, è presente il Signore della gloria. In questo senso si può parlare della «città di Dio» perché essa è la stessa cosa della «città dell'uomo» è una realtà incastrata sull'altra. Questo, del resto, appare subito dall'inizio del Vangelo. In Cristo si fa presente La «città di Dio», si manifesta la continuità tra La Sua umanità, la Sua carne, ed il Regno; ed è a questa continuità che sono invitati coloro che accettano il Regno, alla continuità tra la loro esperienza e l'altra riva, appunto, la «città di Dio». La presenza reale nell'Eucarestia indica, dunque, la continuità tra il convito terrestre e quello celeste.

Sottolineiamo abitualmente più la presenza del celeste sul terrestre (Gesù è qui sotto la specie del pane e del vino) ma meno il contrario, cioè la presenza del terrestre nel celeste. Infatti il primo movimento va da Dio all'uomo ed ha perciò l'uomo quale termine, il secondo movimento va dall'uomo a Dio ed ha per termine Dio. In sostanza, non solo l'unione con Dio è nel convito ma il convito è l'unione con Dio; quindi quello che qui sperimentiamo e facciamo è in realtà la stessa cosa di quello che faremo e saremo nell'altra riva, al di là del tempo. Nella Eucarestia apprendiamo non solo qualcosa sulla presenza della «città di Dio» nella «città dell'uomo», della escatologia nel tempo ma anche sulla presenza del tempo nella escatologia. Apprendiamo cioè la continuità che unisce le due città. Proprio perché la presenza reale avviene in un banchetto, un banchetto che avviene nella «città di Dio».

La terra è dunque il punto di partenza mediante cui possiamo comprendere il cielo, l'universo storico è il termine di cui l'universo escatologico è il principio e viceversa. La

vita cristiana consiste nel vivere la continuità tra la terra e il cielo, nel pensare l'esperienza terrena come comunicante con il celeste e l'esperienza celeste come comunicante con la terrena. Nella Eucarestia il convito celeste ed il convito terrestre si uniscono nel medesimo oggetto, il Dio incarnato e glorificato, il Signore della gloria, diviene il punto di unione tra ciò che è al di qua e al di là del velo del tempo e dello spazio cosmici. Vorrei ancora sottolineare questa conclusione perché, in realtà, noi non possiamo vivere senza la «fantasia» della «città di Dio». E' vero che siamo abituati ad una cultura demitizzante che, peraltro, ha il suo valore, tuttavia l'uomo non può vivere senza il linguaggio del mito e ancor meno separato dal linguaggio escatologico. L'uomo non può rinunciare a pensare l'al di là della morte perché altrimenti perderebbe la sua profonda inclinazione d'uomo a vincere la morte.

Solo la parola cristiana annuncia che la morte è vinta ed è vinta esattamente perché l'eterno è già al di qua della morte. Perciò solo certa banalità ecclesiastica può chiamare straordinario e, dunque combatterlo, tutto quel mondo dell'apparizione e della visione che testimonia della continuità tra questo e l'altro mondo, di una comunicazione mai interrotta. Quel che si fa passare per straordinario è, in realtà, l'essenziale della realtà ecclesiale perché appunto il cristiano si attende di trovare, nel momento in cui entra nell'altro mondo, non il nulla eterno o lo svenimento nel divino ma propriamente la vita pienificata. Questo è essenziale in tutta la concezione biblica che vede esattamente, a differenza di quella mitica, non il trasferimento del singolo nello spazio divino ma l'ingresso di Dio nello spazio terreno. Ed è questa differenza essenziale che è importante per capire, per togliere la sacralizzazione della vita, per indicare che tutta la realtà storica secolare è una realtà che ha un rapporto, che comunica col divino. Perciò, ripeto, l'Eucarestia è una forma attorno a cui tutto ruota; ogni atto è, allo stesso modo dell'Eucarestia, una comunicazione col Regno, ogni atto umano sta alla presenza di Dio.

Per questo, come giustamente diceva Maritain, bisogna pensare che abitualmente un cristiano vada in Paradiso. Occorre superare il grosso limite, quello per cui all'interno della fede ha trovato posto l'idea del lutto propria del mondo mitico, una concezione della morte come privazione di tutto; qui il culto eucaristico diventa strumentale al defunto, significa intervento, placazione, assistenza al defunto. La religione dei morti prende quasi il sopravvento sulla fede cristiana; questo processo però si è come arrestato dopo il Concilio anche se sopravvive il lutto che non è un fatto cristiano ma, in fondo, pagano. Un cristiano, invece, deve pensare che il giorno della morte è il giorno della gioia; ma di questo ancora non siamo capaci non tanto perché ciò non corrisponde ai sentimenti,

quanto perché conserviamo radicato il linguaggio del mito (anche senza le sue motivazioni), il peso della cultura mitica che ci fa prigionieri del culto dei morti.

2. - La carità divina e la carità fraterna

Qual è il termine comune che unifica terra e cielo, la «città di Dio» e la «città dell'uomo»? La fede non ha dubbi nel riconoscerlo; è la carità divina che diventa carità fraterna. Dio ha tanto amato il mondo da donare per lui il suo Figlio unigenito. Questo è uno dei modi per indicare le verità fondamentali della fede, quelle che unificano tutte le altre. L'amore di Dio fascia e contiene tutte le cose; il tempo e l'eschaton sono momenti della carità divina.

Il termine unificante di eternità e di tempo, di «città di Dio» e di «città dell'uomo», è la carità divina stessa. Quando noi ci associamo al movimento della carità divina e la trasformiamo in carità fraterna, quando ci facciamo l'altro come Dio si è fatto uomo, così siamo in quella unità divina che è oltre il tempo ed oltre l'eschaton; è la divinità di Dio in cui ci muoviamo, siamo ed amiamo. Nella divinità di Dio il cristiano sta oltre la distinzione delle due città. Le due città sono due condizioni del cristiano, ma la sostanza di ambedue è la carità divina divenuta carità fraterna. La carità è oltre il tempo e l'eschaton, oltre la distinzione tra la «città di Dio» e la «città dell'uomo» perché è Dio stesso. Per questo l'atto di carità, compiuto sulla terra, appartiene alle divinità di Dio, è la divinizzazione in atto. La divinità di Dio è ciò che fonda l'unità della «città di Dio» e della «città dell'uomo» e fa sì che il vincolo dell'una con l'altra sia un vincolo di continuità: la continuità della carità divina divenuta carità fraterna, dunque pienezza all'amore umano.

L'Eucarestia esprime la continuità della «città di Dio» e della «città dell'uomo» perché esprime la carità divina divenuta carità fraterna; il diventare appunto cibo mostra che la carità divina si è fatta altro da sé fino all'estremo; fino a diventare cosa per l'uomo. Così ricevere l'Eucarestia vuol dire, in un certo senso, volere che il gesto di Dio continui in noi, nella nostra carità fraterna. Che cosa significa l'unità della carità divina e della carità fraterna, nella nostra esperienza quotidiana? E' la carità fraterna che ci illumina perché è, a un tempo, oggetto della nostra esperienza immediata e la realtà della carità divina in atto. Più profondamente entriamo nella carità fraterna, più profondamente entriamo nella carità divina. E la ragione è che è la carità divina che si manifesta in noi come carità fraterna. E' Dio stesso che si dona, nella sua carità ai nostri cuori e diviene in noi carità fraterna, sicché in fondo, la carità fraterna è, a un tempo, nostro gesto ed il gesto di Dio in noi. E' Dio che si continua e noi siamo il Dio continuato.

Allora la carità fraterna è l'essenza stessa della nostra divinizzazione mentre è, al tempo stesso, l'umanità del nostro essere umani. Ci appare veramente in che senso l'uomo, nella carità, è immagine di Dio. L'umanità dell'uomo fondamentalemente consiste nel rappresentare la continuazione della volontà di Dio, quindi l'umanità, in questo senso, è la divinità continuata. Ma perché esista un approfondimento di questi temi, ben oltre il punto cui è giunta la teologia legata all'istruzione del culto e non invece a quella dell'esperienza di Dio, occorre che ci sia una qualità, nei cristiani, che lo desideri. Ma se dovessimo dire che cosa è la carità fraterna, se dovessimo sottoporre all'analisi della ragione il semplice movimento della carità divina in noi, certo l'esposizione sarebbe meno semplice. Tuttavia abbiamo questo compito semplificato dal modello cui ci riferiamo cioè Cristo. Noi dobbiamo essere guidati a comprendere il volto della carità divina nella carità fraterna, perché la carità è una e semplice, noi siamo composti e plurimi. Noi possiamo vagabondare per sentieri interrotti. Per questo è stata stabilita per noi la legge evangelica, cioè il Cristo come nostro modello.

La carità divina è in noi carità fraterna secondo la realtà totale del Cristo: il Cristo, che è la nostra sostanza, è anche la nostra vita. Ciò significa che non può esistere una struttura etica e pratica del cristianesimo che normatizzi in comportamenti quello che è la carità divina vissuta come carità fraterna; infatti, benché sia l'essenza dell'umanità e, come tale, sia ciò che a noi è più spontaneo, tuttavia, in questo mondo, siamo separati dalla conoscenza della nostra essenza, l'afferriamo solo nelle cose. Ma capire e descrivere la carità fraterna dai comportamenti nelle cose, ci porterebbe facilmente all'errore. Molte cose sono dette e fatte in nome della carità fraterna che non sono tali perché non possiamo razionalizzare la carità fraterna come non possiamo razionalizzare l'essenza umana. In realtà, noi sappiamo che l'uomo è carità perché è Dio che l'ha rivelato; non potremmo però dirlo da noi soli. Questo è il dramma dell'uomo: essere separato dalla sua essenza, vivere in questa condizione di separato da ciò che egli è veramente. A causa di questo, qualunque sistema razionale che voglia includere il semplice movimento della carità divina che diviene carità fraterna, adeguarlo a sé, rappresenta indubbiamente un sentiero interrotto. Ripeto allora che, unico modello è il Cristo. Cristo è l'unione del divino e dell'umano, è il punto in cui l'unione e la compenetrazione delle due nature avviene in perfezione. Ogni istruzione di Cristo è la nostra istruzione; secondo la bella espressione agostiniana: «ogni azione di Cristo è azione nostra».

3. - L'Israele carnale

In questo spirito guardiamo il Vangelo, apriamo il libro che ci parla del Signore. Oggi noi sappiamo, più di ogni generazione cristiana, dopo quelle apostoliche, o immediatamente sub apostoliche, quale fu il tempo storico di Gesù. Siamo più contemporanei di Gesù di qualunque altra generazione da quando la Chiesa divenne, in prevalenza, la Chiesa dei Gentili. Possiamo comprendere qualcosa di più della Chiesa, più dei sadducei, dei farisei, degli esseni, degli zeloti; ora l'Israele «carnale» si innalza davanti a noi in quella che possiamo dire la sua statura spirituale. Ora abbiamo innanzi il limite di una lettura scipita del Vangelo che intende i sadducei, i farisei, gli zeloti come figure ridicole e assurde, categorie astratte e negative. Questa posizione scipita non rende conto della realtà spirituale che fu dei sadducei, dei farisei degli zeloti e, in una parola, dell'Israele che non credette a Gesù; non rende conto del carattere drammatico di lotta spirituale che hanno le parole del Signore nei confronti dei suoi avversari. Queste parole non sono una descrizione di comportamenti, sono la rivelazione del cuore del Signore che guarda il cuore di chi gli sta di fronte. Ed ora sappiamo che l'ipocrisia attribuita dal Signore ai farisei non dice tutto sulla realtà del fariseismo ai tempi del Signore. Esso è un grido di conoscenza del cuore e di lotta spirituale. Il fariseismo era una forza culturale e morale di prim'ordine, quella che fece sopravvivere Israele. L'ipocrisia non era a livello volgare e banale, come noi l'intendiamo. Era una ipocrisia a livello fortemente etico, una ipocrisia innanzi al mistero della carità divina.

Ma cosa sarebbe della tranquilla banalità del nostro vivere ecclesiastico se dovesse essere paragonata all'ipocrisia dei farisei, al modo in cui i farisei emergono dalla loro testimonianza, o dalle testimonianze che li riguardano? Ma infine l'effetto peggiore è che noi dimentichiamo la ragione per cui il Vangelo ci parla dell'Israele che non credette, della statura spirituale degli avversari di Gesù, delle profonde ragioni che essi ebbero di rifiutarlo. Il Vangelo non ci parla degli scribi e dei farisei per istruirci storicamente sulla condizione culturale di Israele nel primo secolo. Ce ne parla perché, anche al nuovo Israele, può accadere la stessa cosa. Il timore che si ripeta, nel comportamento dei cristiani il dramma di Israele innanzi al Cristo, è presente nel Nuovo Testamento. Proprio di questo gli autori del Nuovo Testamento sono coscienti; essi vogliono continuamente separare la differenza cristiana dal modo d'essere ebraico, ben sapendo che esso è una continua possibilità. Se noi manchiamo d'intendere che la possibilità, indicata dai vari gruppi dell'Israele incredulo, è aperta anche ai cristiani e che, appunto per questo, il Signore ce ne parla, allora perdiamo la chiave di lettura del Vangelo.

Il cristiano deve porsi nel Vangelo dalla parte del Cristo, ma umilmente innanzi a lui come peccatore; se il pubblicano è il suo modello, lo è perché il fariseo è la sua possibilità. Ma di questa possibilità il cristiano si deve ben rendere conto. Questa possibilità storica, non è un genus morale astratto, non è una fattispecie etica. Fariseo non è colui che dice una cosa e ne fa un'altra, ma colui che rende terrestre la parola di Dio e se ne impossessa. Il fariseo è un soggetto storico talmente universale come possibilità da essere appunto facilmente ripetibile. Ricordiamo un punto della predicazione del Battista che apostrofa i farisei ancor più duramente di Gesù. Nella sua predicazione, egli invita a non dire di essere figli di Abramo, a non cercare nella carne e nel sangue la sicurezza innanzi a Dio perché Dio può trarre i figli di Abramo anche dalle pietre. Gesù sviluppa poi questo tema parlando della vocazione dei Gentili. Ma ciò che si vuole colpire nel fariseo carnale è la sicurezza che deriva dall'essere scelti da Dio, l'orgoglio di questa sicurezza, l'impegno umano che la corona. La fedeltà, la severità, il rigore, la precisione, lo zelo, tutti questi valori umani l'Israele carnale dei tempi di Gesù li viveva ad alto livello. Non fu a un Israele banalizzato, quello che forse avevano di fronte, ancora in parte, i primi profeti ma ad un Israele che aveva maturato l'esperienza dell'esilio, che sentiva la sua dignità israelitica, quello a cui si sono rivolti il Battista e Gesù.

Il popolo di Dio cercava fortemente di vivere nonostante l'occupazione romana, cercava di vivere la sua dignità; qui la parola di Dio era diventata un grandissimo mezzo di identificazione storica. Così che quando il Battista e Gesù parlano ai farisei, non criticano degli individui sul piano della negatività morale, ma sul piano del loro rapporto con la immediatezza divina; è innanzi a Dio che emerge il contrasto, la negatività della loro sicurezza. E Gesù rivolgendosi al singolo: «Tu vieni e seguimi», scioglie la comunità, toglie le basi alla potenza comunitaria di Israele. Proprio nel «tu» sta lo scandalo in cui si rompe il rapporto. Si tratta di una rottura ad alto livello, una rottura con una pienezza religiosa, etica, politica unita profondamente attorno al nome di Dio. Questo è, in fondo, uno dei punti più drammatici del Vangelo e qui possiamo comprendere la grandezza dell'Israele carnale, L'Israele carnale sta innanzi a Gesù come tutto ciò che è grande nell'uomo, in quanto uomo. E' un grande popolo, certamente la più alta maturità spirituale del tempo, l'unico popolo che rimane in piedi innanzi a Roma nell'ora del trionfo, nell'ora di Augusto e di Tiberio; questo popolo sta innanzi a Gesù in nome di tutti quei valori che lo fanno un popolo, mentre Gesù tende a sciogliere il popolo, ad annullarlo, a parlare ai singoli e a porli non in rapporto al popolo, alle istituzioni, ma di fronte a Dio.

4 - La centralità dell'istituzione ecclesiastica

Ebbene anche noi ci troviamo in situazioni simili. Vi è, infatti, un modo di intendere l'infallibilità e la indefettibilità della Chiesa che ricorda molto la sicurezza dei farisei che andavano a farsi battezzare da Giovanni. C'è come una possibilità farisea maturata nella nostra realtà ecclesiastica; essa consiste nella sicurezza istituzionale e nel presumere che in questa sicurezza stia appunto l'appartenenza al Regno. Ma dire che la conformità ecclesiale sia propriamente la condizione dell'ingresso nel Regno significa, in primo luogo, introdurre un elemento che spezza la continuità di cui prima ho parlato.

Nella carità divina che diviene carità fraterna, il singolo segue il Signore, la «città di Dio» appare come immediatamente presente nella «città dell'uomo»; proprio questa continuità si interrompe quando ritorna il volto della sacra istituzione che avvolge la vita con le sue norme, con il suo diritto, con la sua teologia, con la sua gerarchia. Nel momento in cui l'istituzione si pone al centro della vita cristiana, cade la continuità. Eppure dovremmo guardare i segni dei tempi. Quando sentiamo nominare il Cremlino, dimentichiamo che esso era sorto come una chiesa dedicata a un «juredivi», a un folle per Dio. Essa è ora la sede del potere sovietico. Chi ha detto che la medesima sorte non possa toccare a S. Pietro in Roma? Sembra che la promessa fatta a Pietro comporti la perenne stabilità di S. Pietro a Roma, che la resurrezione del Signore, che non impedì che la Palestina divenisse terra d'Islam e che la santa Russia divenisse l'Unione Sovietica, abbia il suo spazio privilegiato sul colle che vide il martirio di Pietro. Ma chi può pensare, sulla base della Scrittura, ad un tale improbabile spazio sacro, chi non vede che si tratta di una leggenda romana, il mito sacro di una «ieroburocrazia» (= burocrazia - sacra)? Si attribuisce sia a Don Bosco che a Pio XI la profezia di cosacchi a Roma. Ora la profezia ha, persino per noi, più dettagli storici, è resa più intellegibile. Ma in realtà, anche per noi, sembra esistere come il mito di uno spazio sacro, intoccabile, che appartiene a quelle illusioni confortevoli che mirano a trovare un punto terrestre che sia, per dir così, il centro del mondo, il punto di comunicazione con il sacro. Così come ogni città antica cercava un punto fondante che fosse in comunicazione con il centro dei cieli e della terra per inserirsi in uno spazio divino, questo stesso ricordo mitico, il desiderio dello spazio sacro, vive sullo stesso mito romano; esso ora decade tuttavia rimane sempre come mito laterale nella vita ecclesiale. Sicuramente niente cancellerà l'eucarestia e niente cancellerà il Vangelo; ma un modo storico della Chiesa può essere cancellato ed anzi possiamo dire che lo sarà. Più la storia cresce, più Cristo rimane: più i tempi corrono, più il Vangelo appare la luce del mondo. Il mondo ha abbandonato le parole della speranza; la sapienza annuncia la disperazione e la potenza annuncia sé stessa sine glossa.

Se noi guardiamo la Chiesa oggi, noi riconosciamo in essa, come in ogni tempo, il Vangelo; nella Chiesa, in ogni tempo, il Signore sta innanzi all'Israele carnale. Che cos'è la Chiesa, in fondo, se non il Signore che si pone di fronte all'Israele carnale? Credo sia questo il modo sicuro e cristiano per intendere la Chiesa, per intenderla non carnalmente. La situazione del cristiano nel mondo ha Gesù, nei Vangeli, come modello. Chi è Gesù nei Vangeli? Gesù nei Vangeli è l'immediatezza di Dio. Il Regno di Dio è giunto, perché Egli, che lo annuncia, lo rende presente: per questo la sua prima parola indica la continuità tra la terra e il cielo.

In Matteo, la prima parola di Gesù sono le beatitudini. Esse riguardano questo tempo e questo mondo, ma, al tempo stesso, hanno la loro conclusione nel Regno. In questo primo messaggio, dunque, appare la continuità in modo radicale.

E non abbiamo altro modo di stare con Gesù se non stando nell'immediatezza di Dio cioè innanzi alle beatitudini, riconoscendoci nella speranza che è nelle beatitudini, beati, in definitiva, beati ora per l'evento del Regno. Quindi è questa la condizione comune del cristiano, povero di spirito, mite, avente fame e sete della giustizia di Dio; il cristiano non è colui che è giusto per conto proprio. Ma poiché la causa delle beatitudini è già nel Regno, per questo il suo effetto è già sulla terra; ciò indica una continuità radicale. Questo mi sembra il modo in cui il cristiano deve stare nel Vangelo. Si è poi creata la figura del monaco, del religioso, della suora come figure che sole vivevano storicamente la parola del Regno; ed anche qui ciò che è stato costituito come una cosa, come un voto, come una legge è diventato stato di perfezione; è nato lo stato di perfezione come categoria giuridica. Il voto è diventato l'essenza della perfezione e la perfezione della formalizzazione giuridica. Un religioso è colui che è canonicamente tale. Ma le beatitudini non sono possedibili il diritto non ha con esse alcun rapporto; invece il voto, la condizione del religioso è qualche cosa di afferrabile e come tale diviene umanamente possedibile. Ecco, proprio nella vita religiosa, nella sua struttura, torna l'elemento farisaico, il fatto di poter definire un luogo sicuro, una realtà in cui ci si senta sicuri di ciò che si è. La vita di sequela del Cristo è stata così realizzata, nel senso di essere diventata res afferrabile da una categoria giuridica e separata dalla sua effettività, dalla sua autenticità. Anche qui, come nei farisei, si è creato un codice per separati; fariseo vuol dire, infatti, separato cioè colui che osserva certe leggi particolari, diverse dagli altri. Se si fosse saputo qualcosa di più sui farisei, forse sarebbe valso a difenderci dal voler afferrare la peculiarità della vita cristiana, dal voler creare una condizione rassicurante per il Regno. Per questo la vita religiosa è in crisi, io credo, in crisi mortale. Alla immediatezza del rapporto con Dio si è sostituita l'esteriorità del rapporto ecclesiastico.

Cattolico ha voluto significare colui che obbedisce alla legittima autorità della Chiesa e questo aspetto della vita comunionale e comunitaria del cristiano si è irrigidito in una centralità primaria della istituzione e, sulla messa da lato della interiorità e della autenticità come dimensioni costitutive concrete della ecclesialità. Il giuridico ha avuto il primato sull'ontologico. Si è così puntualmente ripercorsa la traiettoria di Israele.

La Chiesa allora si regge sulle categorie di una perfezione astratta, l'infallibilità e l'indefettibilità. Queste categorie spirituali divengono l'astratto attributo della istituzione. Le parole di Paolo «spiritualis omnia judicat et a nemine judicatur» divengono l'assunzione centrale del diritto canonico: la prima sede non è giudicata da nessuno. La differenza è enorme. Le parole di Paolo dicono che lo spirituale non può essere giudicato perché in lui opera lo Spirito Santo ed è lo Spirito Santo che giudica il mondo.

Siamo in una realtà puramente escatologica perché lo Spirito Santo è Colui che anima in noi l'immagine di Dio e ci rende divini in questo tempo. Altra cosa è la formula canonica; essa ha un significato giuridico e vuol dire che nessun'altra autorità ecclesiastica può giudicare la sede romana. Ma così l'istituzione finisce con l'includere in sé il Vangelo, rendendolo, con ciò, immediatamente ideologico. Ed è in questo sistema giuridico - formale di istituzione chiusa cui è approdato il diritto canonico nella sua lettura romana, che vive la comunità ecclesiale. Essa fiorisce solo nel modo in cui Gesù ha detto: cioè ricercando l'autenticità cristiana dinanzi alla possibilità continuamente data dell'Israele carnale. L'autenticità della Chiesa coesiste con il fatto che essa sperimenta in sé la potenza del peccato; la Santa Chiesa contiene in sé l'Israele carnale e non se ne staccherà se non nei giorni dell'Anticristo, come pensavano sia Agostino che Soloviev.

L'idea di purificare la Chiesa e di costituire una comunità cristiana che non contenga in sé l'Israele carnale, è impossibile. Sia le riforme intra-ecclesiastiche, penso a Francesco e Domenico, sia quelle extra-ecclesiastiche, mi riferisco, ad esempio, a Lutero e Calvino, non hanno potuto mutare situazione.

In realtà il desiderio di avere qui la comunità perfetta, sine macula et ruga, è il desiderio delle tende sul monte della trasfigurazione; è il desiderio di anticipare il giorno del Signore. L'idea di una Chiesa perfetta sfugge al senso profondo del Vangelo. La riforma ecclesiastica si è laicizzata nell'idea di rivoluzione e dall'idea di rivoluzione è nata la violenza terribile, quella che vuole cambiare la condizione umana, realizzare il Regno. Noi ora conviviamo con l'idea di rivoluzione come realizzazione mostruosa, come riduzione dell'uomo a momento della Totalità. Aspetti pagani compaiono così in terre cristiane. E dobbiamo riconoscere che l'idea di sopprimere radicalmente l'Israele incredulo e peccatore della figura della Chiesa, ha avuto conseguenze nefaste: è stata tentata persino

l'eliminazione fisica dell'Israele secondo la carne. Ma la perfezione del mondo non è nel mondo. L'idea di una Chiesa perfetta è in realtà il mito dell'Israele carnale nella sua forma teorica più completa e raffinata. Questo desiderio, tuttavia, contraddice alla verità centrale del Vangelo: il cristiano sta nell'immediatezza di Dio in Cristo e ciò storicamente significa attendere la venuta del Signore, essendo beato nella Presenza già donata e nella Speranza che la Presenza fonda.

5. - Il modo di agire del cristiano

Qual è il modo di agire del cristiano? Il problema è delicato, e si trova all'interno stesso del Nuovo Testamento. Voi conoscete, forse, il delicato problema critico che è posto dall'autenticità delle pastorali di Paolo, cioè le lettere a Timoteo e a Tito. Come conciliare quella attenzione alla concretezza della vita ecclesiale nel tempo, con il senso dell'attesa e della fine, che domina, invece, le lettere ai Tessalonicesi, ai Corinti, ai Galati?

Dobbiamo ricordare qui quanto detto all'inizio: l'essenza della rivelazione cristiana è la carità divina divenuta carità fraterna. L'escatologico e lo storico sono due momenti di questa essenza. Il cristiano non vive dunque l'escatologico in contrapposizione allo storico, ma nella differenza posta in unità.

Per questo egli ha la carità verso lo storico. Ciò lo si vede nell'attenzione di Paolo, come di Pietro, di assumere i valori etici del suo tempo, i valori del mondo greco, di calare l'attesa escatologica, mediante il gesto della carità fraterna, nella grammatica di espressione del suo tempo. Così Paolo è divenuto, lui, il teologo della radicalità dell'esistenza cristiana come esistenza nella fede, il teologo della Grande Chiesa. Lui, che si faceva tutto a tutti, che osservava in Palestina i costumi giudei, che gridava nel tempio ai farisei: «Io sono fariseo figlio di farisei», lui, Paolo ha costruito nelle pastorali un'etica, un diritto della comunità: ci ha dato i testi classici su quella che poi si è chiamata la gerarchia della Chiesa. E' non intendendo la potenza universale, semplice e sconcertante della carità che noi contrapponiamo escatologico e storico, ed erigiamo la setta là dove gli Apostoli hanno fondato la Chiesa.

Il cristiano deve sempre considerarla Chiesa, e come «Una Sancta» e come la possibilità dell'Israele carnale, anzi come la possibilità inevitabilmente realizzantesi dell'Israele carnale.

Qui sta il mistero della carità divina divenuta carità fraterna. Chi è l'altro del cristiano se non il peccatore? Nel momento in cui umilmente accettiamo lo Spirito, diciamo di sì al

Signore, cerchiamo di seguirne le orme, apparteniamo a Cristo, sperimentiamo la mondanità della Chiesa. Ciò è inevitabile. Non a caso la Chiesa è stata fondata su chi, per tre volte, ha rinnegato Cristo: non sulla Vergine, non su Giovanni, non sulla Maddalena ma sulla figura degli Apostoli che più si è avvicinato a Giuda. «Non conosco quest'uomo». Il cristiano ha come suo primo prossimo la mondanità ecclesiastica, cioè la forza che vuol fare della Chiesa una forza di questo mondo. E' verso la mondanità ecclesiastica che egli si muove nella Carità divina divenuta carità fraterna. Lo Spirito Santo è la vivente sintesi dei contrari: della intransigenza e della dedizione, della forza e della dolcezza, della parola e del silenzio, dell'ammonimento e della remissività. C'è un tempo per ogni cosa, una forma per ogni gesto. Solo lo Spirito Santo pone il cristiano nella Chiesa, solo lo Spirito Santo è capace di farcelo stare.

Come comportarci con i teologi eretici e con i vescovi mondani? Cosa vuol dire qui la carità fraterna? Tutto e nulla. È lo Spirito Santo che guida, i criteri sono puro balbettamento. Un criterio è importante: non sposare mai un atteggiamento in modo da identificarsi in esso e non poter fare il gesto contrario. Un gesto di fermezza sarà bilanciato da un gesto di remissività e viceversa. Non cercare mai la coerenza razionale, sostituire l'inerenza alla coerenza, l'inerenza allo Spirito alla coerenza con la propria immagine. Non ideologizzarsi mai, non etichettarsi mai. Lo Spirituale è come il vento, non si sa dove venga né dove vada.

Qui forse dovrei lasciare il posto all'esperienza, o meglio qui dottrina ed esperienza si illuminano reciprocamente. Non mi sentirei, di non dare spazio all'esperienza, meno che mai, in questa nostra riunione (ecclesia), in cui possiamo rallegrarci di essere uniti solo come persone, di avere ridotto a nulla i vincoli istituzionali tra di noi, di non avere obblighi di regola o di statuto, di fare un rapporto sullo stato della Chiesa, o della Chiesa in Italia.

Questo certo è possibile. Si possono esaminare i gesti dell'episcopato, i comportamenti dei cattolici, le dottrine dei teologi. E' possibile fare un rapporto analitico. Ma potremmo anche pensare di farlo, in questo nostro convegno, o anche in un altro. Non so se la nostra società però debba qualificarsi parlando di queste cose, in un modo culturale o social politico. Non escludo che si possano parlare questi linguaggi, perché tutto ci è lecito, e tutto, qualche volta, può convenire. Mi capita di usare spesso questi linguaggi, in altra sede, ed assai facilmente. Ma non credo che sia qui la sede. Debbo dire che ho in questo momento una difficoltà per accettare le sedi critiche, pur riconoscendo la necessità della critica. Ciò vale sempre nella logica del tempo. Non mi interessa tanto criticare la politica teologica, per dire così, dei vescovi e nemmeno la teologia politica dei teologi (anche se i

nomi non sono qui significativi delle cose, perché la politica teologica dei vescovi è politica, credo cattiva, ma non teologia, e la teologia politica dei teologi è teologia, credo cattiva, ma non è politica). Quello che ci interessa qui è aiutarci a essere cristiani.

6. - L'essenza della vita cristiana

A che cosa è chiamato, in fondo, il cristiano, ogni singolo cristiano? Noi siamo essenzialmente chiamati a vivere, a stare alla presenza di Dio, a vivere l'ora escatologica: a vivere qui sulla terra come in cielo, il che vuol dire, appunto, vivere come singoli innanzi a Dio e guardando gli altri attraverso Dio. Questo credo sia l'esercizio costante; di stare innanzi a Dio e di stare nel mondo dell'essenza dell'uomo che è la divina umanità, che è l'immagine di Dio in noi. E' il singolo cristiano, come singolo ad essere chiamato alla sequela di Cristo: «vieni e seguimi».

La comunità si fonda sulla comunione di questi atti, ma non li sostituisce. Il singolo è chiamato a vivere interamente la sequela del Cristo come condizione storica; i singoli, infatti sono, come tali, mandati in missione ad annunciare che è giunto il Regno.

Certo, questo annuncio può essere detto con molti linguaggi e, per esperienza, posso dire che è più facile parlare di queste realtà a quelli che stanno nelle tenebre, nell'ombra della morte, a quelli che non hanno neanche l'illusione di avere la speranza, a quelli che sono fuori dell'orto cattolico. Perché è duro tra i cattolici riconoscere che non è qui la città, ma occorre cercare la futura. Non importa lasciare una traccia mondana nel mondo, importa invece la traccia dell'uomo nel Regno di Dio. Ma, per questo, non ha valore quello che si fa, ma appunto, quello che si è. L'uomo abitualmente vive facendo ogni cosa in vista del futuro, ma vivere nell'essere di Dio vuol dire vivere nell'eterno presente; non fare questo per il domani, ma fare questo perché è eterno. In questo senso, ritorno a certe parole del Vangelo: ad esempio: «non siate tristi per il domani» è una esortazione che vuol farci comprendere come quello che noi siamo chiamati a fare è vivere non il domani, ma l'eterno. Un atto umano non è strumentale a quello che viene dopo, ma è assoluto; è un atto che si iscrive nella città di Dio dove troverà il suo compimento così come ogni esperienza; ogni rapporto di carità con l'altro è un rapporto che si fonda per l'eternità. Il cristiano deve abituarsi a vivere l'eterno. Questo è il distacco: è il segno di una vita che, nella essenza, si è posta oltre il limite del tempo. L'annuncio agli altri è invitarli all'eterno.

Questo è l'essenziale della fede. Mentre, in sostanza, siamo più propensi a ritenere che l'essenziale sia, alla fin fine, l'inserimento ecclesiale e quindi la frequenza alla messa domenicale, al sacramento. Tutto questo, certo, ha un valore, ma se diventa il centro della

fede, ecco, allora, può non significare nulla. Riacquista, invece, tutto il suo senso quando colui che compie questi gesti, li fa attraverso il Vangelo, situandosi nel luogo stesso di Cristo.

Altrimenti che senso ha una conversione come semplice aggregazione sociale al mondo cattolico? Gli è però che si è venuto perdendo il minimo di nostalgia del divino, anch'esso soffocato dall'abitudine. Il credente sembra non saper stare più innanzi a Dio. Mi è capitato un episodio abbastanza comico: una parrocchiana mi ha pregato di fare meno pause durante la messa perché le risultavano intollerabili e sì che si tratta di pause silenziose previste dalla stessa liturgia.

Ecco, allora, che, in quei momenti, non più presi dal fascino della parola, venuto meno questo gesto sicuro e buono che è la parola, improvvisamente ci si trova soli innanzi a Dio. E questo fa terrore e ci spinge a pensare che, per alcuni, riuscirebbe più facile capire che cosa vuol dire stare con Dio non frequentando la chiesa. Ieri, nel breviario, ho letto un bellissimo testo di Agostino; qui si dice che l'anima si avvicina a Dio col desiderio e, con riferimento ai pescatori di Ippona, si porta l'esempio di un sacco che deve essere allargato se ci si vuol mettere qualche cosa di voluminoso; così è il desiderio che allarga il sacco dell'anima.

Se molti suspendessero la comunione, stessero due mesi senza andare a messa, forse aumenterebbe in loro il desiderio. Invece l'abitudine ha finito con il banalizzare il gesto, ha reso rassicurante e confortevole un gesto da cui non si attende alcuna asprezza ma che serve, in sostanza, a farci sentire a posto. Ebbene, in questo senso, si tratta proprio di un gesto assolutamente ateo: è proprio pagare il prezzo perché Dio mi sia indifferente. Quando ci si trova in presenza di un'assemblea cristiana di questo tipo, se ne sente veramente l'orrore perché è una vera fuga da Dio; questo significato talvolta assume l'assemblea se si dovessero veramente guardare le cose innanzi allo splendore della maestà, al «Tre volte» Santo. Questo tipo di presenza è dunque il segno della perfetta estraneità; non è a questo che dobbiamo invitare gli uomini ma invece ad avvicinarsi a Dio. Solo chi sia convertito a Gesù Cristo, può, senza pericoli, diventare cattolico; altrimenti saremo come i farisei i quali, come dice il Signore, girano il mondo per fare il proselito e lo fanno peggiore di loro. Possiamo quindi dire che l'aver il senso di Dio, che significa poi avere quello di Cristo, va difeso dalla banalizzazione ecclesiastica dell'Israele carnale.

Ho detto prima che dobbiamo, da Dio, amare l'Israele carnale ma, per altro verso, per salire a Dio, dobbiamo difendercene. Proprio perché c'è un'educazione ecclesiastica che mortifica, che fa estinguere la fede. Io ho insegnato in seminario e questa esperienza mi ha

mostrato come la parola di Dio possa essere veramente ridotta ad acqua fresca; qualunque cosa sia detta sembra capita da questi giovani come materia d'esame e se qualche cosa, in fondo, qualche filo modesto passa, ciò accade quasi al di là di quello che l'istituzione richiede; ad essi non è chiesto di diventare cristiani ma solo, in sostanza, di convivere con l'istituzione, di avere un rapporto sopportabile col parroco e col vescovo, è chiesto ancor meno di quello che era chiesto trent'anni fa. Non c'è dubbio quindi che non possiamo non sentire lo scandalo dell'istituzione ma non possiamo non sentire anche nei suoi confronti la carità fraterna. Questo è il nostro dramma. Questi, credo, siano i due atteggiamenti che dobbiamo avere insieme e con questo punto mi pare si possa concludere il tema, città di Dio, città dell'uomo.

Forse ci siamo allontanati troppo dal tema ma a me interessava solo sottolineare che «la città di Dio» e la «città dell'uomo» sono un «continuum» e che il messaggio del Signore consiste in questo vivere come una continuità in modo che possiamo abitare con la «fantasia» il paradiso e capire che, anche noi, un giorno come l'apostolo Giovanni, compariremo innanzi al Vivente. Dobbiamo pensare a quello che accadrà quando l'anima immortale non darà più forma a questo corpo ma sarà se stessa e comparirà innanzi alla realtà che ha avuto sempre presente in sé, nella sua vita; vedrà così con gli occhi dello spirito il Vivente che Giovanni descrive con immagini terrestri appunto perché l'anima porterà in se stessa tutto ciò che è stato proprio del corpo e che in essa infinitamente si continua, così vedrà il Signore in un modo che è diverso ma che pure è la continuazione di questo.

Il rapporto che corre tra i due modi è appunto quello tra imperfetto e perfetto così che, quando noi leggiamo l'Apocalisse, leggiamo, in fondo, il momento ulteriore e superiore della nostra vita. E a ciò dobbiamo pensare non con timore, ma con gioia, perché come dice Paolo nella lettera agli Ebrei, il cristiano è colui che vince il timore della morte, vince la potenza del demonio, ed il suo segreto, quello dei veri cristiani, è vivere oltre la propria morte.

Qui la perfezione della vita cristiana si incontra e si confonde con la misura che rende dolce la vita; nel momento in cui noi siamo là, allora veramente riconosciamo il Signore del mondo e vediamo compiersi le profezie veterotestamentarie; più sicuro è colui che ha passato le porte della morte e abita nel Regno. Egli è storicamente sicuro nel mondo, ha quella sicurezza che alcuni cercano nel sacro ed altri nella dimenticanza del vero e nel profano; ma soltanto colui che ha passato la soglia della morte, che ha vinto il timore della morte la possiede veramente perché possiede la «città di Dio», per lui, la «città

dell'uomo» e la «città di Dio» sono la stessa cosa, la differenza è vinta, nessuna barriera separa più ciò che è di là da ciò che è di qua.

Tante volte il Signore ci ha detto queste cose. L'Eucarestia è tutta qui, nel fatto che, nel momento in cui la riceviamo, sappiamo veramente di entrare nel banchetto celeste. In questo senso l'Eucarestia è, come ho detto, la continuità e ciò che professiamo nella Eucarestia è l'assenza del confine; è lo stare al di là della morte, è aver superato ciò che è proprio della vita mortale.

Questo è quello che ci ha dato il Signore ma poi, quante volte, Giovanni ci ha ripetuto le parole «chi crede in me ha la vita eterna», «io sono la resurrezione e la vita», «chi mangia di questo pane non morrà in eterno». Queste sono le parole del Figlio di Dio, sono le parole della nostra fede e devono essere le parole della nostra esperienza.

Colui che è costruito da queste parole ha vinto il timore della morte, vive da cristiano come signore di questo mondo fuori dalla potenza del demonio, fuori dal potere umano della carne, fuori dalla inclusione nell'Israele carnale e in pace con tutti; essere di là del potere significa stare nel punto in cui la «città di Dio» e la «città dell'uomo» si fondano nell'unica città eterna. Con ciò ho finito.

Come vedete abbiamo ancora svolto temi antichi sviluppando in modo più approfondito concetti già presenti nelle relazioni passate, sul carisma petrino, sullo Spirito Santo. Sono sempre stati questi i nostri problemi da ancor prima degli anni '70. Oggi, per i tempi che viviamo, per la nostra stessa maturazione, li abbiamo potuti affrontare, credo, da un più alto livello di coscienza.

GIANNI BAGET BOZZO

«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 — 32068 **Rovereto** (Trento) - Viale dei Colli, n. 16.*