

L'uomo del Messianismo nella vita quotidiana

L'uomo di fede che la riflessione dei profeti esilici contribuisce a delineare è un uomo d'*Alleanza* che, in forza della presenza dello Spirito, vive responsabilmente la frammentarietà del quotidiano.

«Mentre in Egitto o a Babilonia pur con tutti gli sconvolgimenti che certo non mancavano, non si conosceva altra via di salvezza che il ricomporre le cose secondo gli arcaici ordinamenti sacrali che s'esprimevano nel mito e nel ciclo festivo, Israele insisteva sul carattere unico degli eventi. S'ha così l'impressione, guardando a grandi linee, d'un popolo permanentemente inquieto, sempre in cammino, straniero nel suo tempo, spinto ad aprirsi incessantemente a nuove idee religiose. Nella sua vita culturale Israele ha conosciuto anche l'esperienza del ciclico sacrale, ma è in questo concentrarsi sull'unicità d'ogni nuovo inizio che la fede jahvistica trova la sua espressione più vigorosa. Tutti gli avvenimenti salvifici ogni volta introducono Israele in una nuova forma d'esistenza, contenendo fin dall'inizio ulteriori promesse divine gravide di conseguenze. Alcuni di questi avvenimenti furono poi proiettati dai profeti nel futuro come prototipi di straordinarie predizioni, che portavano Israele a differire continuamente l'attesa: e possiamo leggere tutto l'AT come il libro di un'attesa che s'intensifica»¹.

Quest'osservazione generale di von Rad sul modo con cui Israele ha continuamente attualizzato nella sua storia la propria esistenza di fede come *itineranza con JHWH*, introduce al senso di queste pagine. La riflessione profetica dell'epoca esilica ha finito col mettere in evidenza – nella lettura della storia che ha vissuto e vive il proprio popolo – *la tentazione*

¹ G. VON RAD, cit, pp. 386s.

più ricorrente dell'uomo di fede: di standardizzare in schemi la tradizione dell'esperienza originaria della fede e, così, di svuotare il suo senso originario, *quel senso che aveva ricevuto nella percezione* – al momento dell'incontro originario e fondante – dell'INDEFETTIBILE FEDELTA' GRATUITA DI DIO NEI CONFRONTI DELL'UOMO, PERCHÉ L'AMA.

Ora, *la riflessione profetica esilica*, dinanzi alla crisi religiosa in cui viene a trovarsi il popolo ebraico, *ritrovando un nuovo senso della storia proprio nella riscoperta della fedeltà di JHWH*, rende i profeti annunciatori d'un nuovo messaggio di Speranza: aprendo la storia in senso escatologico, annunciano un'Alleanza totalmente *nuova*.

Qui sorge allora l'interrogativo che guida queste pagine:

è possibile per l'uomo² – nella storia che continuamente riprende l'abitudine del tempo sempre uguale a se stesso, o nel continuo ri-cominciare dell'attesa, dopo i momenti di crisi che inevitabilmente è chiamato a incontrare nella sua vita personale e collettiva – *trovare un senso alla Speranza che, lungi dall'essere alienazione dalla storia, gli consenta di riconoscervi invece il luogo del dinamismo della sua maturazione di fede?* E, in particolare, è possibile questo rinvenimento *nelle epoche storiche della transizione*³, che sono di per sé caratterizzate dalla disgregazione frammentaria di tutti i livelli del vivere: personale, sociale e dei valori?

Per cercare una risposta a questi interrogativi, seguiremo il percorso biblico che A. Rizzi traccia nel capitolo che dedica all'AT del suo libro *Mesianismo nella vita quotidiana*⁴. Da questo percorso, infatti, mi pare emergano delle *costanti antropologiche* che possono offrirci un quadro abba-

² Parlo dell'uomo che emerge dalla riflessione profetica esilica – sebbene lo sguardo abbraccerà un quadro esteso al contesto veterotestamentario –, non essendo possibile ottenere una visione globale sull'uomo dall'esame di questo ristretto contesto storico.

³ In una mia ricerca era questa la chiave di lettura, poiché l'oggetto di studio era stato particolarmente il tempo dell'esilio di Babilonia. Il sottotitolo dello studio era: *krysis come kairòs*, per cui non mi sembra un allargamento indebito ritenere che, nella categoria della *transizione*, possiamo comprendere anche altre situazioni di *krysis*. Questo termine, infatti, etimologicamente non si riferisce immediatamente a situazioni che hanno ripercussioni psicologiche, ma a tutte quelle situazioni che costituiscono un *cambiamento* che ha ripercussioni sul vissuto esistenziale di chi le attraversa. Né mi sembra un azzardo ritenere che ogni istante, se lo vivessimo consapevolmente, è una *krysis*.

⁴ Ed. Marietti, Torino 1981. Poiché mi riferirò quasi esclusivamente a quest'opera, le citazioni troveranno l'indicazione della rispettiva pagina nel corpo del testo e non in nota.

stanza completo dell'evoluzione della riflessione sull'uomo della fede biblica, successiva all'epoca in cui è stato redatto il libro di Giobbe⁵.

1. Il "luogo" dei tempi messianici

Dopo uno sguardo panoramico sui testi profetici che descrivono l'*immagine dei tempi messianici* – perché proprio i profeti per primi hanno annunciato «la possibilità di guardare il mondo alla luce della redenzione» (pp. 13-16) –, Rizzi si propone la questione: «quando e dove il tempo di Dio giungerà ad essere tempo dell'uomo?» (p. 16).

I primi profeti, egli dice, quando parlano di futuro, non fanno determinazioni spazio-temporali; con l'esilio di Babilonia invece, nel buio che sembra aver cancellato ogni avvenire, la promessa dei beni messianici riprende consistenza, urgenza temporale e precisione spaziale finora sconosciute: l'avvento di Dio, della sua giustizia e della salvezza saranno il ritorno a Gerusalemme, nuovo e più stupendo esodo dalla schiavitù alla libertà.

Dopo qualche decennio dal ritorno, però, si ritorna alla situazione di sempre: *il movimento* illusione-delusione *si ripete*. In quest'ambito si opera come *una divaricazione del sentimento messianico*. Da una parte, inizia a svilupparsi l'apocalittica, per la quale *l'attesa è spostata al di là della storia*. Il fallimento presente è coniugato con rappresentazioni mitologiche orientali – babilonesi e persiane – per cui vengono distinti due *eoni*: pre-

⁵ A p. 16, Rizzi giustifica la scelta terminologica dell'espressione *messianismo*, visto l'uso allargato che ne fa: In senso stretto, tale dizione dovrebbe applicarsi solo ai passi dove l'avvento dei tempi felici donati da Dio è mediato da una figura d'inviato divino (di carattere regale, profetico, sacerdotale o altro), appositamente unto (è il senso letterale di messia), consacrato per questa missione. In tale accezione, un numero relativamente scarso di testi potrebbe esser detto *messianico*; per gli altri bisognerebbe parlare di *escatologico*. L'uso allargato che ne fa però, è suggerito da due considerazioni: 1 Gesù (o la prima comunità cristiana) sembra adottare a prova del suo messianismo testi profetici che non sempre contengono la figura mediatrice del messia; ma piuttosto sembra essere decisiva per Gesù (o per la comunità) la promessa d'un mondo rinnovato e la corrispondenza con quanto sta avvenendo in forza dei suoi miracoli. 2 Nell'uso odierno sia corrente che scientifico (storia delle religioni, antropologia religiosa) la terminologia del *messianico* mette in primo piano i contenuti utopici della rappresentazione più che l'istanza di una funzione mediatrice (per quanto questa sia spesso sottintesa).

sente, in balia di Satana, e futuro che sarà la vittoria di Dio e l'avvento del suo regno in modo miracoloso e portentoso. Talvolta questa visione trova una combinazione con la speranza del rinnovamento nazionale, dando origine alla dottrina del *regno intermedio*, in cui il Messia prepara la fase finale dell'avvento del Regno di Dio. Dall'altra parte, l'attesa d'un futuro che non arriva spinge all'*operosità del presente*: i beni messianici, infatti, non piovono spontanei dal cielo, maturano invece nell'*esistenza quotidiana retta*. Questa visione è rintracciabile nel Trito Isaia (cc 56-66), per il quale la *giustizia* di Dio si rivelerà per chi pratica la *giustizia* ogni giorno (Is 58,6-12). Non che in ciò sussista un rapporto come di causa-effetto, ma «c'è come l'inizio (nella prestazione umana) dello splendore (del premio da parte di Dio), come un'anticipazione della salvezza nelle opere di bene, una continuità qualitativa tra le due» (p. 18). Ove, la connessione è così stretta da confluire l'una nell'altra e da divenire contemporaneamente «dono e compito, salvezza e pratica» (p. 19).

Ci si potrebbe domandare però se il messianismo vissuto nel quotidiano non sia un adattamento alla delusione conseguente al ripetersi del fallimento. Già quest'interrogativo, osserva Rizzi, nasce non dalla tensione spirituale dei tempi e dei testi in cui fioriscono le promesse messianiche, ma dall'abitudine alla loro rilettura in chiave apocalittica, che è predominante nella coscienza occidentale. D'altronde, «dietro l'imporsi di questa interpretazione c'è una china antropologica: l'attesa messianico-apocalittica sollecita le movenze del desiderio con una maggiore potenza suggestiva che una lettura scandita sui ritmi del quotidiano» (ivi). Per rispondere allora a quest'interrogativo, Rizzi inizia la ricerca sul come nella fede biblica è nata l'idea messianica, su quale sia cioè il rapporto immanente – non puramente circostanziale dunque – che unisce la fede biblica alle attese messianiche.

«Tre momenti forti della storia e dell'autocoscienza riflessiva d'Israele sembrano far da sfondo alle immagini dei tempi messianici; in ordine regressivo: *la monarchia*, dalla cui esperienza si delinea la figura del regno di giustizia e Pace; *l'Alleanza*, che prelude alla visione del mondo come terra promessa; *il tempo delle origini*, dove germoglia il giardino dell'eden» (ivi).

1.1. *La monarchia e il regno di giustizia e di Pace*

Nei salmi regali, motivo dominante è *la regalità di JHWH* che s'esprime come giustizia e come comunione, delle quali il diritto – *la Legge* – è una concretizzazione, in quanto esse fecondano la terra diffondendovi la Pace: intesa, questa, *come armonia delle relazioni e come abbondanza di beni*. Questa concezione nasce dall'*esperienza decisiva* – originante e fondante – dell'incontro tra JHWH e Israele: infatti, *JHWH* è il *Dio* del "soccorso al bisognoso", in favore del quale si oppone all'ingiusto. E questa anzi è diventato la definizione stessa di *JHWH*, racchiusa nel suo Santo Nome.

Tuttavia l'intervento di Dio non può essere sempre diretto e prodigioso come fu nell'esodo, per cui sorgono in Israele delle concretizzazioni che intendono rendere pratica corrente nella vita del popolo la giustizia di Dio: «il luogo quotidiano della giustizia non è il miracolo; è una legislazione giusta»; perciò «il grido del povero dovrà essere raccolto dal suo fratello, che si farà mano operosa della giustizia divina» (p. 22).

Per questo, quando emergerà la monarchia come istituzione politica per Israele, ad essere «garante della legge e delle sue esigenze di giustizia diventa il re» (ivi), il quale dunque è chiamato a rendere visibile tra i suoi fratelli la giustizia e la benedizione di Dio, specialmente in favore del bisognoso.

Ma, già subito dopo Davide, storicamente avviene che i re, tranne rare eccezioni, non solo non si mostrano all'altezza di questa missione, che anzi arrivano a contraddirla facendosi strumenti d'oppressione e sfruttamento dei loro fratelli. «È su questo scollamento tra l'ideale regale di giustizia e di Pace e la pratica sanguinante di ingiustizia e di divisione, che fioriscono le prime immagini messianiche» (*Is* 9,6; 11,1.4a.5) (p. 23): riguardanti un re futuro, consacrato dall'irruzione dello Spirito di JHWH, che gli darà le qualità essenziali perché governi il suo popolo conducendolo alla *Pace*.

Tuttavia, se è vero che la speranza messianica emerge dallo scarto tra ideale e reale, come proposta di un regno messianico corrispondente a quello che è stato mancato storicamente, è vero anche che esso si propone non come un mero perfezionamento delle realizzazioni precedenti. Infatti, la

«fede messianica... è sì denuncia del presente e prospettiva del futuro; ma tale futuro è chiamato a ripetere un passato buono; meglio ancora: a dare attuazione a un passato mancato, a riprendere una possibilità caduta. Le

dimensioni temporali sono qui, al di là della loro letteralità cronologica, metafora d'una struttura e avventura esistenziale: il presente è l'essere, la situazione di ingiustizia e miseria; il passato è il *dover essere*, rimasto inattuato; il futuro è il *dover-essere* riproposto come possibilità ancora aperta» (p. 24).

1.2. *L'Alleanza e la terra promessa*

I tempi messianici però non sono legati solo alla prospettiva del re mediatore futuro, questa è solo una variante della storia stessa d'Israele, della quale la sostanza è «l'Alleanza con JHWH, e ciò che essa comporta e promette: una terra su cui vivere nella pienezza della giustizia e della benedizione» (ivi). Prospettiva che in Osea si traduce nel rifiorire della terra promessa, mentre nel Deutero Isaia nel ritorno a essa dopo l'esilio.

E l'Alleanza del Sinai è il crogiolo degli eventi fondanti della storia d'Israele: dal punto di vista *spaziale* – Egitto-Sinai-Canaan –, *temporale* – esodo-patto-conquista – e *anche dei valori* – liberazione-Alleanza-terra promessa. Ora,

«questa configurazione geografica, storica e assiologica, se costituisce il passato irripetibile d'Israele, ne rappresenta pure la *logica* che ne sottintende tutt'intera l'esistenza di popolo di JHWH. Infatti, *quell'Alleanza fissa in condizione esistenziale costante quell'esodo che è stato una vicenda storica*» (p. 25).

Ma, se *questo trinomio* è fondamento del rapporto tra JHWH e Israele, esso «si compie pienamente, nella terra promessa, solo a condizione che anche Israele viva con JHWH l'Alleanza, osservando la Legge»; sicché l'Alleanza costituisce un vero e proprio NESSO CAUSALE tra «liberazione e acquisizione della terra promessa; per cui è necessario, perché s'attui, il passaggio attraverso la libera risposta d'Israele all'iniziativa del suo Dio; è necessario il *deserto* come luogo d'accettazione dell'Alleanza» (ivi). Questo nesso però non viene soppresso neanche dall'ingresso avvenuto: in *Deut* 8, Mosè *parla* dalla situazione dell'Israele già installato, il che sta ad indicare che Israele è chiamato all'*itineranza* come situazione esistenziale e religiosa, anche dopo essere arrivato alla terra, per conquistare davvero la quale sarà continuamente necessario ripassare attraverso la prova e la scelta.

«Ogni giorno: è il significato dell'*oggi* che risuona così spesso nelle pagine

del Deuteronomio; è la consapevolezza che il rapporto tra far bene e star bene, tra volontà buona e felicità, è legge fondamentale e permanente dell'esistenza d'Israele. *L'Alleanza non è soltanto un evento; è una struttura esistenziale*» (p. 26)⁶.

L'ingresso nella terra promessa, allora, e l'accesso ai beni connessi di abbondanza e di Pace (*Lev* 26,3-6), sono dunque legati all'*adesione all'Alleanza*. Ma si può notare come queste immagini di felicità sono le stesse contenute nelle descrizioni profetiche dei tempi messianici, per cui si può giungere ad affermare che «c'è come uno spessore messianico sostanziale all'esistenza d'Israele» (p. 27), che fa della terra promessa un futuro sempre da *attendere* e sempre da *conquistare* mediante la fedeltà all'Alleanza e l'obbedienza a Dio nella Legge. Né è da dire che il rapporto Legge-benedizione, obbedienza-promessa sia estrinseco; esso è invece *organico*, perché

«il dono totale che Dio fa a Israele è composto da due parti: *la terra e la legge*. *La terra* è buona perché è ricca di tutti i beni di cui la collettività d'Israele ha bisogno per vivere e prosperare. *La legge* è buona perché indica come far sì che quei beni vengano distribuiti secondo giustizia e contribuiscano davvero alla armonica sussistenza del popolo di Dio» (ivi).

Sicché le promesse rimangono sempre una possibilità, la cui realizzazione è legata alla *libera e responsabile obbedienza dell'uomo*. Questo, osserva Rizzi,

«è il senso fondamentale secondo cui Israele ha scoperto il *tempo storico* contro il *tempo ciclico* delle popolazioni e delle religioni che lo attorniavano. Storico dunque non perché abbia il sentimento della storia universale in cammino verso uno sbocco definitivo, ma perché possiede il senso

⁶ L'oggi del *Deut* è essenzialmente quello cultuale delle feste liturgiche, ove *la differenza di tempo è abolita*, portando la promessa dell'ingresso nella terra dall'altra parte dell'oggi come un'imminenza sospesa alla decisione che si è continuamente chiamati a prendere. D'altronde, osserva Rizzi, «lo stesso rapporto che corre tra *Es* e *Deut* (cioè il cammino storico e il cammino esistenziale), collega il Deutero e il Trito Isaia: il secondo esodo, il ritorno a Gerusalemme, che domina la teologia del primo, diventa in quest'ultimo un esodo sul posto, metafora strutturale che comanda la trasposizione della costellazione del cammino e della strada dal livello letterale ... al livello metaforico: l'itinerario non è la strada da Babilonia a Gerusalemme, ma la buona o la cattiva condotta che sfocia al possesso della terra o alla rovina» (Lack). Cfr. pp. 58s, note 32s.

radicale della storicità, cioè *della propria esistenza e del destino della terra* sempre di nuovo rimessi in gioco nelle scelte morali, sempre di nuovo decisi dalla risposta che Israele dà all'Alleanza di JHWH» (p. 28).

Israele, cioè, è giunto a storicizzare la terra, comprendendo che per ottenerne i frutti non bastavano le energie cosmiche; È NECESSARIO L'INCONTRO TRA DUE LIBERTÀ: l'amore creatore di JHWH e quello suo, recettivo e responsabile.

Ora, le denunce profetiche contro l'inadempienza dell'Alleanza da parte del popolo, mettono in risalto che Israele non è mai *entrato davvero* nella terra promessa; anzi, fino a un crescendo che giunge a risalire al tempo precedente alla monarchia, con *Ez* la descrizione di tutta la storia passata d'Israele è la denuncia che mai questo popolo è stato fedele all'Alleanza; e dunque «questa terra, Israele l'ha perduta molto prima d'esserne cacciato; la deportazione a Babilonia è la ratifica pubblica d'un divorzio tra popolo e terra, che Israele ha consumato giorno dopo giorno» (p. 29).

In questo contesto, le profezie messianiche diventano il rilancio dell'Alleanza al di là delle cadute e delle delusioni presenti, nel *sempre futuro* dell'*oggi* del popolo d'Israele e, per alcuni profeti, di tutti i popoli.

Non però che queste promesse indichino nel futuro *un tempo e un mondo dalla felicità garantita*; che anzi

«l'Alleanza è responsabilità, è umanità adulta, è *felicità a caro prezzo*. Quando la comunità giudaica, di ritorno dall'esilio e sotto l'impulso del Terzo Isaia, cercherà di *far fruttificare il quotidiano come manifestazione della giustizia escatologica di Dio*, non farà dunque atto di rassegnazione, non accorderà la speranza sui toni dimessi di un cronico disinganno, ma semplicemente *ritroverà la cellula della fede del primo Israele*: la coscienza che il tempo felice non è mai dono esclusivo e unilaterale di Dio, ma la vorazione umana di questo dono nell'*oggi* della vita comunitaria» (p. 30).

1.3. *L'eden e l'armonia delle origini*

La stessa struttura di discorso – *portata a un livello massimo di universalizzazione, riguardando tutta l'umanità e tutto il creato* – troviamo nella descrizione dell'*eden* e della *colpa* di Gen 2-3: Adam, invitato a un rapporto d'Alleanza con Dio, da cui dipende il suo destino di vita o di morte, non rimane fedele all'invito propostogli.

«Non stupisce allora che tra i punti di riferimento della profezia messianica vi sia, accanto al regno e alla terra promessa, la vita edenica: agli esiliati Ezechiele dice che, con l'intervento rinnovatore di Dio, la loro terra devastata e desolata diventerà *come il giardino dell'eden* (Ez 36,35); il Deutero Isaia ribadisce che, ricostruendo le rovine di Gerusalemme, il Signore renderà *il suo deserto come l'eden*» (Is 51,3) (ivi).

Ove va chiarito che non è legittima una lettura regressiva dell'eden come luogo d'una felicità originaria, poi perduta; appare evidente, infatti, che la descrizione di *Gen 2-3* presuppone la consapevolezza tanto dell'Alleanza, di cui si ricalca la struttura, quanto del suo esito negativo d'infedeltà e del conseguente castigo dell'esilio. Allora, il fallimento della risposta dell'Adam universale sta a indicare che l'uomo non è mai nell'eden, ma *dinanzi ad esso*, che cioè

«la Vita biblica è *tale soltanto come oggetto e frutto di una decisione coram Deo* ..., questo significa che la cacciata dall'eden non può essere interpretata come la perdita di una condizione perfetta prima posseduta, ma come la perdita della possibilità di accedervi, la perdita della propria destinazione ed essenza» (p. 32).

E dunque «la deportazione è la fine della storicità, è la conclusione in negativo dell'Alleanza come storia aperta» (ivi). In questo senso, perciò, il ritorno all'eden promesso per i tempi messianici è il nuovo dischiudersi dell'esistenza umana alla FELICITÀ, COME NUOVA RESPONSABILE POSSIBILITÀ:

«Né l'eden è un passato remoto né l'era messianica un futuro remoto.

L'UNO E L'ALTRA SONO IMMANENTI ALLA CONDIZIONE UMANA DEL QUOTIDIANO.

L'eden perduto è la coscienza che la scelta tra bene e male, tra benedizione e maledizione, tra schiavitù e terra promessa, è la parte più vera di noi stessi; e che, negandola, rinneghiamo la storia più propriamente umana. L'era messianica è la coscienza che le scelte negatrici del passato, che scavano il presente e lo condizionano, non sono però capaci di precludere il futuro,

PERCHÉ DIO RINNOVA LA SUA PROMESSA E CHIAMA ANCORA ALL'OBEDIENZA E ALLA VITA» (p. 33).

2. *La riflessione sapienziale sul quotidiano della storia e il suo rapporto col messianismo*

«L'ambientazione originaria della problematica religiosa d'Israele entro il quadro del quotidiano è confermata dalla sua affinità con (e in dipendenza da) i temi della sapienza diffusasi nel Medio Oriente» (ivi). Rizzi, allora, partendo dalla concezione diffusa che vuole la religione d'Israele contrapposta a quella delle aree circostanti, analoga all'antitesi tra storia e natura, mediante un'analisi contenutistica e stilistica della sapienza orientale extrabiblica, sostiene la presenza d'un retroterra sostanzialmente comune, nell'ambito del quale tuttavia Israele svolge un'elaborazione originale. Quest'analisi gli permette di dire che «il problema d'un mondo conforme alle più autentiche attese dell'uomo, la sua formulazione in immagini utopiche, la sua soluzione in chiave religiosa, non sono un'esclusiva d'Israele» (p. 35).

Infatti, la formazione della riflessione sapienziale parte e si mantiene sempre in relazione con l'esperienza. Esaminando il libro di Giobbe, si percepisce che, anche quando è trasmessa alle generazioni successive – proponendosi come un orientamento di vita – i suoi contenuti sono continuamente rimessi in discussione in seguito alle problematiche aperte da successive esperienze. Perciò è sempre l'esperienza che riformula e correggere la riflessione sapienziale. Si può dire, insomma, che

«il tenore sapienziale originario è legato alla *microstoria*, alla vita nel quotidiano, e si lascia istruire da essa. L'ordine del mondo e la retitudine dell'agire non possono essere scoperti in una rivelazione definitiva; essi si manifestano nell'ambiguo e mutevole paesaggio della vita della gente. LE RISPOSTE NON SPUNTANO AL DI FUORI DELLE DOMANDE, E LE DOMANDE NON NASCONO DA SÉ, MA VENGONO SOLLECITATE DALLE CONTRADDIZIONI DELL'ESISTERE» (p. 36).

Ora, *l'idea di ordine del mondo* che così emerge, *nella coscienza di Israele* è innestata nel contenuto stesso dell'Alleanza, cioè nel rapporto tra la condotta d'Israele e il possesso della terra e dei suoi beni: «col suo agire l'uomo crea intorno a sé una sfera di salvezza o disgregazione» (ivi). In altre parole, questo nesso è presentato in Israele come espressione della volontà di JHWH, del suo patto col popolo eletto. Non che questa volontà di Dio sia da intendere come una legge *positiva*, in cui il nesso condotta-

esito diventi *retribuzione* giuridica del legislatore –come voleva la dottrina tradizionale e spesso anche noi l'intendiamo oggi –; invece, «ciò che viene affermato è come un nesso organico, intrinseco alla natura stessa delle cose» (ivi). Per cui è tutto il rapporto tra l'agire e le conseguenze dell'agire, *il suo senso interno*, cioè, a dipendere da JHWH.

Da ciò deriva *una precisazione importante a proposito della storicità della fede biblica*, quando si parla *della visione profana che Israele ha del cosmo*; precisazione che Rizzi formula in questi termini:

«La modalità storica di questa coscienza non consiste ... nel sostituire un predicato (Storia) all'altro (Natura) nella definizione del rapporto tra Dio e il mondo, ma nello *spezzare l'identità come forma propria di questo rapporto*. Affermare che Dio si manifesta nella storia significa che egli, *nella totalità dei fenomeni* che costituiscono la compagine cosmica, *ne sceglie alcuni* e attraverso essi esprime una sua particolare volontà. In questo modo *si rompe la creduta identità e necessaria coestensione tra Dio e mondo*, ed emerge la libertà di Dio nel disporre del mondo, la sua trascendenza sulle cose, la sua irriducibilità al verificarsi delle leggi e al corso degli eventi» (p. 38).

Sicché, la volontà di Dio, attraverso l'idea biblica della creazione, non s'esprime nella realtà in termini di causalità degli eventi che si danno, ma IN TERMINI DI SENSO PER CIASCUNO DI ESSI: senso che è DATO ORIGINARIAMENTE E FONDAMENTALMENTE DALL'INTENZIONE SALVIFICA CHE JHWH HA MANIFESTATO STRINGENDO ALLEANZA CON L'UOMO.

Ora, proprio questo tipo d'attenzione alla storicità (nella libertà) degli interventi di Dio è ciò che consente a Israele una «visione dinamica dell'ordine creazionale»⁷, *favorendo*, a contatto con le nuove situazioni date dall'esperienza storica, la «capacità d'incorporare all'Alleanza mutamenti politici» (passaggio dalla confederazione alla monarchia) «e cambiamenti socio-culturali (passaggio dal nomadismo al sedentarismo), trasformando, anche in profondità, l'immagine stessa di JHWH e il dettato dei suoi comandamenti» (p. 41).

In base a quest'analisi dell'influsso sapienziale su una concezione della storia che ne recupera la dimensione di *quotidiano*, a livello del *senso* che

⁷ Nel senso d'un divenire che si va attuando: e che s'attua se e nella misura in cui l'uomo – *creatura libera e responsabile, perché cosciente* – corrisponde al dono e al compito dell'Alleanza.

contiene, si possono allora trarre alcune conclusioni a proposito del messianismo.

«Il desiderio e il problema d'un mondo felice, nonché l'iniziativa di Dio e la responsabilità dell'uomo nell'istaurazione di questo mondo, sono – potremmo dire – motivi messianici *ante litteram*» (ivi).

Ma costituiscono anche la possibilità di condurre il messianismo in due direzioni diverse: quella, maggiormente diffusa nell'epoca tarda del giudaismo, dell'*apocalittica*, che giunge anche all'intimo dell'uomo, ma come anticipazione operata dall'alto, dinanzi al tempo presente dell'irre-denzione; e quella invece

«interna all'orizzonte di senso del presente, alle sue carenze ed esigenze; così che il crescere, il dilatarsi di essa, non giungerà mai – non dovrà mai giungere – all'affermazione dell'impotenza dell'oggi. È quanto insegnano i profeti, che del messianismo sono messaggeri e maieuti» (p. 42).

3. *La riflessione profetica nell'esilio e la novità nelle attese messianiche*

È fondamentale il ruolo della riflessione profetica – pre-esilica, esilica e post-esilica – in rapporto sia alla lettura della situazione di crisi religiosa in cui versa il popolo di Israele, sia all'apertura in prospettiva escatologica delle promesse divine racchiuse nella tradizione; ricompresa, questa – «dinanzi alla manifestazione della perennità della fedeltà di *JHWH* –, in termini di novità circa l'Alleanza».

Ciò su cui invece Rizzi riflette è l'aspetto di *novità* che in questa predicazione profetica si può riscontrare a proposito delle promesse e delle attese messianiche. Le denunce e le minacce profetiche pre-esiliche erano di fatto pronunciate coerentemente con le premesse di benedizione e maledizione racchiuse nell'Alleanza, dinanzi alle quali la condotta pratica d'Israele non poteva non attendersi l'avvento del castigo. «I profeti offrono una chiave d'interpretazione» dell'insuccesso d'Israele, «del mancato avverarsi delle condizioni di Vita racchiuse nelle promesse dell'Alleanza»: questa chiave ermeneutica è «data dall'infedeltà al patto», nella figura concreta dell'inosservanza della Legge. Ingiustizia sociale e idolatria hanno cor-

roso dal di dentro – presso tutti gli strati della popolazione – il legame che unisce Dio al suo popolo, sicché l'ideale delle figure del regno, della terra e dell'eden ne emergono come caricaturizzate: quando Israele muore politicamente è perché è già morto da tempo in rapporto all'Alleanza.

Ciò che i profeti giungono a smascherare è essenzialmente quel sottile *compromesso idolatrico*, che tentava di conciliare la fede jahvistica coi culti cananei della fecondità: e questo non solo al livello della pratica sincretistica, quanto piuttosto «nella pretesa di sostituire il rapporto etico di libertà responsabile proprio dell'Alleanza», con elementi manipolatori e magici – di *do ut des* – nei confronti di JHWH. In questo modo, i profeti pervengono a condurre la logica dell'Alleanza a un livello di piena maturità d'autocoscienza; l'esilio diventa così la chiusura d'un tempo esistenziale, quello dell'antica Alleanza, e diventa altresì *percezione di una svolta*: di un'apertura della speranza verso qualcosa di totalmente nuovo che la fedeltà di JHWH intende operare IN TERMINI DI *REDENZIONE*.

«Si tratta del risveglio della prima promessa, ma dalle ceneri del suo fallimento: sono il nuovo esodo (*Deut-Is*), la nuova Alleanza (*Ger*), il nuovo Canaan (*Os*), la nuova Gerusalemme (*Is*)» (p. 44).

«Ma qual è il senso delle speranze che nascono nell'esilio? come sono possibili queste *novità*? Sono *frutto unilaterale dell'assoluta fedeltà di JHWH*, al di là del peccato di Israele? e, se così fosse, non sarebbe la proposta d'un *eden regresso*, la cui fruizione immediata è garantita senza concorso umano, pur conservando l'uomo la sua peccabilità?».

In effetti, i profeti non negano la condizione della risposta umana, ma mettono in primo piano l'iniziativa di JHWH, «perché, dice Rizzi, la prima risposta, base e presupposto di tutte le altre, è credere nel miracolo del perdono divino» (*Is* 54,1-10), (p. 45). E, in quest'ambito, «il messaggio del Deutero Isaia nasce da questo stupore: Si dimentica forse una donna del suo bambino...? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai» (*Is* 49,15) (ivi).

Ma, una volta ripreso, «il dialogo deve continuare e alle condizioni di prima», giacché queste non sono convenzionali, bensì intrinseche alla fruttificazione della terra:

«una volta avvenuto, secondo la promessa, il nuovo esodo, Israele si ritrova sulle rive del Giordano. Ora il tempo dei miracoli è di nuovo finito; IL

MIRACOLO QUOTIDIANO È NELLE NOSTRE MANI, nella possibilità di lavorare questa terra meravigliosa che la munificenza e la pazienza di Dio ha di nuovo donato» (ivi).

È ciò che si legge nel Trito Isaia, che pone LA PRATICA DELLA GIUSTIZIA COME CONDIZIONE PERCHÉ DIO CONCEDA LA SALVEZZA; anzi, che annuncia che LA SALVEZZA È IL VOLTO LUMINOSO DELLA GIUSTIZIA (58,6ss).

Ma, dal momento che la storia passata ha rivelato che la storia di peccato è intrinsecamente presente nel cuore di Israele, come è possibile che avvenga questa svolta? in che cosa consiste insomma, di fronte alla peccabilità dell'uomo, questa novità annunciata?

Ciò che *differeenzia qualitativamente* la prima e la seconda promessa, Canaan e i tempi messianici, è che la realizzazione di questi è affidata al *cuore nuovo* di Israele che viene trapiantato in lui ma non è suo: è lo Spirito di JHWH che diventa nel popolo principio interiore di nuova Vita e di nuova condotta.

«Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio Spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi. Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri; voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio. Vi libererò da tutte le vostre impurità: chiamerò il grano e lo moltiplicherò e non manderò più la carestia. Moltiplicherò i frutti degli alberi e il prodotto dei campi, perché non soffriate più la vergogna della fame tra le genti». (Ez 36,26-30) (pp. 45-46)

Testo questo che è esemplare, come si vede, perché *riassume i doni dell'Alleanza* – abbondanza dei frutti della terra e amicizia con Dio –, *ne ripete le condizioni* – l'osservanza della legge – ma, *soprattutto*, pone anche IL NUOVO PRINCIPIO IMMANENTE, *che permette* tanto l'osservanza della Legge, quanto l'acquisizione dei beni dell'Alleanza:

LO SPIRITO DI DIO DONATO AL CUORE DELL'UOMO.

Il dono dello Spirito è allora la novità assoluta delle aperture prospettate nel futuro dell'Alleanza e, insieme, la novità quindi sul piano delle attese messianiche. E si deve tener conto del fatto che

«LO SPIRITO DI JHWH NON PUÒ ESSERE OMOLOGATO AGLI ALTRI OGGETTI DELLA PROMESSA, PERCHÉ DI TUTTI COSTITUISCE LA CONDIZIONE DI POSSIBILITÀ» (p. 46).

«Non muta il quadro della felicità prospettata; ciò che muta è la condizione della sua realizzazione: invece della libertà fallimentare d'Israele, lo Spirito di JHWH diventa in Israele LIBERTÀ CAPACE, VOLONTÀ DI GIUSTIZIA» (ivi). Ciò non vuol dire impeccabilità garantita, ma che la presenza dello Spirito nel *cuore* dell'uomo «continuamente risveglierà e rimetterà in cammino la sua caduca libertà: lo Spirito diventa nel cuore dell'uomo una specie di PERDONO ORGANICO, ove ultima parola è sempre quella dell'amore creatore e quindi della libertà umana che esso continuamente riattiva» (ivi). Così, proprio sul piano della storia, vissuta da sempre come il luogo della tentazione dell'infedeltà intesa come incapacità assoluta, la riflessione profetica è come se rompesse finalmente il cerchio che sembrava chiuderla:

«Israele era stato, in forza dell'Alleanza, il popolo della storicità, dell'esistenza giocata ogni giorno nelle proprie scelte, del *sempre futuro*; ma la sua vicenda effettiva ne aveva fatto emblema del futuro bloccato e negato. Lo Spirito messianico è *riattivazione della storicità, tenerla sempre aperta* malgrado il peccato umano.

La logica più profonda dell'attesa messianica non è l'aspettativa della fine ma ASPETTATIVA DELL'INIZIO; il futuro d'Israele non sarà una condizione di felicità acquisita una volta per tutte (*come vuole l'apocalittica*), ma TROVARSI SEMPRE IN MANO COME POSSIBILITÀ NUOVA LA PROPRIA FELICITÀ, ANCHE DOPO AVERLA OSTINATAMENTE SPRECATA» (p. 47).

4. *I poveri di JHWH sono i veri destinatari delle promesse messianiche*

La terra promessa e i beni conseguenti, doni di JHWH da conquistare quotidianamente da parte di Israele, erano diventati, come abbiamo visto, terreno d'inciampo nella sua storia concreta: sul versante etico, producendo l'ingiustizia, e su quello religioso-culturale, con l'idolatria. Ma abbiamo visto emergere, come *sollecitatore comune di questi due peccati*, LA VOLONTÀ DI POSSESSO DI QUEI BENI CHE JHWH AVEVA DONATO. Nel pri-

mo caso, quella volontà di possesso era diventata *bramosia dell'accumulo* dei beni *contro la condivisione* e, conseguentemente, l'ingiustizia nei rapporti sociali; nel secondo caso invece, era diventato un'*alienazione del culto dall'esistenza concreta*, con la conseguente *pretesa di poter manipolare la fedeltà di JHWH*. E dinanzi a questa situazione

«si viene profilando l'intuizione più rivoluzionaria di tutto l'AT: il vero popolo di Dio sarà una comunità di gente che avrà abdicato a quella brama; DESTINATARI DEI BENI MESSIANICI SARANNO I *POVERI*, EFFETTIVAMENTE E VOLONTARIAMENTE TALI» (p. 49).

Inizia così un *processo d'identificazione tra* povero, piccolo, umile, e giusto, inteso in senso *etico e religioso*. Identificazione che connota l'esperienza di fede post-esilica, traducendo «in concretezza di figura storica l'ideale... di un Resto d'Israele destinato a sopravvivere e a Vivere (nel senso forte, biblico, del termine) aldilà della catastrofe» (ivi).

Quest'ideale comincerà con «l'incarnarsi nei gruppi dei discepoli dei profeti (cfr. *Is* 8,16); questi costituiscono un'élite fedele che emerge dalla comunità sociologica e che coesiste con essa, ma che è unica beneficiaria delle promesse di JHWH» (ivi). È ciò che afferma Gelin circa l'emergere dell'Israele *qualitativo* in rapporto all'Israele in senso etnico.

Certo, non si tratta in questo modo di ritenere che nel futuro non si potrà ripetere la storia passata; ma, dinanzi alla percezione dei beni come *ambigui*, la resistenza alla duplice tentazione della sicurezza e dell'accumulo sarà offerta a colui che di fronte ai beni già goduti saprà opporre una

«DUPLICE RISERVA: un ATTEGGIAMENTO SOGGETTIVO DI LIBERTÀ e una MISURA OGGETTIVA DI SOBRIETÀ; la coscienza che essi *sono dono e non possesso*» (p. 50).

Ma proprio qui sta il senso più vero di quel cambiamento radicale di cui si parlava all'inizio di questo paragrafo:

«il *popolo umile e povero* non è più un dato di fatto negativo che l'avvento dei tempi messianici dovrebbe superare; è un ideale e un progetto che renderà possibile quell'avvento e che *continuerà a vivere* entro quei tempi, come loro garanzia, come loro coscienza. *Destinatari* dei beni di JHWH, i poveri ne sono diventati i SOGGETTI, la forza portante, la condizione permanente. La novità di *questa scoperta si congiunge alla novità dello Spirito*

che trasforma l'uomo: il cuore nuovo di Israele sarà questo *resto*, questa comunità di poveri capaci di vivere – essi soli – dei beni della creazione, della pienezza dell'eden restituita come pienezza messianica» (p. 51).

Per comprendere in pieno, tuttavia, il valore positivo di questa nuova visione della povertà, occorrerà tener conto dell'influsso che ha avuto, sulla sua formazione, L'EMERGERE DELLA RIFLESSIONE PROFETICA SULLA RESPONSABILITÀ PERSONALE E SUL SENSO DEL DESTINO PERSONALE. Se non si tiene conto di ciò, infatti, si può correre il rischio di ritenere una promessa mancata il nuovo fallimento post-esilico; o l'altro rischio, di una spiritualizzazione degli *anawim* e quello, conseguente, di settarizzare l'essere minoranza del *Resto*.

Fin dalle origini, interlocutore di JHWH era stato l'intero popolo di Dio come collettività costituita in una sorta di *personalità corporativa*. Ora, l'intuizione della concezione del *resto d'Israele* poteva finire per riprodurre su scala ridotta – in un gruppo del popolo – quella visione originaria. Ma, nell'esilio e grazie alla riflessione profetica, «il moto di disaggregazione della responsabilità doveva arrivare fino alla scoperta del soggetto irriducibile di ogni responsabilità, l'individuo ... : ognuno porta il peso delle proprie decisioni, e porterà anche il peso delle loro conseguenze» (p. 52).

Tuttavia, anche questa personalizzazione del rapporto con JHWH non diventava automaticamente la garanzia di un'esistenza felice. Se questa concezione riusciva a responsabilizzare la coscienza del singolo davanti a Dio, infatti, *l'esistenza concreta veniva smentendo giorno dopo giorno il principio dell'Alleanza*:

perché il giusto non può godere di un'anticipazione delle promesse messianiche? Perché, anzi, la realtà sembra dire il contrario? *L'empio* è felice, mentre il *giusto* soffre ingiustamente!

«Tra le SOLUZIONI che la coscienza del povero-giusto scopre e sperimenta, due sono di particolare rilevanza»(ivi). La prima è quella che, con il von Rad, possiamo chiamare il *conforto della spiritualità*, e che Rizzi chiama *interiorizzazione del bene*: per il suo fedele, DIO STESSO È DIVENTATO IL BENE, nell'esperienza della sua inalienabile presenza e bontà» (p. 53). In questo senso il credente percepisce che non ha più il bisogno dei segni esterni e rassicuranti né prodigiosi, né almeno visibili: e non perché

sia diventato all'improvviso un uomo disincarnato che non scruti il reale, ma *perché, nella* diuturna e partecipe meditazione della *memoria* sui *segni* già visti nel passato, è stato fatto capace di cogliere il SENSO SALVIFICO, di cui le promesse pronunciate dalla fedeltà di Dio li avevano riempiti. Sicché è reso capace, anche nell'oggi oscuro e *senza segni* del *nascondimento* di Dio – perché questo è il modo abituale della *presenza* di Dio nel mondo creato –, di scrutare la sua fedeltà alle sue intenzioni salvifiche.

Ma, neanche questo è un approdo assoluto.

«*La scissione tra interiorità e mondo, la compatibilità tra presenza intima di Dio e vittoria del male nell'oggettività dei rapporti, rappresenta a un tempo un punto alto nella maturazione della coscienza di fede e uno scardinamento dell'ordine dell'Alleanza. Un mondo dove grazia e vita sono divaricate... può essere soltanto un mondo e un tempo di maledizione; che, nella coscienza del giusto che ingiustamente patisce, si riverbera come TEMPO DI PAZIENZA*⁸. La presenza interiore di Dio lenisce l'irredenzione del mondo, non la riscatta» (ivi).

In questo senso, i poveri *di JHWH sono la manifestazione vivente della negatività peccaminosa che l'idolatria e l'ingiustizia hanno prodotto nella terra*. Qui si radica allora la seconda soluzione che il *povero-giusto* riconosce la:

ESCATOLOGIA INDIVIDUALE.

«Quando l'esperienza di Dio nel vuoto di giustizia del mondo è abbastanza forte e pura, è qualcosa di più che dolcezza lenitrice del presente; è silenzioso ma robusto sentimento di un futuro dove *giustizia sarà fatta...* E la sua risposta definitiva non consiste nell'opporre a quella prosperità esteriore [dei *malvagi*] una felicità interiore, ma nel dichiarare che quest'ultima testimonia una comunione con Dio che non può venir meno neppure con la morte... Non si tratta né di proiezione del desiderio né di pura deduzione discorsiva.

SI TRATTA DI UN'ESPERIENZA DELLA FEDELTÀ DI DIO, COSÌ INTENSA E TRASPARENTE DA COGLIERNE LA PRESENZA ANCHE NELLE DISSIMULAZIONI DELL'INGIUSTIZIA E DEL NON-SENSO DEL MONDO» (p. 54).

Bisogna essere accorti, però: è certo che «la speranza di un oltre-mon-

⁸ Ove *pazienza* non significa *rassegnazione*, ma – nel senso etimologico forte: da *pathi-ens* – il tempo dell'attesa di chi è animato dal *pathos* verso colui verso cui ad-tende.

do, per chi nel mondo non ha giustizia, e l'esperienza che Dio gli è già vicino sono due figure di incalcolabile valore» (p. 55). Ma è altrettanto vero che questo messianismo ultraterreno e interiore non sostituisce, eliminandolo, quello originariamente terreno d'Israele: questi due momenti sono chiamati a reggersi e provocarsi l'un l'altro.

«Chi crede nel Dio della giustizia e della benedizione non può non postulare un luogo di giustizia e benedizione più integro di questa terra, sempre così avara e fallimentare. Ma allora è vero anche il contrario: chi crede nell'oltremondo in nome di giustizia e benedizione non può rassegnarsi a che la terra ne sia deserta; il suo sarebbe desiderio sterile, vanamente autoconsolatorio, non potenza di visione e volontà spirituali» (ivi).

In questo contesto, meraviglia che Rizzi non abbia qui prospettato l'altra estrema conseguenza cui dovrebbe giungere il suo discorso, per completare la sua analisi delle prospettive messianiche emerse dalla riflessione soprattutto dei profeti esilici. Mi riferisco alla figura del SERVO SOFFERENTE DI JHWH che *aggiunge* alla descrizione del *povero-giusto di JHWH* una dimensione particolarmente importante, la cui assenza potrebbe fare correre persino al *povero-giusto* il rischio del *catarismo*⁹: parlo della DIMENSIONE VICARIA ED ESPIATRICE DELLA SOFFERENZA DEL SERVO DI JHWH.

In questo senso, senza addentrarci nella descrizione, si possono richiamare qui *alcuni elementi propri della funzione mediatrice della sofferenza del servo*. In particolare, anzitutto il presupposto, nella descrizione che il *Deut-Is* ne fa, è *l'aspetto soggettivo della sua fede*: la certezza della vicinanza di JHWH alla sua situazione. C'è poi la sua condivisione e compromissione con la sofferenza dei suoi simili: cioè il suo prenderla su di sé, esistenzialmente. Il suo farsi carico della colpa di coloro cui è chiamato a rivolgersi: e costoro non sono solo quelli della sua gente, ma tutti gli uomini. Il suo modo disarmato di subire sulla propria pelle il *castigo* di per sé

⁹ Un *catarismo* ancor più pericoloso del settarismo in cui rischia di scadere la concezione del *residuo eletto*, perché potrebbe tradursi nell'individualismo *metafisico* dei tanti *maestri di verità* di cui la storia ci ha fatti esperti. Non so perché Rizzi non abbia preso in considerazione la figura del *servo di JHWH*, né se condividerebbe il rischio che vedo nel non tenerne conto in questo contesto; la conoscenza personale e letteraria che ho di lui mi fanno ritenere che non lo corre lui personalmente, essendo uomo di estrema apertura nel dialogo e di accogliente confronto.

spettante ad altri, annunciando così, non solo la disponibilità al perdono da parte di JHWH, ma il suo perdono effettivo del peccato della *moltitudine*. E, soprattutto, il fatto che tutta la sua esistenza – le sue parole, i suoi gesti, e la sua stessa morte – diventa offerta per gli altri della possibilità di riconoscervi un'occasione di salvezza.

Ora, se, come si diceva a proposito della figura del *povero di JHWH*, costui diventa il soggetto delle promesse e dei beni messianici, a causa del loro spossessamento che egli vive, e nel riconoscimento che egli compie verso di essi come di dono gratuito, con la figura del *servo sofferente di JHWH* la connotazione del *soggetto messianico* raggiunge una radicalità ancora più estrema: infatti, egli GIUNGE A METTERE IN GIOCO – A VIVERE CON LIBERTÀ E CON SOBRIETÀ! – IL BENE PIÙ PERSONALE CHE HA RICEVUTO IN DONO: LA SUA STESSA VITA!

5. IL MESSIANISMO BIBLICO *come struttura unitaria e possibilità di riempimento di senso del quotidiano*

A questo punto della sua ricerca, Rizzi delinea attraverso le figure del messianismo biblico, una struttura unitaria: nel senso che, nei vari elementi emersi cerca il «rapporto immanente che li compone in unità» (p. 55).

- I. I beni messianici, descritti come figurazione di un mondo in cui regnino armonia e abbondanza, integrità e Pace, sono le concretizzazioni di un immaginario utopico che è possibile riconoscere come universalmente umano: «sono creazioni del desiderio, potenziamento dei suoi oggetti e depurazione delle loro carenze, fino a ottenere un oggetto complessivo la cui totalità e intensità si coestenda all'intenzionalità del desiderio stesso. Il primo elemento del messianismo è dunque un'invariante antropologica» (p. 56).
- II. Il secondo elemento riguarda la sua realizzabilità. La Scrittura mostra che il desiderio è incapace di questa realizzazione: è invece l'incontro tra la libertà di Dio che si dona e quella dell'uomo che risponde accogliendo la gratuità del dono nell'obbedienza alla Legge (che quindi non è più una norma *estrinseca*, ma l'esplicitazione del *significato gratuito* di quel dono). I beni messianici, infatti, non sono il prodotto di

coniugature naturali, né di un'organizzazione particolare dei rapporti sociali, «ma di quella continua elevazione dei rapporti che può nascere solo dalla quotidiana militanza morale del cuore giusto» (ivi).

- III. Ma, terzo elemento, compresente alla militanza di bene, c'è una storia di peccato; che anzi l'immagine dei tempi messianici sorge in questa storia di possibilità perduta, in una storia in cui «la possibilità del bene è colpevolmente rifiutata (l'eden)» (ivi).
- IV. Perciò – quarto elemento – la riproposizione dei beni messianici non può essere semplicemente un'ennesima riproposizione di ciò che è stato: «ferma restando l'invariante antropologica – l'immaginario utopico – deve cambiare la condizione di realizzazione: l'etico della giustizia umana, fallito, sarà fondato dal TEOLOGALE DELLA MISERICORDIA DIVINA E DELLA SUA POTENZA RICREATRICE, LO SPIRITO. Nascerà così l'uomo nuovo, il povero di *JHWH*, la comunità degli umili, destinati a essere giorno per giorno gli operatori della Pace messianica» (p. 57)¹⁰.

Rizzi giunge così a formulare una sua sintetica e ricchissima

DEFINIZIONE DEL MESSIANISMO BIBLICO VETEROTESTAMENTARIO:

«Esso è l'utopia di un mondo giusto e felice (*dimensione antropologica*), che la promessa di Dio trasforma in possibilità oggettiva (*dimensione teologica*) e che l'obbedienza dell'uomo vittoriosamente rinnovata dallo Spirito (*dimensione etico-teologale*) è chiamata a tradurre in realtà. Essendo in maniera così essenziale legato alla decisione del soggetto umano, il messianismo non può essere il risultato di un intervento unico e definitivo di Dio (o di altra potenza che lo mimi e lo surroghi), ma è la posta in gioco di ogni scelta umana nell'*oggi* della continua storicità» (ivi).

Poiché però il *messianico* non è, e non può essere, nella storia, l'affermazione di un mondo trasformato una volta per tutte – infatti, neanche

¹⁰ Sarà l'*homo mysticus* – l'espressione è di K. Rahner – : che, nell'ascolto della Parola e nel suo rapporto con Dio, nella sua vita e nel suo comportamento, non si lascerà guidare da una *coerenza etica* – che è ancora frutto della sua volontà e della sua razionalità (della precarietà delle sue *utopie*) –, ma dalla carità respons-abilitata dalla partecipazione alla utopia di Dio, la cui *misura* è soltanto quella, s-misurata, della gratuità.

il soggetto *giusto* che possa vivere la dimensione messianica nella propria interiorità è per se stesso un processo concluso e acquisito definitivamente – esso rinvia ad una visione del *quotidiano* come *possibilità offerta* per un *riempimento di senso*. Cioè come

KAIRÒS

Così la stessa *vita quotidiana* può essere considerata come una struttura, che può portare valori come può sopportare vuoti, che può riuscire o fallire, raggiungere la verità o albergare la più desolante inautenticità (p. 140). E quindi si può dire che

«il messianismo, nella sua genuina vocazione biblica, sia il riempimento di senso della vita quotidiana; e, viceversa, che questa sia il campo aperto che più d'ogni altro attende la seminazione messianica, e più di ogni altro è destinato, senza questa, a isterilirsi» (ivi).

È chiaro però che qui il *senso* sarà, per il *soggetto messianico*, non l'inseguimento di un'utopia estrinseca ma, nel suo agire responsabilmente motivato – nel *cuore* –, «slancio verso una presenza, che significa connotare a un tempo il *non-ancora* di questa presenza, quindi l'attuale negatività e indigenza, e la sua *destinazione*, la sua capacità di anticiparsi e far levitare l'assenza in desiderio, attesa, passione, speranza» (p. 145).

Il *quotidiano* allora, per l'uomo messianico, diventa

IL LUOGO CONCRETO DELL'AGAPE – come dono accolto in gratuità e come dono offerto con responsabilità – che gli impedisce, sempre di nuovo, di vivere persino la *krysis* come parola ultima sulla realtà.