

Saverio Corradino

Spirito di Dio e vocazione laicale

In questi incontri stiamo cercando di accostarci per più vie alla connessione che lega internamente la condizione laicale – che è quella del cristiano battezzato – alla vocazione profetica della Chiesa. Per tale approfondimento una direttrice obbligata è appunto riflettere sul battesimo e la sua efficacia e il suo mistero.

In ogni caso tuttavia siamo rinviati a meditare sul tema dello Spirito Santo: quello Spirito che opera la comunione ecclesiale, facendola fiorire invisibilmente coi suoi carismi; principale fra tutti la profezia (*1 Cor 14, 1 ss.*), e che ha tanta parte nel battesimo del Signore, e di lì in ogni battesimo cristiano; e a cui risale la testimonianza di fede davanti al mondo di cui parlano soprattutto gli Atti degli Apostoli, una testimonianza che compete ordinariamente ai laici'.

1. Il primo aspetto, più ovvio, su cui riflettere, è che la manifestazione dello Spirito di Dio nell'Antico Testamento (dove è, sì, veramente divino, e quindi identico a Dio stesso, ma non è ancora chiaramente proclamato come persona distinta) comporta vari nomi di funzione: il mistero e l'attività vivificante del vento, o del soffio divino nell'uomo, o della respirazione

Le riflessioni che qui si propongono, in rapporto al tema della laicità, sono nate principalmente dalla lettura dei contributi di Jacques Guillet per il *Dizionario di Teologia Biblica di X. Léon-Dufour*. Le citazioni che si trovano in questa comunicazione provengono appunto di lì, salvo indicazione contraria.

animale; nomi riassunti tutti in quello dello Spirito (in latino *spiritus*, in greco *pneuma*, in ebraico *ru^oh*). Ma non si esprime mai con un nome personale.

Sotto questo riguardo, inaspettatamente la situazione si prolunga nel Nuovo Testamento, dove Figlio è nome personale, Spirito invece, no. La Parola allude a quello che lo Spirito fa (esso ci ispira, ci muove internamente ad agire, mette in noi l'amore con cui Dio ama i suoi figli, mette comunione fra il nostro spirito e il Signore): ma non ce lo propone davanti come qualcuno che incontriamo e che conosciamo e che impariamo a riconoscere; non lo indica mai come un volto familiare o capace di divenire familiare².

Con queste osservazioni così banali ed esteriori, se confrontate alle innumerevoli cose, discrete e riposte, che la parola biblica dice sullo Spirito Santo, siamo già di fronte alla singolarità dello Spirito di Dio, a una sua inaccessibilità che si somma allo spessore del mistero trinitario: è Persona, ma come volto personale rimane inafferrabile, Noi conosciamo – alcuni di noi lo hanno conosciuto materialmente (1 Gv 1, 1; Lc 24, 39; Gv 20, 20-25; At 4, 20) – il volto di Gesù: e nel volto di Cristo cogliamo il volto del Padre (Gv 14, 9; 5, 57-58; 8, 19; 13, 45). Il volto del Padre lo riconosciamo attraverso lo sguardo che Cristo tiene puntato su di lui (Gv 5, 20. 30; 7, 29; 8, 28-29; 13, 49-50). Nei confronti dello Spirito Santo nulla di tutto questo è possibile: cionondimeno lo Spirito Santo è il principio delle grandi trasformazioni visibili, di quella grande novità che è la Chiesa; è colui che riunisce, che salda insieme, che fa che gli uomini facciano quanto da sé soli non riescono a fare, cioè andare d'accordo, intendersi, rispettarsi, accettarsi nella diversità (Gai 5, 22-23). Lo Spirito Santo che unifica è pure il principio diversificatore (1 Cor 12, 4. 7-13). Fa diverse all'estremo le singole vocazioni umane, infinitamente al di là di ogni differenza di carattere, di educazione, di cultura: diversità convergenti, quelle operate dallo Spirito, che accomunano invece di contrapporre. Tuttavia questa intensissima esperienza che di lui possediamo nella vita di fede non

² Qui lo spirito ha due nonni nuovi, chiaramente più personali: è la Promessa (At 1, 4; 2, 33.39) e il Dono (At 2, 38; 8, 20; 10, 45; 11, 17).

oggettiva mai la sua presenza: egli rimane sempre a monte del nostro conoscere e amare e volere e fare, non lo abbiamo mai di fronte; lo sperimentiamo come impulso personale che si affaccia in noi, come attrattiva che ci spinge dentro. È il protagonista della preghiera: cionondimeno la preghiera ufficiale della Chiesa non si indirizza quasi mai a lui, benché incessantemente egli ci rivolga, come persone e come Chiesa, al Padre e ci accomuni al Padre (1 Cor 6, 17), dando voce al nostro rapporto di figli al Padre (Rm 8, 14-16; Gal 4, 6-7).

Insomma, non possiamo renderci in qualche modo presente, e percepibile come volto di qualcuno (poiché è persona), la forza con cui Dio, amandoci, ci fa capaci di amarlo e di amare gli altri (cfr. 1 Cor 13, 4-7). Questa forza ha manifestazioni assolutamente differenti da quelle della forza umana: è profondamente rispettosa non spezza o disperde ma avvicina e unifica, senza livellare, senza distruggere, anzi facendo diverso e rinnovando e rivivificando. È principio inesauribile di aggregazione e di novità; dà la comunione di Dio, la novità di Dio, una forza di resurrezione, una creatività che sgorgano irresistibili e con cui lo Spirito fa giovane il popolo di Dio (là dov'è davvero popolo di Dio); non già nel senso che non lascia invecchiare alla pari di ogni creatura terrena (al contrario, il popolo di Dio invecchia continuamente, e se non si converte senza posa diviene insopportabilmente stanco e decrepito): ma nel senso che lo Spirito comunica ai santi una novità che è la giovinezza eterna di Dio.

La Bibbia ha tre immagini maggiori per indicare lo Spirito, con una linea continua, e una crescita, che va dalle prime pagine del Genesi all'Apocalisse: e sono l'acqua, il vento, il fuoco. Tre paragoni materiali, quindi ancora una volta tutto l'opposto di quanto può suggerire una presenza operante personale; e, al tempo stesso, segni elementari ma diversi e complementari, con cui è dato di sondare a fondo, per emblemi e metafore, il mistero dello Spirito (indizio questo, fra i tanti, della divinità della Parola biblica).

L'acqua è connessa con la vita: quando essa manca, la terra è un deserto, dove bestie ed uomini sono votati alla morte. Quel legame è un'esperienza primordiale che la scienza ha poi

esplicitato analiticamente: la vita in ogni suo aspetto sboccia e si svolge in soluzione acquose, dipende da osmosi di liquidi.

Oltre al bere, il lavarsi: con tutti i sensi spirituali che spontaneamente si associano a ciò che disseta e ciò che purifica. Nei testi escatologici l'acqua simboleggia la potenza vivificante di Dio, che si riversa abbondante (*Ez 47, 1-12*) e che permette finalmente all'uomo di portare frutti adeguati all'attesa di Dio. Questa certezza, nel Secondo Isaia, si traduce con l'identificazione diretta dell'acqua con lo Spirito di Dio (*44, 3-5*). Il tema ha un approfondimento radicale nel Nuovo Testamento, dove Gesù stesso si presenta in più modi come colui che mediante il segno dell'acqua dona lo Spirito (*Gv 7, 38-39; 19, 34; 1 Cor 10, 4; Ap 7, 17; 21, 6*); e dove il lavacro battesimale visibilizza la liberazione dal peccato operata sacramentale dallo Spirito (*1 Cor 6, 11; Ef 5, 26; Eb 10, 22; At 22, 16*). L'acqua dice direttamente il dono della vita, e della vita stessa di Dio; in modo che senza Dio l'uomo è votato all'ultima morte. Dice il dono dello Spirito, insomma.

L'acqua esercita un'azione così essenziale in maniera discreta e silenziosa; a differenza del fuoco, che prorompe e distrugge irresistibilmente, e così compie trasformazioni radicali. Così il fuoco è un'altra figura simbolica dell'azione purificatrice e santificatrice dello Spirito; e prima ancora, in origine, un segno della presenza divina e della santità divina (*Es 3, 2-6; 19, 18-23; Ap 15, 2*). In quella teofania escatologica che è la fondazione della Chiesa nel giorno della Pentecoste, lo Spirito viene effuso senza misura sugli apostoli in forma di lingue di fuoco (*At 2, 3-4.16-18.33*).

Più varia d'implicazioni l'immagine del vento, o del fiato. Un'azione inafferrabile, il vento non sai di dove venga e dove vada (*Gv 3, 8*); un'azione efficace, dagli effetti visibili e talora sconvolgenti, ma che sfugge all'attenzione dell'occhio o alla presa delle mani. Un respiro che porta la traccia di tutte le emozioni o gli eventi che ci si impongono, la paura (*Gn 41, 8*), l'ira (*Gdc 8, 3*), la gioia (*Gn 45, 27*), la fierezza, la tensione profonda, la sorpresa. Lo Spirito, equivalentemente, si affaccia con autorità e naturalezza nell'intimo dell'esistenza, nell'identità profonda e originaria, e avvia di lì il mutamento. La Trinità è mistero: ma in

modo particolare lo Spirito Santo mette in evidenza questo carattere misterioso e trascendente della vita di Dio.

La brezza leggera (*1 Re 19, 12*) non è dimissibile dal respiro umano o animale: e «il soffio del respiro fragile e vacillante, è la forza che solleva e anima il corpo e la sua massa»; «un soffio di cui l'uomo non è padrone, e di cui non può fare a meno, al punto che egli muore quando il soffio si spegne». «Come il vento, ma in modo ben più immediato, il soffio del respiro, quello dell'uomo in particolare, viene da Dio (*Gn 2, 7; 6, 3; Gb 33, 4*) e ritorna a lui al momento della morte (*Gb 34, 14-15; Qo 12, 7; Sap 15, 11*)»³.

Quando lo spirito di Dio si unisce al respiro e allo spirito dell'uomo redento (*Rm 8, 16; 1 Cor 6, 17*), trasforma la creatura di Dio in figlio di Dio. Si enuncia così con chiarezza l'indiscernibilità dello Spirito di Dio e della sua azione: egli è radicalmente presente nel cuore e nelle parole e nelle opere e nel fiato stesso degli uomini che santifica e raduna ed edifica in comunità di fede; tuttavia non si fa mai oggetto di percezione diretta, è discernibile esperienzialmente, nella sua presenza e nei suoi effetti, solo con esercizio di umile attenzione, e prudente riserbo e sobrietà, e a prezzo di un profondo distacco da sé.

2. A questo Spirito che rimane così inaccessibile all'oggettivazione diretta competono per converso le manifestazioni istituzionali più corpose del popolo di Dio. È facile vedere come esse siano mosse tutte originariamente dal suo impulso profondo.

Questo rapporto con le istituzioni si lascia già cogliere nell'Antico Testamento. «Lo Spirito di Dio non vi è ancora rivelato come una persona; è una forza divina che trasforma le personalità umane per renderle capaci di atti eccezionali. Tali atti sono sempre destinati a confermare il popolo nella sua vocazione, a farne il servo e il collaboratore del Dio Santo».

La prima istituzione che dopo la morte di Mosè e di Giosuè si affacciò in Israele al di sopra dell'autorità interna ai clan e alle famiglie, ma transitoriamente e per motivi eccezionali, è quella dei Giudici. Volta per volta il giudice è mandato ad affrontare e

³ Vedi l'analogia tra il greco *ànemos*, vento, e il latino *anima*.

risolvere una gravissima situazione di emergenza comune a più tribù: e in più casi è detto chiaramente che, nonostante ogni sua deficienza, il giudice è un carismatico; lo Spirito lo ha suscitato e lo Spirito lo guida (*Gdc 3, 9-10; 34; 11, 29; 14, 6; cfr. 4, 4*). «Senza aspettarselo e senza esservi affatto preparati, senza poter opporre resistenza, semplici figli di contadini, Sansone, Gedeone, Saul sono bruscamente e completamente mutati: non solo resi capaci di atti eccezionali di audacia o di forza, ma dotati di una personalità nuova, atti a svolgere una funzione e a compiere una missione, che è di liberare il popolo. Mediante le loro mani e il loro spirito, lo Spirito di Dio prolunga l'epopea dell'Esodo e del deserto, garantisce l'unità e la salvezza d'Israele, e viene così a trovarsi alla sorgente del popolo santo».

La dittatura dei Giudici è saltuaria, e di fatto non si estende mai all'intero Israele: a differenza della monarchia, che governerà stabilmente sull'intero popolo, sovrapponendosi all'amministrazione tribale e un po' per volta cancellandola. I Re che succederanno ai Giudici avranno dunque un mandato permanente, e il loro rapporto con lo Spirito non sarà più transitoria. Però, proprio perché esso è permanente e acquisito, la santità di quel rapporto si lascerà assorbire dal quotidiano, fino a farsi trascinare nel fango; non avrà l'evidenza, la subitanità, la serietà dell'evento momentaneo ed eccezionale, non comporterà il senso di responsabilità davanti a Dio e al popolo che si percepisce ordinariamente nelle tradizioni riguardanti i singoli giudici, i quali pure, tuttavia, non mancano di colpe. La temporaneità dell'azione dello Spirito mette in rilievo qualcosa di cui sono privi i re davidici, ed è la puntuale urgenza del compito, la scadenza.

Ecco un aspetto inerente alla santità della vocazione laicale: debbo fare qualcosa, e non quando e come voglio, ma entro questo tempo, che è sempre un tempo breve, e che sorpassa le mie capacità di fare, appunto perché troppo corto. Lo Spirito di Dio abilita a fare in un tempo determinato, all'interno di una situazione definita benché transitoria.

La vita cristiana come missione salvifica: il carattere cristiana dell'esistenza redenta sta nell'attualità dell'impegno, oltre che nella responsabilità del credente di fronte alla storia. Tale

responsabilità è l'unico segno, e tutto interiore, della dignità regale che, assieme al sacerdozio e alla profezia, competono nel Nuovo Testamento a ogni membro del popolo di Dio: Parlando di regalità si pensa all'autorità. L'autorità del credente sulla storia è di fatto illimitata: ma nel presente si esprime solo con la responsabilità ---che gli grava addosso --- della storia entro cui vive e in cui nei più dei casi non ha diritto di parola, e con le scadenze che attualizzano il suo impegno di fede.

Anche le origini della monarchia sono dichiaratamente carismatiche. La cosa è chiara per Saul (1 *Sam 10, 6.9-12; cfr. 9, 14-10, 8; 16, 4*) e poi più ancora per Davide (1 *Sam 16, 13; 2 Sam 2, 1; 5, 2*). L'unzione con l'olio che si ripete su ogni singolo re, è in origine riservata, allude a questa investitura compiuta dallo Spirito di Dio (1 *Sam 9, 16; 10, 1.10; 16, 13*).

Nonostante il suo altissimo prestigio (1 *Sam 24, 7.11; 26, 9.11.16.23; 2 Sam 1, 14.16; 1 Re 21, 10*), la monarchia rimane la più profana, la più inquinante delle istituzioni d'Israele (cfr. 1 *Sam 8, 11-18*). Ma in un popolo in cui la storia è sospinta dallo Spirito di Dio, le crisi provocate dal fallimento dei singoli re si risolvono, benché non nell'immediato, con un superiore rilancio. L'istituto monarchico si trova così innalzato di grado in grado a un piano più alto, di intervento permanente dello Spirito; e nasce il messianismo. Il Messia, cioè il re venturo la cui promessa punteggia i momenti più tragici della storia del regno di Giuda (*Is 7, 14; 9, 1-6; 11, 1-9; Ger 23, 1-6; 30, 9; Ez .17, 22-24; 21, 32; 34, 23-24; 37, 24-25*), riceverà da Dio stesso l'unzione regale: e su di lui lo Spirito non scenderà soltanto ma riposerà, cioè lo abiterà internamente e con tutta la possibile pienezza (*Is 11, 2*).

Questa ripresa della speranza dopo le più atroci delusioni fa parte *non* di qualche meccanismo psicologico, necessariamente provvisorio, ma di un processo di interiorizzazione che radica la storia d'Israele in quanto la coscienza umana ha oggi di più fermamente e stabilmente acquisito. Il fallimento viene recuperato, diventa subito materiale di costruzione per qualcosa di completamente nuovo: sicché una cosa tanto vecchia come il peccato (che nel punto di vista biblico è sempre l'atto di conformarsi al male che si è già fatto o a quello che fanno gli altri, è il tradimen-

to della propria originalità, è il passato, il sedimento di morte che si è depositato in noi) diventa ora materiale di costruzione per una novità assoluta e assolutamente santa.

L'immagine di un governo della nazione che sia in mano allo Spirito di Dio non ha in sé nulla di vaporoso o di astrattamente edificante; è invece la sola lettura possibile (se non si rinuncia a una lettura d'assieme, che abbracci i tempi e ci spinga fino all'oggi) di una storia assolutamente unica.

Ma in Israele la monarchia non è la sola istituzione laica emergente. Accanto al re, ma già prima del re, e per qualche secolo dopo gli ultimi re davidici, c'è il profeta: che è per definizione l'uomo dello Spirito (*Ez 2, 1; 3, 12.24; 8, 13; 11, 5; Ne 9, 30*), ma la formula, per noi abbastanza spontanea, viene usata con cautela per evitare la confusione con quel profetismo professionale - *i nabî* - che è comune a Israele e ai popoli pagani circostanti. L'estasi del *nabî* appartiene alle tecniche del sacro: il sacro come fatto socio-culturale, qualcosa a cui si viene addestrati e che si trasmette istituzionalmente. Nel profeta biblico invece il sacro non è qualcosa che l'uomo si procuri da sé, è qualcosa che Dio gli impone: Dio solo propriamente è sacro, e lo fa sacro. Tutto questo all'interno di una posizione sociale e di un mestiere umano, con la piena consapevolezza del paradosso in cui si è collocati e che non si è in grado di formulare e giustificare, ma della cui verità - esistenzialissima per quanto inafferrabile e fluida - non è possibile dubitare. Già in questi termini è dato di ravvisare qualcosa della nostra vocazione laicale, di vederne anticipato in qualche modo il carattere di vita personale messa in crisi dalla presenza ravvicinata di Dio.

Di fatto i profeti sono ben consapevoli della loro dipendenza dallo Spirito di Dio: «In possesso di un mestiere e di una situazione, con piena coscienza e spesso nella rivolta di tutto il loro essere, un supremo impulso li costringe a parlare (*Am 3, 8; 7, 14-15; Ger 20, 7-18*). La parola che annunciano viene da loro - e sanno bene a che prezzo - ma non è nata in loro: è la parola stessa del Dio che li manda. Così si avvia la connessione, che è già apparsa in Elia (*1 Re 19, 12-13*) e non cesserà più, tra la parola di Dio e il suo Spirito; sicché lo Spirito non si limita a suscitare una personalità nuova al servizio delle sue iniziative,

ma le dà accesso al senso e al segreto di tali iniziative. Lo Spirito non è più soltanto "intelligenza e forza" ma "conoscenza di Dio" e delle sue vie (cfr. *Is 11, 3*)».

Manca al profeta - in cui si realizza la dimensione più propriamente laicale dell'antico Israele, anche se l'uno o l'altro dei profeti è sacerdote - qualsiasi solidità istituzionale. Non una dinastia, non una casta, non un'autorità quale che sia, tolta quella tutta immediata e indifesa della loro credibilità. Il profeta, come è in balia dello Spirito, è pure in balia di coloro che non accettano la parola dello Spirito: è lui la persona che ha portato agli altri quella e fa corpo con essa. L'oracolo profetico si dice con un termine, «massa», che significa «carico»: forse la ragione per cui si arriva a tale significato è diversa; ma di fatto si percepisce un'associazione tra l'oracolo e il carico che il profeta si trova addosso e che porta sulle spalle senza dividerlo istituzionalmente, senza scaricarlo sopra strutture portanti. Il profeta ha solo saltuariamente appoggi istituzionali, anche se non rifiuta le istituzioni: grava sulla sua persona il peso dell'iniziativa con cui Dio rinnova il mondo.

Di fatto, i profeti sono la categoria umana più martoriata in Israele: sia per la prova interna che viene loro da quella dipendenza immediata da Dio, e dal peso della parola che annunzia-no e che li contesta, li scava, li mette a nudo per primi (*Nm 11, 11-15; 1 Re 19, 4; Is 6, 9-10; Ger 1, 19; 4, 19; Ez 2, 5.7; 3, 6-7.11.27*); sia per il massacro con cui vengono fisicamente annientati (*1 Re 18, 4.13; 19, 10.14; 2 Re 21, 16; Ger 2, 30; 26, 20-23; Ne 9, 26; cfr. Is 53, 7; Mt 23, 37*). Il profeta - l'uomo di Dio - ha dalla sua solo l'impulso dello Spirito che lo muove e la parola di Dio: ma né lo Spirito né la Parola lo riparano, di fronte a Dio stesso o di fronte agli uomini.

Questi sono i termini secondo cui più tardi, nel Nuovo Testamento, la vocazione profetica appartiene a ogni credente: il quale è appunto, per la presenza dello Spirito, in comunione immediata con Dio (*Rm 8, 9-10.15-16; 5, 5; Gal 4, 6; Gv 1, 14; 14, 9; 2 Cor 3, 18; 1 Gv 1, 1-3; 2, 20.27; cfr. Ger 31, 33-34*) e gli rende testimonianza, sempre per impulso dello Spirito (*At 1, 8; 8, 26.29-30; 10, 20; 13, 2.4; 16, 6-7*), sul fondamento di quella comunione, ed è in balia della parola che Dio gli ha rivolto dal

momento in cui lo ha chiamato (Rm 1, 1.7; 1 Cor 1, 1-2). Esistenzialmente tale condizione profetica è caratterizzante per noi, a causa del contrasto in cui viviamo, tra lo Spirito che ci muove — se siamo in grazia di Dio — e della cui presenza siamo remotamente e sobriamente consapevoli, e la peccaminosità e la mediocrità e la viltà che continuiamo a portare addosso (Rm 7, 14-24), non cancellata anche se domata e umiliata dalla presenza dello Spirito.

Non mi risulta invece che nella Bibbia ci sia alcun determinato rapporto con lo Spirito per il sacerdozio levitico, che è la terza delle istituzioni principali d'Israele. Una simile lacuna che a noi può apparire paradossale, ha un correlativo nelle ragioni sempre molto esteriori che governano la storia del sacerdozio levitico.

Nel mondo antico, accanto al sacerdozio familiare (praticato in Israele dai patriarchi, e poi ancora a lungo), una casta sacerdotale gerarchizzata celebra il culto a nome del re, che in Mesopotamia e in Egitto è il vero e proprio sacerdote della nazione. A parte un solo episodio arcaico riferito nell'Esodo (32, 25-29), le funzioni del sacerdozio levitico acquistano rilievo incontrastato e vengono organizzate stabilmente con la fondazione del santuario di Gerusalemme, adiacente alla reggia (1 Re 5, 15 - 7, 51): *li si* trasferisce il santuario nazionale, con tutte le memorie dell'Esodo (1 Re 8, 1-11). La cappella del palazzo reale diviene *così, col* passare dei secoli, il tempio dell'intero Israele: soprattutto quando la riforma di Josia, nel 621, avrà abolito definitivamente ogni altro luogo di culto. Dopo la distruzione di Gerusalemme nel 587 il sacerdozio levitico è ormai libero dalla tutela della monarchia, e aumenta rapidamente di importanza. Rappresenta Israele di fronte all'autorità babilonese, poi persiana, poi tolemaica, poi seleucida; ed è la guida spirituale del popolo, specialmente a partire dal V secolo, col declino del profetismo. Nel II secolo il sacerdozio assume direttamente il governo della nazione, fino all'occupazione romana nel 63 a. C.

I sacerdoti levitici, orientati ormai a diventare un gruppo politico (i sadducei), e screditati per la loro dipendenza dall'autorità occupante, cessano ogni funzione con la seconda distru-

zione di Gerusalemme e del tempio, nel 70. Quasi ad indicarne la radicale insufficienza, il sacerdozio di Cristo non prolunga affatto quello antico: Gesù stesso nasce (ed è un particolare cui si dà rilievo) nella tribù di Giuda e non in quella di Levi. Su questo punto tra Antico e Nuovo Testamento c'è piuttosto semplice rottura che continuità e superamento. La ragione è che nell'Antico Testamento il sacerdote — come il santuario e le offerte del culto — appartiene sì all'ambito del sacro, è «separato» e «messo da parte» per il servizio di Dio: tuttavia (contro l'immagine che siamo portati a farcene, ma in conformità con quanto avveniva nell'Oriente antico) in Israele il sacerdozio non è vocazione, è solo una funzione, è pura istituzione. «I testi non parlano mai di chiamata o scelta divina a proposito di un prete, come invece fanno per il re e il profeta» (De Vaux); e la decisione per cui qualcuno assume quell'ufficio è presa da questa o quella autorità, familiare in un primo tempo e poi politica; oppure viene dalla appartenenza a una dinastia sacerdotale. Rimane il fatto che il sacerdozio, in Israele come altrove (per esempio nell'Egitto antico), si dimostra la più solida e la più stabile tra tutte le istituzioni. Solo la doppia catastrofe del 70 e del 132 la spezza e la disperde irrimediabilmente. Il rilancio e la fioritura del giudaismo da allora ai giorni nostri sono dovuti a tutt'altre forze, p altri impulsi, che sembrano in apparenza più recenti, e di fatto si radicano meglio nella tradizione spirituale della nazione.

Il punto è che il sacerdozio levitico ha conosciuto per secoli pure un altro compito, meno noto, ma più capace di avvenire perché più aperto alla novità dello Spirito; ed è il servizio della parola di Dio nella sua forma tradizionale. Ecco un'opera di responsabilità estremamente ampia, che sta alle origini stesse della pagina biblica, poiché risale ai grandi avvenimenti dell'Esodo e alle clausole dell'alleanza sinaitica, e alla loro fissazione in testi narrativi e legislativi. Appartiene al sacerdozio levitico, disperso nei molti santuari del paese e più tardi raccolto in quello di Gerusalemme o esiliato in Mesopotamia, esprimere nella forma appropriata la tradizione storico legislativa, e poi raccoglierla da parti diverse e tramandarla, sistemarla redazio-

nalmente, infine interpretarla. Anche questa funzione di dottore e di scriba prolunga la parte attribuita a Mosè sul Sinai.

Per molti secoli il prete ha questa missione di insegnare, come interprete ufficiale della Legge, la Torah. Torah vuoi dire appunto direttiva, insegnamento istituzionale, che il sacerdote dà nel santuario. Ufficio di insegnare ha pure il profeta, come maestro di morale e di religione tra il popolo, e con un rapporto più distaccato e obiettivo di fronte alla Legge. Dal sapiente infine – il cui ufficio dopo l'esilio può confondersi con quello dello scriba ispirato – si impara a saper vivere: una dottrina scolpita in espressioni dense e mnemoniche in vista della trasmissione orale.

A partire dall'Esilio l'insegnamento della Legge non è più monopolio dei preti: passa ai leviti privi di funzioni culturali (2 Cr 17, 8-9; Ne 8, 7.9), per poi staccarsi completamente dal culto e svolgersi nelle sinagoghe. Così la classe degli scribi e dottori della Legge, ormai aperta ai laici (cioè nè preti nè leviti), prevale sulla casta sacerdotale.

Questi i molti canali della tradizione della parola: con la interna connessione che la rivelazione biblica testimonia a proposito di Spirito e parola di Dio; e con l'esito singolare detto ora, dell'ufficio della parola che nell'imminenza del Nuovo Testamento passa dalla casta levitica ai laici.

E una parola ispirata. Che l'oracolo profetico venga da Dio stesso è affermato con solennità in apertura o chiusura di moltissimi testi. Geremia racconta addirittura che al momento della sua vocazione il Signore ha steso la mano su di lui toccandogli la bocca e dicendogli: «Ecco, io pongo le mie parole nella tua bocca» (1, 9); e a una diretta azione dello Spirito di Dio sui profeti alludono non pochi testi (Nm 11, 25.26.29; 24, 2.3; 1 Sam 10, 6.10; 19, 20-23; 1 Cr 20, 14; 24, 20; 2 Cr 15, 12). Gioele afferma espressamente che il dono della profezia, caso esemplare di parola di Dio, consiste in un'effusione dello Spirito (3, 1; cfr. At 2, 16-21); lo stesso vale a proposito del servo di Jahvè (Is 42, 14), o nel Secondo Isaia (61, 1-2). Più generale ancora l'affermazione di Zaccaria, secondo cui gli israeliti «hanno reso il loro cuore duro come diamante, per paura di ascoltare le istruzioni che Jahvè aveva mandato col suo Spirito mediante il

ministero dei profeti di un tempo» (7, 12). Due passi del Nuovo Testamento dicono poi che l'intero corpo delle Scritture, cioè l'Antico Testamento in ogni sua parte, è opera dello Spirito Santo (2 Tm 3, 15-17; 2 Pt 1, 19-21).

Non rimane fuori nulla, dunque, nell'Antico Testamento che a livello profondo e permanente delle istituzioni non sia promosso dallo Spirito di Dio: il quale sembra giungere da lontano, quasi inaspettato e non visto, discernibile solo per tracce ridottissime, eppure opera con divina autorità. Soltanto il culto levitico pare rimaner fuori da questa sua azione: di fatto si prolunga male – poco più che un presentimento – nell'unico sacrificio del Nuovo Testamento.

Il luogo più palese di questa manifestazione dello Spirito è la parola: parola profetica innanzitutto e, con più stabile radicamento nel concreto della storia umana, parola scritta.

3. Che cosa diventa tutto questa nella nostra vita di uomini del Nuovo Testamento? Diventa innanzitutto l'esperienza di appartenere a una storia che lo Spirito di Dio struttura dentro, a grandi linee maestre, tracciate da una somma di innumerevoli segni e affioramenti nel quotidiano. Nella varietà di situazioni attraversate, l'Antico Testamento fornisce la figura (una figura interpretativa!), della densità di non senso e di mistero e d'insormontabilità che affolla la vocazione cristiana. Ai nostri giorni, è il caso di ogni vocazione d'uomo che non si lasci banalizzare, e che rispetti l'inaccessibilità, l'incomprensibilità, dell'amore con cui Dio lo ama: perché ai giorni nostri – dalla morte e risurrezione e ascensione di Cristo in poi – ogni uomo è chiamato, con maggiore o minore evidenza; e ogni uomo reagisce male, gira alla larga, e al medesimo tempo risponde a proprio modo, col linguaggio dei condizionamenti che lo legano e che lo definiscono sociologicamente.

C'è poi l'esperienza della preghiera: un tempo sempre rapido e strappato a forza (il Signore stesso pare debba strapparcelo a forza) di comunione con Dio; un tempo in cui, per impulso interiore, l'insormontabile resistenza al volere di Dio si appianna, momentaneamente, e l'eroismo della fedeltà quotidiana non è più un sogno, diventa una fatica a portata di mano. Nella pre-

ghiera dell'uomo qualsiasi – mal fortunata o rimasta come un gruppo sofferto, ma espressa con l'autorevolezza e la familiarità di una Presenza – lo Spirito ci fa ritrovare «la verità tutta intera» annunciata dal Signore ai suoi (Gv 16, 13), quella verità, benché ancora non esplicitata, e data solo globalmente, che il Signore aveva cercato di far capire ai discepoli.

Il fatto che lo Spirito Santo sia Persona, e non solo personificazione, muta pure in profondità la nostra esperienza. Il credente nel più dei casi non lo sa (ma lo sa bene il convertito che si accorge della novità inattesa cui gli è dato di accedere) qual è l'universo di affetto, di amore paterno, in cui vive immerso: un ambito dove lo Spirito Santo lo muove a riconoscere il volto del Padre in quello del Figlio, e a volergli bene, costantemente, sinceramente.

Ancora un'esperienza, che suppone questa volta la familiarità con la parola di Dio. La Legge non è scomparsa affatto; ha enunciati più semplici di quelli dell'Antico Testamento; e si riconduce a quell'unico precetto dell'amore, di Dio e del prossimo, che misura con puntuale esattezza la nostra inettitudine a essere e a fare quanto Dio ci chiede. Tuttavia quella Legge si trova ora interiorizzata: consiste nella presenza dello Spirito; è una spinta ad andare avanti, a uscire dall'impotenza che ci chiude. Ma allo stesso tempo, come si è già visto per l'Antico Testamento, questo Spirito che opera nel segreto del singolo – per la giustificazione e poi per la salvezza del credente – è anche l'anima della Chiesa. Lo si vede ampiamente nel Libro degli Atti come esso la raccolga, la tenga unita e concorde, la renda credibile e santa. Basta cercare negli Atti tutti i luoghi dove compare la parola «spirito»: che molte volte può essere lo Spirito di Dio, o in altri casi lo spirito dell'uomo, o in altri ancora lo Spirito Santo ma interiorizzato e indistinto dallo spirito dell'uomo; che non sono accezioni disparate, ma convergono invece nell'esperienza di uno Spirito di Dio che si affaccia in quello dell'uomo e a grado a grado lo fa simile a sè. Nell'apparente silenzio, nel rispetto assoluto della creatura, nella discrezione illimitata, lo Spirito rinnova il cuore degli uomini e il volto del mondo, e sta alle origini delle trasformazioni più profonde: abi-

tualmente di quelle che, da un paio di secoli in qua, i credenti si trovano gettate addosso all'improvviso e che non riconoscono più, perché i peccati di omissione dei cristiani hanno fatto finire in mano agli altri la novità dello Spirito, che così è stata profanata e stravolta.

Lo Spirito nella celebrazione eucaristica abilita i credenti a rivolgersi come figli al Padre, capaci di unirsi al gesto sacerdotale con cui il Figlio offre la propria esistenza terrena al Padre. Ecco il nuovo e definitivo sacerdozio, che l'Antico Testamento male poteva anticipare: un eterno atto di culto che affiora nella storia umana, un momento dopo l'altro, una situazione dopo l'altra, e punteggia la visione apocalittica dell'ultimo libro biblico (*Ap 4-22*).

Non c'è nulla, di quanto lo Spirito aveva avviato nella carne umana lungo la storia d'Israele, che ora esso non recuperi e non esalti e non incorpori nel trono stesso di Dio (cfr. *Ap 5, 20*): in termini di assoluta immediatezza (immediata la presenza misteriosa dello Spirito, immediato il contatto con il Signore nell'eucarestia, immediato l'accesso al Padre nella umanità del Figlio), e quindi di effettiva parità per tutti i credenti, salva la diversità del dono con cui lo Spirito è presente in ciascuno.

La rivelazione dello Spirito ha tradizionalmente suggerito alla riflessione dei credenti l'immagine di una compiutezza: Dio che si dà tutto a noi. E classica la considerazione di Agostino, che vede trasfigurato nella Trinità divina quanto accade alla sommità dello spirito umano: la memoria che conserva e confronta, la conoscenza, con la parola in cui si esprime, l'amore che ci muove al di fuori.

Può darsi che ai nostri tempi, forse per un inizio di maggior familiarità con la parola biblica, e quindi con la duplice manifestazione del Padre nella missione del Figlio e in quella dello Spirito Santo, risulti più espressiva l'immagine della compiutezza di un ambito spaziale. La Parola scende dal cielo (*Ef 4, 8-10; Gv 3, 13; 6, 33.38.41.42.50.51.59*): si direbbe che cala verticalmente dall'infinita dignità divina alla corruttibilità della carne umana, al contatto col peccato, e alla morte per il peccato; per poi risalire, d'un tratto (*Gv 3, 13; 6, 62; 20, 17*), fino al trono dove Gesù nella sua umanità è Signore di tutte le cose (*Fil 2,*

6-11). Lo Spirito invece si dilata orizzontalmente, si allarga tra gli uomini e nel mondo; invade tutto, ma sembra non abbia spessore, manca di peso e visibilità; non conduce a un acquisto ulteriore (al di là con la comunione di vita con Dio in Gesù Cristo l'uomo non può andare), ma estende quell'acquisto oltre i limiti ristrettissimi della vita pubblica del Signore, lo dona a tutti gli uomini, in tutte le regioni del mondo, un'età dopo l'altra, una cultura accanto l'altra; e opera divinamente al di là del tempo, santificando le generazioni precedenti e le civiltà religiose venute prima di Cristo, per esplicitarne oggi, su indizi diversi, i tesori di saggezza e di fede silenziosamente accumulati nei secoli.