

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS MADRID

*“Mentre era ancora lontano il padre lo vide e ne ebbe
compassione” (Lc 15,20)*

Itinerari teologici sulla misericordia

Tutor: Prof. Ángel Cordovilla

Alumno: Claudio Zonta



Madrid 2016

Itinerari teologici sulla misericordia

	Introduzione.....	1
1	LA MISERICORDIA NELLA SACRA SCRITTURA.....	6
2	FONDAMENTI DI UN INCONTRO D'AMORE.....	11
3	TRINITÁ D'AMORE E TRINITÁ DI MISERICORDIA.....	22
4	CRISTO NELLA MISERICORDIA DEL PADRE.....	32
5	LA RELAZIONE TRA CREATORE, CREATO E CREATURA.....	43
6	CHIESA TESTIMONE DELLA MISERICORDIA DI DIO.....	59
7	I SACRAMENTI COME PORTA DELLA MISERICORDIA DI DIO.....	74
8	FEDE, SPERANZA E CARITÀ: VIRTÙ GENERATRICI DELLA MISERICORDIA DI DIO.....	91
9	L'ESCHATON E L'INFINITA MISERICORDIA DI DIO.....	100
10	LA MISERICORDIA NELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA.....	112
	BIBLIOGRAFIA - Abbreviazioni.....	121

INTRODUZIONE

Ho scelto la categoria teologica della “Misericordia” per una esigenza e una inquietudine interiore che subentrava ogni volta che osservavo e supportavo situazioni di dolore e di disperazione da parte di rifugiati e profughi che venivano ad apprendere la lingua italiana nella scuola dove lavoravo. È quasi giornaliero il vedere sui giornali barche stracolme di profughi che affondano, città straziate dai bombardamenti, bambini e donne vittime di tante violenze a causa della povertà, delle guerre e di scelte politiche che prevaricano i fondamentali diritti dell’uomo. Una cosa è lasciarsi sopraffare dalle tante immagini che rischiano di assuefare chi le subisce passivamente, altra è toccare le ferite impresse sulla carne, ascoltare le storie di esistenze segnate dalla violenza e dalla assoluta mancanza di dignità umana. I tanti volti, le differenti storie generano moti differenti nell’animo, dalla ribellione per questo eccesso di violenza, alla compassione (nel senso di patire insieme che spinge ad agire, a volte impulsivamente), al desiderio di rifugiarsi in luoghi dove primeggia l’estetica del bello, quasi a volersi purificare l’anima da tanta miseria. Per chi è credente tutto questo non è sufficiente: l’inquietudine provocata da tutto questo dolore spinge a ricercare in profondità il senso del proprio credere, senza darsi risposte di comodo e superficiali, e provando, con umiltà e onestà intellettuale, a cercare di trovare spiragli di umanità e di misericordia che possano ricondurre a un Dio la cui essenza è Amore: “Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui” (1 Gv 4, 16)¹.

Seguendo il “cammino pastorale e teologico” che Papa Francesco sta compiendo, simbolizzato dalla prima visita ufficiale fuori dalla diocesi di Roma nell’isola di Lampedusa², successivamente l’indizione del Giubileo Straordinario della Misericordia³, ora il recente viaggio a Lesbo in Grecia⁴, mi induce a pensare che in contesto attuale la categoria teologica della Misericordia diventa fondante per il credente. Il cristiano di oggi infatti vive nel proprio cuore la tensione dualistica, provocata da una cultura post-moderna, nella quale si ha una frattura dei sentimenti, che sono “consumati” e fagocitati in breve tempo⁵ e le istanze evangeliche che abbracciano “la logica del dono come espressione della fraternità”⁶.

“Amore”, “compassione”, “misericordia”, “carità” sono termini che appartengono allo stesso campo semantico, tuttavia nella cultura globale si osserva che, se da una parte il termine “amore”

¹ Cfr. DCE 1.

² 8 luglio 2013.

³ 8 dicembre 2015.

⁴ 16 aprile 2016.

⁵ Cfr. Z. BAUMAN, *Amore Liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Bari 2006.

⁶ CiV, 36.

viene svuotato del suo senso più profondo, confuso il più delle volte con il “piacere”, la “compassione”, la “misericordia” e la “carità” sembrano termini obsoleti, tipici dei religiosi e non adeguati all’esistenza dell’uomo postmoderno: un uomo che ha optato per una rottura dei legami con il “Creatore”, il “creato” e la “creatura”, denominandoli “Dio”, “mondo” e “Io”, termini che sono privi di una radice comune.

Ho pensato di proporre una sintesi teologica sulla categoria della misericordia per cercare di riscoprire il senso e la profondità di questa idea categoriale che può permettere ancora di recuperare la relazione dell’uomo con Dio, o meglio il legame di una umanità ferita con un Dio ricco di misericordia⁷. È possibile riscoprire come la fragilità dell’esistenza sia ancora luogo teologico dove incontrare e sperimentare una misericordia che non solo tiene un effetto sanante, ma diviene possibilità di una ermeneutica della relazione tra creatura, creazione e Creatore?

Struttura della tesi

Il seguente lavoro comincia da un’analisi lessicale e linguistica delle fonti scritturistiche, in particolar modo evidenziando l’importanza della cosiddetta “formula di grazia”; si è cercato, privilegiando l’Antico Testamento, di mettere in evidenza i contesti storici, i campi semantici, le radici lessicali dei termini che possono essere ricondotti al termine misericordia; da qui si la ricerca si è incentrata sul passaggio dalla lingua ebraica a quella greca avvenuto mediante la traduzione in greco della *Septuaginta*. Infine si sono analizzati alcuni passi del Nuovo Testamento per evidenziare gli elementi di continuità e di discontinuità rispetto alla tradizione dell’Antico Testamento.

Il secondo capitolo si sofferma inizialmente su una fenomenologia della manifestazione di Dio cercando di sottolineare aspetti che possono contenere già un principio di misericordia; spesso sono elementi non espliciti, contenuti più nell’intenzione di comunicarsi da parte di Dio all’uomo, che si rivela essere *capax Dei*. Quella divina è una comunicazione che si sviluppa attraverso la fragilità della parola, l’ascolto del grido dell’uomo, che si tramuta in un’azione d’amore da parte di Dio, che sfocia nel momento incarnatorio del Figlio.

Il terzo capitolo analizza come può essere considerata qualitativamente la relazione nella Trinità immanente e nella Trinità economica. *Misericordia* significa avere un atteggiamento di compassione e di amore per qualcuno che è ferito (fisicamente, psicologicamente o spiritualmente) ed è un aspetto che è ben presente nella realtà del mondo, ma non nella Trinità immanente. In essa infatti esiste una relazione di pienezza d’amore che è priva di dolore, che è

⁷ Cfr. DM.

una mancanza di amore. Si cercherà di analizzare come questa pienezza d'amore, caratteristica della Trinità immanente, possa essere declinata in una pienezza d'amore misericordioso nella Trinità economica.

Il quarto capitolo affronta proprio questa sovrabbondanza d'amore misericordioso presente nel Figlio, volto della misericordia del Padre; si analizzano le parabole della misericordia presenti nel Vangelo di Luca, che rivelano il paradosso di un Dio che ama colui che più si è allontanato. L'ultima cena e la morte costituiscono un dittico il cui filo comune è la fragilità di un amore offerto fino all'estremo, incompreso da un punto di vista umano, ma che è spinto dalla fiducia nel Padre. L'evento della risurrezione sarà il sigillo della misericordia di Dio e approvazione di un altro paradosso: lo spreco della vita offerta per gli altri è sovrabbondanza di esistenza. Al termine del capitolo viene descritta l'importanza di salvaguardare la doppia natura di Cristo ai fini della misericordia stessa: per essere veramente fonte di salvezza la misericordia deve abbracciare le due nature: quella divina e quella umana.

Il quinto capitolo analizza i racconti della creazione per comprendere come già in essi sia presente l'amore di Dio che si esprime nella logica del dono; la creazione oltre che luogo di dono da parte di Dio, diviene anche lo spazio in cui si gioca la volontà, la libertà e la scelta dell'uomo. Il concetto di autonomia da parte dell'uomo e del mondo va inteso sempre in relazione a Dio; nel momento in cui l'essere umano si dimentica questo aspetto di unità, si genera il peccato e la colpa, la cui genesi e sviluppo è descritto nel libro della Genesi. Tuttaavia, se da una parte si sviluppa il peccato, dall'altra sorge la Grazia di Dio, espressione della sua Misericordia: una grazia che si relaziona con la libertà da parte dell'uomo di accoglierla.

Il sesto capitolo considera la Chiesa, espressione della misericordia di Dio, e la sua missione evangelizzatrice. Punto di partenza è il Concilio Vaticano II, i cui documenti sono fecondi di amore e di misericordia *ad intra* (LG) e *ad extra* (GS). Come la misericordia è pervasa da una dinamica che da un ascolto interiore provoca un movimento verso l'altro, così anche la Chiesa, uscita dal Concilio Vaticano II, esprime il medesimo processo: l'ascolto della Parola di Dio provoca un moto diretto fuori dai confini, verso altre frontiere, altre culture e altri saperi con i quali dialoga e si confronta. *Kerygma-martyria, diakonia, liturgia* sono tre aspetti propri e caratterizzanti della Chiesa che esprimono la comunicazione della misericordia di Dio nella complessità della realtà. Questo triplice aspetto della Chiesa trova nell'eucarestia la fonte e il fondamento: in essa il popolo di Dio incontra il Cristo vivente che dona la forza della sequela e dell'essere messaggeri di misericordia nel mondo.

Il settimo capitolo tratta dell'aspetto sacramentale della Chiesa e dei sacramenti propri della misericordia: il Battesimo, momento della grazia di Dio sul peccato, che permette di essere

partecipi della vita di Dio mediante l'adozione a suoi figli; il sacramento della Penitenza che ricorda la responsabilità che l'uomo ha di fronte ai propri fratelli e al mondo e allo stesso tempo un Dio che non si stanca di amare e di accogliere; il sacramento dell'Unzione degli infermi, che esprime la delicatezza di un Dio che si fa presente nella fragilità della malattia o della vecchiaia (questo sacramento contiene la misericordia più profonda e più difficile da accogliere proprio perchè troppo vicini al senso ultimo della vita; un ultimo sacramento trattato è quello dell'Ordine, che mediante una invocazione al Padre e l'unzione espressione della comunicazione dello Spirito Santo, configura l'ordinando a Cristo, sommo ed eterno sacerdote della nuova alleanza. L'ordine dà carattere, che è simbolo di quella misericordia che Dio che non si stanca di riversare nel mondo.

L'ottavo capitolo descrive la realtà delle virtù teologali, fede, speranza e carità, nella Sacra Scrittura e come esse possano confluire perfettamente nella struttura antropologica dell'uomo, elevandola e colmandola di un amore che diviene necessità di essere comunicato e riversato nel mondo.

Il nono capitolo affronta, dopo aver analizzato le fonti scritturistiche, come pensare la misericordia nell'*eschaton*, e quali dimensioni della vita dell'essere umano va a comprendere. Il tema di fondo, con il quale ci si pone in dialogo, è la tensione esistente tra considerare la misericordia infinita di Dio, che indurrebbe a pensare ad un fenomeno di *apokatastasis*, e la possibilità da parte della libertà umana di volere e potere rifiutare questa atto d'amore infinito e misericordioso.

La tesi si conclude, dopo la riflessione escatologica, con un capitolo che affronta il tema della misericordia nella Dottrina sociale della Chiesa. L'escatologia infatti comincia già nella storia, attraverso le decisioni che l'uomo prende quotidianamente nei confronti del prossimo e della creazione. Si è voluto incentrare e limitare il discorso focalizzando proprio sull'aspetto sociale in quanto permette di dare una risposta più specifica alle inquietudini poste all'inizio di questa introduzione. Infatti i recenti avvenimenti, che si stanno continuamente ripetendo, chiamano in causa i cristiani ad una scelta di fede e di responsabilità che si esplicita nell'essere misericordiosi soprattutto con coloro che si trovano in una condizione di fragilità e di povertà.

Come è possibile osservare la misericordia è un'azione che ha una doppia fase, discendente-ascendente e rispecchia l'evento in cui Dio ascoltando il grido del popolo di Israele schiavo degli Egiziani, decide di salvarlo e di stabilire un'Alleanza. Dio riversa la misericordia sul mondo e sull'uomo, il quale nel momento in cui la accoglie e la abbraccia, non solo è sanato, ma divinizzato, nel senso che la misericordia, che è propria di Dio, diviene costitutiva nella vita dell'essere umano. La risposta, di colui che accoglie l'amore di Dio, si trasforma in un

compromesso nella società, secondo i propri carismi e i propri talenti. Concludo con una frase di Balthasar che mi pare sintetizzi concisamente il discorso appena accennato: “L’amore non chiede altro compenso che di essere contraccambiato; per questo Dio, in cambio del suo amore, non ci domanda altro che il nostro amore: «Non amiamo a parole e con la lingua, ma con l’opera e con verità» (1Gv 3,18).⁸

⁸ H. U. VON BALTHASAR, *La Percezione dell’amore. Abbatere i bastioni e Solo l’amore è credibile*, Milano 2010, 127.

1. LA MISERICORDIA NELLA SACRA SCRITTURA

1.1 Fondamenti scritturistici

Dalla lettura della Bibbia possiamo osservare come il termine “misericordia” sia una dei principali e più antichi attributi che vengono riferiti a Dio; senza esagerazioni possiamo sostenere che tutti i libri, che formano l’Antico e Nuovo Testamento, siano legati tra loro mediante questo filo rosso, che mostrano come la misericordia di Dio venga riversata non solo nei confronti del popolo di Israele ma su ogni essere umano.

È proprio nell’esodo che il popolo di Israele inizia a sperimentare la misericordia di Dio; una delle più importanti frasi che si trovano nell’A.T. contenente il termine misericordia è in Es. 34,6, che nella versione della LXX così viene tradotta: *καὶ παρήλθεν κύριος πρὸ προσώπου αὐτοῦ καὶ ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός.*

Mentre in italiano con: *Il Signore passò davanti a lui e gridò: «Il Signore, il Signore, Dio di pietà e misericordia, lento all'ira e ricco di grazia e verità».*

Questa definizione viene denominata “formula di grazia” in quanto viene ripetuta uguale o con alcune varianti linguistiche in molti libri della Antico Testamento; il binomio *ἐλεήμων καὶ οἰκτίρων*, “Dio di pietà e misericordia”, viene assunto come un epiteto, mostrando le principali caratteristiche di Dio come possiamo osservare in *2Cr 30,9; Ne 9,17; 9,31; Sal 110,4; 144,8; Gl 2,13; Gio 4,2.*

Il termine misericordia, che in italiano mantiene una dimensione relazionale e di compassione – letteralmente, avere cuore per i miseri - è riferita soprattutto a Dio nei confronti dell’uomo e della creazione. A volte è messa proprio in contrapposizione alla difficoltà dell’uomo di essere misericordioso nei confronti di Dio e dei propri fratelli, come in *2Cr 30,9; Ne 9,17; 9,31; Gl 2,13; Ger 3,12; 2Mac 7,23.* Altre volte è esplicitata come richiesta o preghiera di misericordia, da parte dell’uomo, un grido che vuole arrivare fino al cielo, come in *Es 22,26; 2Mac 1,24; Gl 2,13; Tb 8,17; Sal 6,5; 69,14; 90,14; Sir 51,3; Ab 3,2.* Oppure è nominata in ricordo dell’antica alleanza che Dio stipulò con i patriarchi o ricordando di come Dio ebbe un atteggiamento misericordioso nei confronti del popolo di Dio, come in *Ne 9,17; Sal 111,4; 98,3; 106,7; 106,45; Sir 51,8; Ger 2,2; Lc 1,54; 1,72.*

Come possiamo osservare dalle citazioni fino ad ora esaminate il termine “misericordia” nelle varianti linguistiche di *ἐλεέω* (avere misericordia) come verbo, *ἔλεος, οὐς, τό*, come sostantivo e con *ἐλεήμων*, come aggettivo, è presente soprattutto nei libri dell’A.T. e quasi sempre in riferimento a Dio, o all’uomo nell’augurio che si ispiri alla misericordia di Dio.

Nel N.T. il sostantivo ἔλεος si trova in Matteo e Luca; Matteo cita la misericordia di Dio sempre in un contenuto di polemica contro gli scribi e i farisei, ricollegandosi all'A.T. come possiamo osservare da Mt 9,13 e 12, 7 e la relazione tra giudizio e misericordia, in Mt 23,23.

Nel Vangelo di Luca la misericordia di Dio si effonde su Elisabetta con la nascita di Giovanni il Battista (Lc1,58), o viene messa in relazione ai Padri dell'Antico Testamento e all'Antica Alleanza (Lc1,72). Diviene anche qualità principale degli uomini colti e auspicata da Gesù nei confronti del dottore della legge che si domanda chi è il suo prossimo (Lc10,37). La parabola del buon samaritano chiarifica che la misericordia non è solo prerogativa di Dio, ma anche può essere messa in pratica dall'uomo; la relazione di questa misericordia rimane comunque collegata a Dio, come si può leggere dall'enunciazione del comandamento da parte del dottore della legge: "Amerai il Signore Dio tuo, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze e con tutta la tua mente, e il tuo prossimo come te stesso" (Lc 10, 27), in cui la congiunzione "e" coordinata, nel senso che lega, l'amore verso Dio all'amore verso il prossimo. Dunque la misericordia è il frutto di questa intensa relazione con Dio ed è il mandato che Dio stesso fa all'uomo, come Gesù stesso afferma: "Va' e fa' lo stesso anche tu". (Lc 10,37).

In alcune delle lettere del N.T. la misericordia viene posta come attributo a Dio e a Gesù Cristo risorto, in particolar modo nelle formule iniziali di saluto: "grazia, misericordia e pace da parte di Dio Padre e di Gesù Cristo, nostro Signore (1 Tm 1,2)", o "Benedetto sia Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo il quale, secondo l'abbondanza della sua misericordia, ci generò di nuovo per una speranza vivente in forza della resurrezione dai morti di Gesù Cristo" (1Pt 1,3). Altre volte la misericordia è posta all'interno di una raccomandazione o di un augurio rivolto a tutta la comunità: "E quanti seguiranno questa regola, pace e misericordia su di loro e sull'Israele di Dio" (Gal 6,16); "Con noi siano grazia, misericordia e pace da parte di Dio Padre e da parte di Gesù Cristo, il Figlio del Padre, in verità e amore" (2Gv 1,3); "abbondi per voi la misericordia, la pace, l'amore" (Gd. 1,2).

Dall'analisi di questi testi si può verificare come la Misericordia, che è essenzialmente proprietà di Dio in tutto l'Antico Testamento, nel Nuovo Testamento venga riferita, dopo la risurrezione e ascesa al Padre, anche a Gesù; la misericordia passa dal Padre al Figlio, per la stretta relazione che esiste tra essi, e infine viene consegnata all'uomo attraverso la comunità cristiana.

1.2 Senso e significato del termine misericordia

Per comprendere il senso e il significato del termine misericordia, la citazione fondamentale è sempre quella contenuta nel Libro dell'Esodo (Es. 34,6), in cui Dio si rivela nell'amore e nella compassione per il popolo di Israele sotto il dominio egiziano; è un Dio che non abbandona e sa ascoltare il grido dell'uomo muovendosi a pietà anche quando lo stesso popolo liberato risulta essere infedele e idolatra. Giovanni Paolo II dirà: «Tutte le sfumature dell'amore si manifestano nella misericordia del Signore verso i suoi; egli è il loro padre poiché Israele è suo figlio primogenito, egli è anche lo sposo di colei a cui il profeta annuncia un nome nuovo ruāmāh, "beneamata", perché a lei sarà usata misericordia»¹.

Questa misericordia, che Dio effonde in maniera smisurata, viene espressa soprattutto mediante due termini ebraici:

1. *hesedh*: con questo termine si descrive la relazione tra due persone legate tra loro da un legame di bontà, la cui fedeltà è scaturita dall'amore. È generata «da una deliberazione cosciente, a seguito di una deliberazione comportante diritti e doveri, che in genere si ha da parte del superiore verso "inferiore"»². Il popolo di Israele è legato a Dio precisamente da questa relazione mediante la quale Dio rimane fedele anche nel momento in cui il popolo ebraico la reciderà. Come possiamo osservare anche in tutto il libro di Osea Dio mostrerà *hesedh* attraverso un amore eccedente, sovrabbondante, paziente, che è offerto fino a quando il popolo stesso non si arrenderà. Nella radice del termine *hesedh* è contenuto «l'atteggiamento paziente di colui che è trattato male dall'altro ma non vuole separarsi da lui. Si tratta, [ancora], dell'atteggiamento con cui Dio si mantiene fedele alla sua alleanza»³. La *hesedh* di Dio implica un dono che si spinge oltre al reciproco rapporto di fedeltà codificato nel *do ut des*, e rientra in quella logica di sovrabbondante e inattesa relazione d'amore che travalica ogni logica umana. Come dice Walter Kasper⁴: «nel messaggio dell' *hesedh* di Dio si manifesta qualcosa del mistero di Dio di per sè precluso al pensiero umano, qualcosa di cui possiamo avere notizia e venire a conoscenza solo mediante la rivelazione di Dio». Il vocabolo *hesedh* viene tradotto nella versione LXX da ἔλεος, che in origine significava un sentimento di commozione.

¹ DM, 4.

² A. SISTI, *Misericordia*, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (a cura di) *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 2005, 974-978.

³ M. HOLLAND KORNTAL, *Misericordia*, in *Nuovo Dizionario Enciclopedico Illustrato della Bibbia*, Casale Monferrato (AL) 2005, 665-666.

⁴ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2015, 72.

2. L'altro termine fondamentale per comprendere il significato di misericordia è *rahmîn*, che come afferma Francesca Brencio: «Nella lingua delle madri al tempo di Gesù indica il grembo della donna, l'utero; deriva da Rehem e la sua origine è strettamente connessa con la maternità. Nella lingua italiana questa parola è tradotta con "misericordia", spesso è affiancata ad *hesedh* indicando la bontà originaria e costitutiva di Dio, il suo amore sorgivo: "Ti farò mia sposa per sempre nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza (*hesedh*) e nell'amore (*rahmîn*)" (Os. 2, 21). Così, nell'ora della morte o della prova viene invocato Rehàm alei, Adonì, (רחם עליי, אדוני,) "abbi misericordia di me, o Signore". Ma non solo. *Rahmîn* rimanda anche ad uno dei novantanove nomi di Allah, "Al Rahim", "il misericordioso": Bi-smi "llāhi al-Rahmāni al-Rahāmi, "nel nome di Dio, il Clemente il Misericordioso" recita la formula araba con cui si aprono tutte le Sure del Corano (eccetto la IX) ».⁵

Questo sentimento di attaccamento viscerale, istintivo, naturale nella cultura mediorientale antica ha il suo essere nel grembo materno, definito come *rehem* (1Re 3,26); e così anche nella traduzione della LXX si utilizzano vocaboli che sono sempre relazionati al campo del sentimento, ossia *σπλάγγνα*, che definisce la misericordia che sgorga dal cuore e *οικτιρμός*, che coglie la commozione, la compassione che spinge a chinarsi per attuare. È un sentimento infatti che si traduce in atti: "in compassione, in occasione di una situazione tragica (Sal 106,45) o in perdono delle offese (Dan 9,9)"⁶

La misericordia dunque è relazionata alla radice più profonda dell'essere umano, il cuore (*lēbh*, *lēbhābh*, *καρδία*), che come si sta delineando non esprime solamente l'ambito delle emozioni e dei sentimenti ma è soprattutto l'organo che determina il discernimento, il giudizio umano. In Osea è emblematico quel "parlerò al tuo cuore" (Os 2,16) che significa parlare alla verità della vita, a ciò che è più radicale e intimo della persona umana, affinché si possa convertire all'amore. Anche Dio mostra di avere un cuore con il quale sceglie (1 Sam 13,14) o si commuove per l'essere umano, come viene espresso in Os. 11,8: "Il mio cuore si impietosisce dentro di me, e s'è risvegliata la mia compassione".

È proprio il Figlio, "Gesù sommo sacerdote misericordioso" (Ebr 2,17), che tradurrà all'uomo cosa significa la misericordia del Padre; tutta la sua vita, i suoi gesti, i suoi segni, le sue parole sono volte a far sperimentare la misericordia del Padre. Dai testi evangelici vediamo che

⁵ F. BRENCIO, *Rahamim. Dalla carne verso la misericordia*: rivista online: *Kasparhauser: Rahamin. Lingua, terra, misericordia* 5/2013, 68 (<http://www.kasparhauser.net/Bren/Rahamim-Lingua-parola-misericordia.pdf> visto il 20-07-15).

⁶ X. LEON-DUFUR (a cura di), *Dizionario di teologia biblica*, Torino 1980, 699.

mostra la misericordia verso le folle (Mt 9,36) nelle quali incontra le individualità dei poveri (Lc 4,18), il figlio unico appena morto di una vedova (Lc 7,12-16), l'adultera (Gv 8,1-11), Zaccheo il pubblicano (Lc 19,1-10), il centurione (Lc 7,2-10). Gesù apre a tutti la misericordia del Padre, soprattutto a coloro che si sentivano esclusi, lontani, inadeguati, mostrando che la misericordia del Padre sovrabbonda là dove abbonda il peccato (Rm 5,20). La risposta dell'uomo a questa sovrabbondanza è l'essere a sua volta misericordioso "com'è misericordioso il Padre vostro" (Lc 6,36), verso il prossimo, ossia verso colui che si incontrerà lungo le strade dell'esistenza (Lc 10,30-37).

2. FONDAMENTI DI UN INCONTRO D'AMORE

2.1 La manifestazione di Dio

Se affermiamo che Dio è misericordioso occorre innanzitutto analizzare le modalità con cui Dio si manifesta all'uomo, come si fa presente nella vita dell'essere umano e come trasmette questa propria caratteristica che sosteniamo essere essenziale, che è l'amore misericordioso. Come abbiamo potuto delineare nel capitolo precedente la misericordia, da un punto scritturistico, si sviluppa in un processo dinamico da parte di Dio, che nasce da un ascolto libero di Dio al grido dell'uomo, un intervento diretto da parte sua, una accettazione da parte dell'uomo e una ultima fase che è di sanazione. È dunque fondamentale comprendere il primo passo di questo processo, che è la comunicazione di Dio all'uomo, una rivelazione che non è facile per la distanza che li separa, non solo spazio-temporale, ma qualitativa. Cercheremo di mostrare come, anche se in una maniera implicita, già in questa prima comunicazione la misericordia è già presente, attiva nei confronti dell'essere umano.

2.2 Fenomenologia dell'incontro tra Dio e l'uomo

Da un punto di vista fenomenologico possiamo osservare come la Rivelazione sia fondata su un atteggiamento di misericordia¹; quattro sono gli atteggiamenti che prova l'uomo dinanzi a Dio, che benchè totalmente altro e trascendente, non preclude la strada di un incontro che si fa gradualmente sempre più profondo e vicino.

Il primo aspetto è quello della meraviglia: l'uomo dinanzi alla potenza, alla grandiosità e alla bellezza della natura, intuisce la presenza dello spirito di Dio. È solo un'impronta, un luogo che tuttavia rimanda a Dio, fa intuire una presenza che va oltre all'oggetto stesso che può essere la luce del sole, un tramonto, un panorama. Diviene così impronta visibile di un Dio invisibile. La natura si dà all'uomo e gli concede una finestra sull'oltre, intangibile ma intuibile e percorribile. Questa meraviglia fa intuire non solo la grandezza di Dio, ma anche la sua misericordia, nel momento in cui l'uomo nella sua piccolezza fisica può contemplare la magnificenza del creato (cfr Sal.8)

¹ La misericordia, oltre che nel suo valore letterale di aver compassione per il povero, è da intendersi come processo attraverso il quale Dio si abbassa verso l'uomo per comunicarsi, provocandogli una inquietudine esistenziale che lo interpella e lo spinge ad innalzare lo sguardo, fuori da sè.

Il secondo aspetto è un senso del mistero che come sostiene R. Otto,² è *tremendum et fascinans*, ossia se ne comprende la portata sconvolgente, la grandezza smisurata la quale se da una parte provoca timore, dall'altra provoca una sensazione di fascino e di attrazione. Il mistero si colloca all'interno di una tensione estrema tra trascendenza e immanenza, tra nascondimento e rivelazione, tra infinito e finito. Il senso del mistero è la domanda di Giobbe (31,2), che si riflette contenuta nei salmi (Sal 88; 130; 148), è quel mistero che necessita una mediazione (Dt 5,25-27) o quella risposta improvvisa di Dio (Gb 38,1-41,25). L'uomo fa esperienza di un Dio totalmente altro, nella sua ineffabilità, espressa anche dall'impronunciabilità del suo nome, e allo stesso tempo di un Dio totalmente vicino, che prende per mano l'uomo, nella sua misericordia. Lo stupore è relazionato anche ad una dinamica della gratuità del dono, che a sua volta si rifà alla benevolenza di un Dio che desidera colmare di bellezza la vista dell'uomo.³

Il terzo aspetto è il timore da parte dell'uomo di fronte all'intervento di Dio nella storia. D'innanzi a questo darsi e rivelarsi di Dio, l'uomo si confronta con un sentimento primordiale: il timore. Tuttavia questo sentimento non va collocato nell'ambito della semplice paura, come possiamo osservare nel Libro dei Giudici (Gdc 6,23), nel libro di Daniele (Dan 10,12) o nel Vangelo di Luca, in cui Dio dice chiaramente "Non temere!" (Lc 1,13), atteggiamento che Gesù riprenderà più volte (Mc 6,50). È piuttosto un timore legato alla fiducia di Dio e all'osservanza dei suoi comandamenti (Dt 6,2. 5. 13; Prov 1,7; Sal 111,10), mentre il Libro del Siracide mostra in esso l'equivalente della pietà (Eccli 1,11-20). Nel Vangelo di Luca (Lc 1,50; cfr Sal 103,17) il timore è strettamente legato alla misericordia di Dio: "la misericordia di Dio si estende di età in età su coloro che lo temono"; il timor di Dio possiede anche una valenza escatologica, nel tempo del giudizio, in cui Dio "ricompenserà coloro che temono il suo nome" (Ap 11,18). Il Nuovo Testamento, pur conservando talvolta nel termine una sfumatura di timore reverenziale (2Cor 7,1; Ef 5,21; Col 3,22), intende il timor di Dio piuttosto in un senso profondo che ne fa una virtù essenziale: "Dio non mostra parzialità per nessuno, ma in ogni nazione colui che lo teme e pratica la giustizia gli è accetto" (Atti 10,34 s), rivelando come il timore sia la via della salvezza⁴.

Un quarto e ultimo aspetto è la gloria di Dio, che è processo scaturito proprio dalla misericordia di Dio verso l'uomo; l'uomo in questo processo di incontro con Dio passa da un atteggiamento passivo, di ricezione, di visione, di considerazione della gloria di Dio ad un movimento attivo, di risposta alla grandezza intuita e accolta.

² Cfr. R. OTTO, *Il sacro*, Milano 1966, 163.

³ Cfr: G. GALVAGNO, *Creazione*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI, *Temi teologici della Bibbia*, Milano 2010, 252.

⁴ *Dizionario di teologia biblica*, X. LEON-DUFOUR (a cura di), Torino 1990, 1293.

L'uomo nell'incontro con Dio non può non dire la gloria di Dio⁵, raccontare la sua grandezza, esprimere la sua gratitudine. La parola suggella la memoria, il racconto, reiterato nella festa, ricorda l'evento della misericordia e la gloria di Dio. Se la misericordia è processo che dall'alto si spinge verso il basso, la gloria è l'altra parte della medaglia: un processo che porta ciò che è in basso verso l'alto. Così l'israelita non si stanca di ricordare il miracolo del Mar Rosso (Es 14,18), o l'evento miracoloso della manna (Es 16,7). Dio viene in aiuto del suo popolo salvandolo: "Il Dio dell'alleanza pone la sua gloria nel salvare e nel risollevarlo il suo popolo; la sua potenza al servizio del suo amore e della sua fedeltà: "Quando Jahve ricostruirà Sion, lo si vedrà nella sua gloria" (Sal 102,17).⁶

2.3 La Rivelazione: la Parola di Dio in quella dell'uomo

La complessità dell'atto di fede ci provoca un indagare da un punto di vista intellettuale e razionale sul fondamento della nostra fede e nel teologare umano: la Rivelazione⁷, ossia quell'atto tanto misterioso quanto comprensibile, di un Dio che incontra l'uomo. La Rivelazione ci mostra come nella storia, nello spazio e nel tempo, ci fu un passaggio improvviso dal silenzio al linguaggio di Dio che permise all'uomo un incontro, un interrogarsi, un cambio totale di esistenza. Olivier Clément definisce l'esperienza di Dio come "una parola all'estremità del silenzio"⁸, che se da un lato esprime uno iato profondo tra Dio e l'uomo, dall'altro comunica una vicinanza che si fa parola, strumento di comunicazione dell'essere umano. È questo forse uno dei momenti più alti di misericordia da parte di Dio: avere nel cuore l'uomo a tal punto da desiderare comunicarsi mediante il linguaggio. La parola, essenza dell'uomo, è strumento incerto in quanto non univoco, polisemico, interpretabile, e al tempo stesso prezioso e fondamentale perchè la parola rende manifesta l'intenzionalità del pensiero. Così anche la Parola di Dio, pur nella sua sacralità, è interpretabile e proprio per il fatto che l'uomo non conosce e non domina il tutto, questa interpretazione resta sempre un punto finito sulla totalità⁹; la sua interpretazione mantiene una circolarità continua di azione che si instaura tra il testo e colui che lo legge. Il

⁵ Il termine ebraico *kabod* indica l'idea di peso, che nella società umana è ciò che possiede o lo status sociale, per cui l'importanza nella società: Abramo è definito "molto glorioso" in quanto possiede "bestiame, argento e oro" (Gen 13,12); Giuseppe dice ai fratelli: "Raccontate al padre mio tutta la gloria che io ho in Egitto" (Gen 45,13). In riferimento a Dio si afferma quando questi si rivela nella sua potenza, nello splendore della sua santità, dunque nella sua epifania.

⁶ *Dizionario di teologia biblica*, X. LEON-DUFOUR (a cura di) Torino, 1990, 512.

⁷ Sulla Rivelazione come fondamento del pensiero teologico rimando a: R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología fundamental*, Estella 1993, 94-105.

⁸ F. VARILLON, *L'umiltà di Dio*, Magnano 1999, 22.

⁹ Cfr. P. RICOEUR, E. JUNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Brescia 1978, 9.

linguaggio religioso possiede rimane sempre evocativo¹⁰, che permette ricchezza e profondità di senso, e proprio per questa sua caratteristica il lettore è spinto ad addentrarsi nella parola che non si chiude al passato storico ma si apre al presente, nella possibilità di una nuova esistenza che continua a creare.

La Parola di Dio inoltre è sempre legata all'azione è performatrice, mentre quella dell'uomo, nella sua risposta a Dio, necessita un percorso più complesso, in quanto passa attraverso l'ascolto, al pensiero e infine all'azione. Possiamo citare a questo proposito quell'esperienza fondante dell'uomo che Maurice Blondel chiama "azione"¹¹: un esodo dell'atto stesso che mediante la propria volontà raggiunge la consapevolezza della presenza divina, un atto di volontà che, pur essendo eseguito nelle coordinate dello spazio e del tempo, diviene ponte per un incontro con il divino. Ma per l'autore francese non consiste in uno sforzo titanico, eroico dell'uomo, come egli stesso afferma: "All'iniziativa assoluta dell'uomo è necessario sostituire liberamente, essendovi implicata necessariamente, l'iniziativa assoluta di Dio. Non è in nostro potere di conferirci questo potere, né di consegnarci a noi stessi. Il nostro compito è fare in modo che Dio sia tutto in noi, così come lo è da sé, e di trovare alla stessa scaturigine del nostro consenso alla sua azione sovrana la sua presenza efficace. La vera volontà dell'uomo è il volere divino. Riconoscere la propria passività radicale è per l'uomo la perfezione dell'attività"¹². L'uomo attraverso l'azione si affida a Dio, purificando la propria fede, che non è solo un comprendere e capire da un punto di vista razionale, ma diviene cammino, quindi prassi, di vita in Dio: "Ciò che non possiamo conoscere, e che soprattutto non possiamo comprendere chiaramente lo possiamo fare e praticare: qui sta l'utilità, la ragione eminente della ragione"¹³.

La Parola, nella sua sacralità e esistenzialità, provoca sul senso iniziale e ultimo della vita, interpella quella esperienza di contingenza così intrinseca all'uomo: "la vita umana ha o non ha un senso? E l'uomo ha un destino?"¹⁴. La risposta non è una definizione, apodittica e statica, ma è un mettersi in un cammino incerto, tra dubbio e verità, peccato e redenzione come mostrano le vicissitudini dei personaggi raccontati in tutta la Sacra Scrittura, le cui vite testimoniano che la Rivelazione è un incontro esistenziale con il Dio della misericordia.

¹⁰ Cfr. F. VARILLON, *L'umiltà di Dio*, Magnano 1999, 40.

¹¹ M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi* (1893), Cinisello Balsamo 1998.

¹² *Ivi*, 490.

¹³ *Ivi*, 516.

¹⁴ *Ivi*, 65.

2.4 Il grido dell'uomo e la misericordia di Dio: dalla parola all'azione

Per le vicissitudini della vita la voce che l'uomo innalza verso Dio assume la connotazione di un grido profondo, spesso di dolore e di angoscia. Il grido del popolo di Israele, ridotto in schiavitù, è lo stesso che si sente ancora oggi da parte dei rifugiati, che scappano dalla morte, da sistemi politici ed economici che annichilano l'uomo, rendendolo schiavo del potere, dell'aver e dell'apparire dalla violenza di genere che permea le nostre città. Per affrontare questo tema nell'ambito della teologia fondamentale è necessario rifarsi alla rivelazione di Dio, presente nell'A.T. che dette inizio all'esodo del popolo di Israele, al tempo della schiavitù d'Egitto e la successiva rivelazione a Mosè sul monte Sinai. Nel libro dell'Esodo (Es 3,7) Dio stesso dice: "Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dal potere d'Egitto". La successiva visione del rovetto ardente (Es 3,1-15) mostrerà la grandezza di questo Dio che accompagnerà la fuga dall'Egitto e la fedeltà di un'alleanza che era iniziata ai tempi di Abramo, Isacco e Giacobbe.

Il ricordo di un Dio che è venuto in soccorso del suo popolo, schiavo in Egitto, è costante nell'Antico Testamento e proprio per questo motivo ricorrente occorre leggere e interpretare l'evento non solo da un punto di vista storico e politico, ma anche e soprattutto intendendo questa liberazione come "ordinata alla fondazione del popolo di Dio e al culto dell'Alleanza celebrato sul Monte Sinai"¹⁵. Ha pertanto un valore fondante, costitutivo, di un'alleanza che Dio desidera recuperare con l'uomo, e nel caso specifico con il popolo di Israele, che porterà l'uomo alla liberazione dal male e dal peccato. Il senso sociale e politico non è secondario in quanto viene abbracciato da questa Alleanza che permette all'uomo di essere libero di agire nella realtà, trasformandola e liberando a sua volta coloro che sono oppressi. La misericordia di Dio si fonda nella sua Alleanza, e si protrae nella carne dell'uomo di fronte all'ingiustizia e alle ferite del mondo.

2.5 Cristo come ἀκμή della Rivelazione del Dio della misericordia

La rivelazione salvifica, iniziata nell'Antico Testamento, si compie e si completa nella figura di Gesù Cristo, come viene testimoniato dal Vangelo di Giovanni: "In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio ... e il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a

¹⁵ Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzioni su alcuni aspetti della «Teologia della Liberazione»*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_it.html (consultato il 24-07-2015)

noi" (Gv 1,1.14); "Filippo, chi ha visto me a visto il Padre ... io sono ne Padre e il Padre è in me ... le parole che dico non le dico da me, ma il Padre che è in me compie le sue opere (Gv 14,9.11); "Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola" (Gv 17,21).

I tre passi mostrano l'intima relazione tra Gesù e il Padre, così come la presenza di un'unica sostanza (Gv 17,21), *homoousios*; il Figlio testimonia nella storia, cioè nello spazio e nel tempo, il volto del Padre, portando a compimento le Scritture. Dio continua ad attuare nella storia mediante l'umanità di Gesù, in questo processo costante di *kenosis*. Il *Logos* si è fatto carne, la potenza del *dabar* di Dio si è incarnata e abita nel mondo (Gv 1,11), "Infatti la parola di Dio è viva ed efficace" (Eb 4,12a); Dio rivela e crea (Gen, 1,1-2,24); Gesù svela all'uomo il Dio creatore e misericordioso, attraverso la sua parola che è rivelatrice, efficace e in intima comunità con il Padre. Questo mostra come Gesù avesse una intima conoscenza del Padre derivata dall'esperienza, non mediata, del Padre stesso: "In principio era il Verbo e il verbo era presso Dio e il verbo era Dio" (Gv 1,1); questa comunione è di vita, di volontà, di intimità, di intenti che sono tutti indirizzati a mostrare il vero volto di Dio, che è quello della misericordia: *Il Signore, il Signore, Dio di pietà e misericordia, lento all'ira e ricco di grazia e verità.* (Es 34,6).

Come espresso nel Concilio Vaticano II¹⁶, Cristo costituisce il punto centrale della autocomunicazione di Dio nella storia della salvezza: la rivelazione è l'atto di Dio che si rivela a se stesso affinché gli uomini possano entrare nella sua stessa vita, mediante Cristo, che è mediatore e pienezza della Rivelazione stessa¹⁷. Cristo, in quanto Verbo incarnato, rivela agli uomini il Padre misericordioso, con parole e opere che mutuamente si relazionano e si interpretano¹⁸. In Cristo si compie l'opera di salvezza donatagli dal Padre, in un processo che libera l'essere umano dal dominio del peccato e della morte, resuscitandolo per la vita eterna. La misericordia del Padre si specchia in Cristo, che ama fino all'estremo l'uomo così: "Dopo aver a più riprese e in più modi, parlato per mezzo dei profeti, Dio «alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,1-2). Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno, che illumina tutti gli uomini, affinché dimorasse tra gli uomini e spiegasse loro i segreti di Dio (cfr. Gv 1,1-18). Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come «uomo agli uomini » (3), « parla le parole di Dio » (Gv 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cfr. Gv 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cfr. Gv 14,9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la

¹⁶ Cfr. DV.

¹⁷ *Ivi*, 2.

¹⁸ *Ivi*, 4.

testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna. L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cfr. 1 Tm 6,14 e Tt 2,13)¹⁹.

In questo processo continuo di Dio dall'alto verso il basso, se nell'Antico Testamento la relazione tra Dio e l'uomo si sviluppa in una dinamica tra visibile/invisibile, dicibile / indicibile, naturale / soprannaturale, sottolineando così una dimensione asimmetrica tra Dio e l'uomo, con Gesù si rovescia questo assimetrismo a vantaggio di una progressiva relazione di amicizia, resa possibile solo mediante la sua mediazione filiale (Gv 15,15). Proprio nel Vangelo di Giovanni si afferma che Gesù è testimone del Padre (Gv 3,11), così come il Padre gli rende testimonianza (Gv 3,11; 5,36-37; 5,39).

Possiamo dire che Gesù colma lo iato tra Dio e l'uomo, annullando l'indicibilità di Dio e rivelando l'invisibilità di Dio:

- 1) All'indicibilità presente nell'Antico Testamento testimoniata dall'esprimere Dio solo attraverso il tetragramma, con la risurrezione di Cristo si giunge ad annunciare e proclamare nella professione di fede che "Gesù Cristo è Signore" (Fil 2,11)²⁰.
- 2) Gesù svela l'invisibilità di Dio (Gv 1,18), a tal punto che Cristo è chiamato icona del Dio invisibile (Col 1,15), una icona che non viene costretta all'interno di un pensiero idolatrico, chiuso e definito, ma si apre e rimanda alla misericordia di Dio, che è sempre oltre e sovrabbondante rispetto al pensiero dell'uomo.

Seguendo i testi dei vangeli risulta chiaramente come Gesù voglia mostrare il volto di un Dio misericordioso facendosi egli stesso misericordia: misericordia nel concepimento, in una maniera che ha dovuto richiamare la misericordia stessa di Giuseppe; Gesù stesso oggetto di misericordia da parte dei pastori, e successivamente nella fuga in Egitto, ricevendo ospitalità. Durante la vita mostrò pubblicamente il suo essere misericordioso, mangiando con i pubblicani, avvicinandosi alle prostitute, sanando gli margini della società. Nella passione riversando misericordia su coloro che lo hanno tradito, giudicato, condannato e ucciso. Gesù si fa misericordia, affinché l'uomo a sua volta si faccia misericordia per l'altro (Lc 10,37); la sua è la misericordia del Padre fatta carne, è misericordia che entra nelle viscere nel momento in cui viene accolta, misericordia sovrabbondante alla quale si può rispondere solamente con la misericordia stessa. È esperienza

¹⁹ *Ivi* 4.

²⁰ Da un punto di vista storico riguardo gli avvenimenti avvenuti nel Sinedrio può essere interessante l'ipotesi che Gesù avrebbe pronunciato il tetragramma e dunque da qui l'accusa di bestemmia, cfr. G. LORIZIO, *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo 2002, 246.

antropologica che sorprende, stupisce e disorienta; è esperienza personale, individuale che a fatica può essere raccontata con le parole, ma solo con la sequela.

La misericordia nei confronti dell'uomo in quanto tale va a compromettere tutto il sistema di rapporti religiosi e umani che erano la base dell'identità del popolo di Israele, come si può osservare nel libro del Levitico, così come il concetto di Santità e Purezza²¹. Gesù dunque abbatte le barriere sociali non solo terrene ma anche celesti: "Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori" (Lc 5,31-32), ammettendo nel Regno proprio gli esclusi, sia da un punto di vista della società, sia da un punto di vista della religione. Gesù così si contamina andando a mangiare con i peccatori, facendosi toccare dalle prostitute, guarendo di sabato, toccando i malati e i morti, rovesciando completamente i canoni del sentire religioso: "ci sarà più gioia in cielo per un peccatore convertito che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione" (Lc 15,7)

L'annuncio del Regno di Dio così viene accolto attraverso la sua stessa misericordia: in quel sentirsi accettati, accolti e sanati si genera la misericordia di Dio e si attua la salvezza per l'uomo, in un processo di riconciliazione tra l'uomo e Dio e tra l'uomo e il suo fratello.

2.6 Pensare teologicamente la rivelazione

La categoria della misericordia non è solamente una caratteristica esplicita di Dio ma è sottesa al pensiero teologico di Karl Rahner, secondo il quale esiste un profondo desiderio di Dio di comunicarsi all'uomo e allo stesso tempo una capacità da parte dell'uomo di poter accogliere e interpretare questa comunicazione. Dio e l'uomo sono legati da un desiderio di profonda misericordia: quella di Dio, che sceglie l'uomo per comunicarsi liberamente, in un movimento discendente e quella dell'uomo che è in grado di accogliere e innalzarsi a questa autocomunicazione, che si declina nella propria storia quotidiana e in quella straordinaria data dalla evento dell'incarnazione di Gesù Cristo. In questa autocomunicazione la misericordia di Dio passa all'uomo che diventa "uditore di una Parola", che si trasforma in esperienza esistenziale di accesso al mistero di Cristo mediante l'amore per il prossimo. Infatti ogni esperienza di Dio deve essere una risposta *hic et nunc*, mediata nella storia, che riflette l'amore assoluto di Dio. L'amore non assume la caratteristica di una legge etica, un "dover fare il bene" ma, come nella parabola del Samaritano, diviene un comprendere la vita del prossimo nella sua fragilità (cfr. Mt 9,36; 15,32; 18,27; Lc 7,13; 15,20). La risposta dell' "uditore della parola" è

²¹ Per un approfondimento sui temi della sacralità e della purezza nella religione ebraica rimando al contributo di M. BRUTTI: *Alcune note sulle categorie di "purezza/impurezza" nella tradizione ebraica e musulmana*, in http://www.bibbiaparola.org/bibbia_parola.php?id=18#sthash.tb2PnwQn.dpuf (consultato il 25-07-2015)

pervasa da una compassione che rende cristiani anche i non esplicitamente credenti, in quanto ogni uomo, in quanto tale, è un'apertura all'assoluto; infatti la misericordia di Dio si spinge oltre all'appartenenza dell'uomo alla Chiesa stessa, come sostiene anche il Concilio Vaticano II, per il desiderio di salvezza verso tutti, anche a coloro che non riconoscono la grazia di Dio nella loro vita.

Per Rahner infatti la salvezza è universale e, allo stesso tempo, avviene mediante Cristo. Ma come Cristo può raggiungere l'uomo fuori dall'ambito cristiano? Il teologo tedesco distingue il cristiano esplicito dal cristiano anonimo, al quale “mancano quasi tutte o perlomeno molte delle realtà che costituiscono il cristiano sul piano dell'oggettivazione e della socialità”²². La salvezza non è riservata solo a chi ha ricevuto il battesimo in quanto la forza dello Spirito porta il cosmo verso il compimento in Dio, dominando tutta la storia²³. La grazia soprannaturale offerta da Dio all'uomo si spinge oltre al sacramento che può essere accolta nel momento in cui la persona “con una decisione etica, in coerenza assoluta con la propria coscienza, con una vita onesta etc., accoglie liberamente la propria trascendentalità, che racchiude in se stessa un teismo implicito e trascendentale”²⁴. Attraverso questo modo di accettazione della grazia, che ha un carattere – possiamo dire – “anonimo”, il “cristianesimo è già dato come primo avvio, pur non essendo ancora giunto a dispiegarsi in tutta la sua essenza piena, non ha esaurito tutta la sua esprimibilità ed esperibilità storiche e sociali”²⁵. Non essendo possibile la conoscenza di Cristo, per Rahner il centro sta nell'accoglienza della grazia, che viene descritta come una accettazione di sé, che è una maniera di accettare Cristo come “assoluto perfezionatore e garante del suo anonimo movimento verso Dio, provocato dalla Grazia”²⁶. Tuttavia il teologo tedesco non compie un atto di generalizzazione, in quanto non tutti gli uomini si possono dire anonimi, ma solo nel momento in cui abbiano confermato il proprio assenso a Dio, anche in una maniera implicita. Questa risposta diviene un atto di fede libero in quanto operato da una persona che sceglie di orientare la propria esistenza secondo coscienza, che lo porterà a vivere la misericordia di Dio nel mondo, attraverso un assenso dato a se stesso.

Se Rahner afferma che l'uomo è *capax dei*, ossia tiene formalmente una struttura in grado di accogliere la Rivelazione di Dio, Von Balthasar ne descrive il contenuto di questo messaggio, che è l'amore di Dio. Possiamo sostenere che l'uomo è capace di relazionarsi a Dio solo attraverso l'amore, nel quale si rispecchia e si riconosce. L'amore dell'uomo infatti è sempre

²² K. RAHNER, *L'unico Gesù Cristo e l'universalità della salvezza*: Nuovi saggi VI (1968) 339.

²³ Cfr. C. A. VALLS, *Karl Rahner e la teoria dei cristiani anonimi*, in G. SALATIELLO (a cura di), *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma 2012, 114-118.

²⁴ K. RAHNER, *Ateismo e cristianesimo implicito*: Nuovi saggi I (1968) 243-244.

²⁵ K. RAHNER, *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*: Nuovi saggi IV (1973) 623.

²⁶ K. RAHNER, *I cristiani anonimi*: Nuovi saggi I (1968) 766.

secondo rispetto all'amore assoluto e misericordioso di Dio: "La «precognizione» incoativa ch'egli ha dell'amore fa sì che egli si faccia attento ad ascoltare quando percepisce il messaggio dell'amore assoluto e scorge l'immagine cui il messaggio accenna"²⁷. L'uomo può riconoscere Dio solamente nel suo amore totalizzante, assoluto, gratuito e misericordioso, che non è concetto astratto, ma movimento principe che discende verso la vita fragile e incerta dell'uomo. Proprio per questo motivo, nel momento in cui nella vita, l'uomo conosce il dolore, la sofferenza, la perdizione si sente abbandonato da Dio, sentendosi privato dell'essenza stessa di Dio. L'uomo dunque è uditore della parola, il cui contenuto è l'amore di Dio, quell'amore totale che inizia con il desiderio della creazione. È Dio che accende l'amore nell'uomo, che pone nel suo cuore quella scintilla che è capace di prendere fuoco e illuminarsi, riconoscendo l'amore da cui dipende: "Poiché Dio, il quale disse che dalle tenebre splendesse la luce, egli stesso rifulse nei nostri cuori, perché si rendesse chiara la cognizione della gloria di Dio nel volto di Gesù Cristo" (2 Cor. 6). L'uomo può rispondere a Dio perché nel suo cuore ha l'amore di Dio, possiamo dire che entrambi hanno lo stesso alfabeto. Von Balthasar dirà: "Questa risposta non può che essere la viva risposta dell'amore che scaturisce dallo spirito dell'uomo e che l'amore gratuito di Dio opera nell'uomo: la risposta della «sposa», che nella grazia grida: «Vieni» (Ap. 22, 17) e: «Si faccia di me secondo la tua parola» (Lc. 1, 38), che «tiene in sé la semenza sua (di Dio)» e quindi «non può peccare» (1 Gv. 3, 9), ma ritiene «tutte queste parole collegandole in cuor suo» (Lc. 2, 19, 51) e che come la pura, mondata dall'amore di Dio nel sangue di lui, «vestita di gloria, senza macchia» (Ef. 5, 26-27; 2 Cor. 11, 2) dinanzi a lui «ancella» (Lc. 1, 38) «umile serva» (Lc. 1, 48) e quindi come modello ideale di sottomessa e devota fede amorosa (Lc. 1, 45; 11, 28) a lui soggetta, a lui riguarda con rispetto (Ef. 5, 24-33; Col. 3, 18)»²⁸. Dunque l'amore misericordioso di Dio diviene la condizione di possibilità dell'amore stesso dell'uomo, allo stesso modo di come viene narrato nella parabola del figlio prodigo (Lc 15,11-32), nella quale si evidenzia come è l'amore del Padre che possibilità il ritorno del figlio, il quale sperimenterà un eccesso di misericordia che neppure avrebbe potuto immaginare. Questo amore misericordioso, che nella parabola rimane aperto (cosa farà il figlio minore? Rimarrà a lavorare nella casa del padre? Fuggirà di nuovo? Avrà capito realmente la misericordia del Padre?) richiede una risposta concreta, un operare etico, ossia nella realtà quotidiana, non è solo un concetto astratto o un sentimento intimistico. La Rivelazione, operata in Gesù Cristo, continua ad operare nella realtà attraverso la risposta dell'uomo alla misericordia di Dio: «Io t'ho condonato tutto il debito; non dovevi anche tu aver pietà di un tuo conservo...?» (Mt. 18, 32). E se l'amore di Dio, eccessivo,

²⁷ U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1982, 25.

²⁸ *Ivi*, 26.

sovrabbondante, totalmente disinteressato, gratuito rischierebbe di umiliare l'uomo, (ogni risposta sarebbe una miserevole eco dell'amore di Dio) è proprio attraverso la sua misericordia, in quell'atto di rivelarsi, abbassandosi e condividendo, che l'uomo si sente perdonato, riscattato, e desideroso di ritornare alla vita, senza gareggiare contro l'amore di Dio. Gv 8, 1-11 rende evidente questa dinamica: Gesù si china al livello della donna sorpresa in adulterio, non la giudica per il suo amore, la perdona e la invidia: «Neanche io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più». Seguendo il pensiero di Balthasar: “Agendo in analogia all'atto di Dio, il credente non fa altro che agire sulla base di quell'atto, il suo operare è essenzialmente escatologico o (perché la parola è troppo forte) parusia. Egli opera per la riapparizione cristiana e necessaria di Cristo al termine (atemporale) della catena di tutti i fatti temporali nella «maestà» dell'amore rivelato che tutto giudica e tutto sublima”²⁹.

²⁹ *Ivi*, 39.

3. TRINITÀ D'AMORE E TRINITÀ DI MISERICORDIA

3.1 Mistero di Dio: L'amore misericordioso del Padre, del Figlio e dello Spirito

Il concetto di misericordia è caratterizzante e fondante all'interno della Trinità ma solo se lo pensiamo come atteggiamento individuale di ciascuna persona *ad extra* e non *ad intra*. Se infatti consideriamo la misericordia come un atteggiamento sanante che procede dal Dio trinitario che entra in una storia ferita, con il fine di ristabilire non solo uno stato di equilibrio precedente ma di colmarla di un'eccedenza d'amore, ciò può essere pensato solo rivolto verso l'uomo nella sua condizione umana e storica.

3.2 La relazione intratrinitaria

Prima di proseguire con l'analisi delle relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo occorre introdurre un concetto linguistico che ci aiuta a comprendere meglio il linguaggio su Dio. Infatti per parlare di Dio dobbiamo utilizzare categorie umane, utilizzando la forma linguistica dell'analogia, che consiste nell'applicare a Dio attributi o nomi che procedono dall'esperienza umana¹; in tal maniera possiamo introdurre il concetto di persona in riferimento alla Trinità, vocabolo utilizzato già agli albori del cristianesimo dai Padri della chiesa. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre persone che si relazionano tra loro mediante l'amore; il Dio trinitario dunque ha in sé una dimensione comunitaria, in quanto una persona nella sua individualità non potrebbe esprimere appieno l'amore, che è sempre "relazione-tra-persone". Seguendo Severino Boezio, possiamo definire la persona come "sostanza individuale di natura razionale" ma specificando che è anche "relazionale"; trasponendo a Dio questa definizione di persona lo possiamo descrivere come "una comunità di relazioni"², caratterizzate dall'amore, nella Trinità immanente e dalla misericordia, che è una specificità dell'amore, nella Trinità economica.

Il rapporto tra le tre persone nella Trinità immanente infatti è di amore che, pur appartenendo allo stesso campo semantico e stando alla base della misericordia, non contiene tuttavia lo specifico del movimento verso il basso, verso una condizione ferita, che è l'elemento caratterizzante di questo sentimento. All'interno della Trinità infatti esiste l'amore, come dice S.

¹ Á. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, Madrid 2012, 420.

² Cfr. C. DOGLIO, *Teologia della Misericordia*, in: http://www.symbolon.net/Temi%20biblici/Misericordia/01-Teologia_La_Misericordia_del_Padre.pdf, 3 (consultato il 14-09-2015).

Agostino: “Se vedi l’amore, vedi la Trinità”³; tale espressione verrà approfondita ulteriormente da Ugo di San Vittore nel suo trattato *De Trinitate* all’interno del concetto di analogia. Egli sosterrà inoltre: “*per visibilia ad invisibilia*”, sostenendo che proprio attraverso il visibile possiamo raggiungere l’invisibile (da qui tenterà la strada per la dimostrazione dell’esistenza di Dio); dunque si può parlare di Dio attraverso il linguaggio umano perchè l’immanente (*visibilia*) e il trascendente (*invisibilia*) mantengono una stretta relazione; tuttavia per evitare di cadere in un rischio di eccessivo antropomorfismo, occorrerà sempre evidenziare sia la differenza dell’immagine riferita a Dio, sia la somiglianza che ci permette di dire qualcosa su Dio. Riccardo di San Vittore partirà dal riferimento giovanneo “Dio è amore” (1Gv 4,8.16) per sostenere che l’essenza stessa di Dio è amore e non solo una maniera di attuare; seguendo le categorie aristoteliche potremmo dire che l’amore di Dio non è un accidente, ma è l’essenza stessa e fondante della divinità. L’amore, tuttavia, non esiste se non viene espresso nei riguardi di un’altra persona, altrimenti sarebbe solamente egoismo: “D’altronde, dove si trova la pienezza di tutta la bontà, non può mancare la vera e somma carità, dal momento che nulla è migliore nè più perfetto della carità. Ora, di nessuno si dice che possiede la carità nel vero senso della parola per il fatto che ama esclusivamente se stesso; quindi è necessario che l’amore, per poter essere carità, sia rivolto verso un altro. Di conseguenza, manchi una molteplicità di persone, non può esservi alcun posto per la carità”.⁴ Approfondendo ulteriormente questo tema, Riccardo di San Vittore va a sostenere che la pienezza dell’amore si raggiunge non solo nell’alterità reciproca, ma ancor di più in un terzo che è amato nella comunione: “Se due si amano reciprocamente e si dimostrano a vicenda il sentimento di un intensissimo desiderio, questo affetto – andando dal primo verso il secondo, e dal secondo verso il primo – si disperde e si volge per così dire in varie direzioni; da entrambe le parti c’è, sì, amore, però non c’è condilezione. Per contro, si parla giustamente di condilezione quando un terzo viene amato da due nel segno dell’armonia e con uno spirito comunitario, e [quando] gli affetti dei due si fondono fino a diventare uno solo, a causa della fiamma del terzo amore”⁵. Ciò che è opportuno sottolineare è la complessità, la profondità e la bellezza di questa relazione che non può essere separata, ma si rivela proprio e soltanto in essa⁶. Seguendo il pensiero di Riccardo di San Vittore, il Padre è l’origine senza

³ AGOSTINO D’IPPONA, *De Trinità* VIII, 8,12.

⁴ RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, (Roma 1990), 129.

⁵ *Ivi*, 145.

⁶ Cfr. Giovanni Paolo II in EccAs 12: “È stata costante preoccupazione del mio Pontificato ricordare ai fedeli la comunione di vita della Trinità beata e l’unità delle tre Persone nel piano della creazione e della redenzione. Le Lettere encicliche *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* e *Dominum et vivificantem* riflettono rispettivamente sul Figlio, sul Padre e sullo Spirito Santo e sui rispettivi ruoli nel piano divino della salvezza. Non si può, tuttavia, isolare o separare una Persona dalle altre, poiché ciascuna si rivela soltanto all’interno della comunione di vita e di

origine dell'amore intradivino, il Figlio è il ricevente dell'amore paterno e allo stesso tempo è donante dello stesso amore, mentre lo Spirito Santo è amore in quanto solo come ricevente. Per descrivere la vita interna della Trinità si utilizza il concetto di *pericoresis* (περιχώρησις), che esprime l'unità in Dio e allo stesso tempo il dinamismo delle tre persone; questo termine classico⁷ delinea come l'essere delle tre persone sia vincolato attraverso la relazionalità. La *pericoresis* esprime l'inabitazione delle tre persone della Trinità a tal punto che si può sostenere come la Trinità sia una *koinonia* divina ancor più che una sostanza divina⁸. Questa inabitazione è possibilitata dal fatto che l'elemento comune è l'amore, che unisce nella differenza delle tre persone divine.

3.3 Dall'amore nella Trinità economica all'amore misericordioso nella creazione

Se, come abbiamo appena descritto, nella Trinità immanente la relazione interna tra le tre persone è essenzialmente quella dell'amore totale, nella Trinità economica questo amore viene declinato rispetto alla misericordia. Dio si comunica all'uomo attraverso la mediazione delle missioni divine, che rivelano e riversano nella creazione l'amore misericordioso del Padre; se Dio è amore (1Gv 4,8) la sua caratteristica fondante si espliciterà in una relazione e donazione totale e gratuita: così dona al mondo il Figlio unigenito (Gv 3, 16-17; Gal 4, 5) e allo stesso modo invia lo Spirito Santo come dono per l'uomo (Gv 14, 17. 26; Rm 5, 5). Come possiamo osservare, se a livello immanente l'amore trinitario è puro amore, perchè *inter pares*, quando viene riversato nel mondo diviene amore misericordioso, in aiuto dell'uomo, che cura, sana e salva la condizione di fragilità nel quale si trova. L'amore trinitario *ad extra* segue un processo discendente, che è proprio del movimento della misericordia: il Figlio assume la condizione umana, in un processo di *kenosi*, fino al punto più basso della croce e proprio in questo momento di abbassamento totale donerà all'uomo il suo spirito che lo innalzerà rendendolo figlio adottivo, come viene affermato nella Lettera ai Romani: "Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: *Abbà Padre*" (Rm 8,14-15). È una misericordia nei riguardi dell'uomo che discende dal Padre nel Figlio attraverso lo Spirito Santo. Come nella Trinità immanente le tre persone sono

azione della Trinità. L'opera salvifica di Gesù ha la sua origine nella comunione della natura divina, e a quanti credono in lui spiana la strada per entrare in intima comunione con la Trinità e tra loro stessi nella Trinità"

⁷ Il termine di origine stoica veniva utilizzato per descrivere la unione di corpo e anima in una compenetrazione delle due realtà, cfr. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, Madrid 2012, 479.

⁸ J. O'DONNELL, *Il mistero della Trinità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989, 108.

caratterizzate dallo stesso amore, così nella Trinità economica il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo devono condividere lo stesso amore misericordioso per l'uomo.

3.4 Il nome di Dio rivela la sua misericordia

Se la parola di Dio è performativa, così il suo stesso nome deve contenere il carattere essenziale del suo essere: la misericordia di Dio passa attraverso la volontà di una relazione in cui comunica il proprio nome⁹, che nell'A.T. significa affidare la realtà e l'essenza più intima. Nel nome infatti è contenuta la storia e la missione dell'uomo, e così anche Dio comunica la sua storia e la sua missione a Mosè. Il passo più enigmatico e celebre è contenuto nel Libro dell'Esodo: “*'ehyeh 'asher 'ehyeh*”, “Io sono colui che sono” (Es 3,14) che può avere più interpretazioni:

- Se si sottolinea il verbo *hayah*, “essere”, nella sua forma *qal*, il verbo iniziale sarebbe da intendere come “stare”, “esserci”, dunque “Io sto qui” presente nella storia dell'uomo come aiuto e salvezza; la seconda parte “colui che sono”, è da interpretarsi nell'inafferrabilità e incomprendibilità di Jahvèh, che si fa presente come e quando vuole (Es 33,19). Il capitolo tre dell'Esodo mostra non tanto l'essenza di Dio quanto il mostrarsi nella storia di Israele come colui che libera e salva, ossia si fa conoscere per quello che fa per il popolo di Israele, stando in mezzo e per lui. Si potrebbe pertanto tradurre come “Io sono colui che sarà presente”, per evidenziare lo stare nel divenire della storia.
- Una seconda possibile traduzione sottolinea il possibile senso causativo del verbo *hayah*, “essere”, in *hiphil*, interpretando la frase come “io sono colui che dà l'essere”, ossia colui che crea tutte le cose, (in riferimento anche a Gen 1,1-2,3).

Le due interpretazioni non sono contrapposte ma si includono a vicenda, come possiamo osservare anche da alcuni passaggi dell'Antico Testamento che sottolineano come il termine misericordia di Dio sia complesso e non totalmente definibile in concettualizzazioni. Yahwh infatti mostra la misericordia nella storia e nel tempo: nell'Oreb non viene ancora espresso il termine che verrà esplicitato proprio nel momento in cui l'uomo rifiuta l'alleanza con Dio, precisamente nel momento in cui dà i dieci comandamenti (Es 20, 1-21; Dt 5,6-22) sul monte Sinai. In questo passaggio drammatico Dio rivela il suo essere misericordioso, rinnovando l'alleanza: “A chi vorrò fare grazia, e di chi vorrò avere misericordia avrò misericordia” (Es

⁹ Per l'interpretazione del significato del nome di Dio seguo lo scritto: P. S. J. BÀEZ, *Il Nome di Dio*, in http://www.debarim.it/nome_dio_it.htm (consultato il 24-07-2015).

33,19). Già in questo momento si nota come la giustizia di Dio sia distinta da quella umana, che è distributiva, che segue la tipologia del patto di alleanza¹⁰; la giustizia di Dio si rivela colma di libertà, come si può osservare dalla ripetizione dell'espressione "a chi vorrò". La misericordia si colma nel perdono infinito di quel settanta volte sette (Mt 18,22), che riecheggia la formula di grazia: "Yahwh è un Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà" (Es 34,6). Quella di Dio è una misericordia intrisa di fedeltà, libertà e pazienza che non può essere compresa totalmente, ma solo vista di spalle, nel suo mistero che impedisce di manipolarla, controllarla e banalizzarla. Questo atteggiamento di fedeltà lo porterà fino all'estremo, come possiamo osservare nel libro di Osea in cui la decisione che Israele non sarà più il suo popolo (Os 1,9) vive il paradosso di un amore infinito più forte dell'infedeltà: "Perchè sono Dio e non un uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò da te nella mia ira" (Os 11,9). L'Antico Testamento si spinge oltre alla concezione di un Dio misericordioso, come possiamo osservare nel Salmo 58[59]: "O mia forza a te voglio cantare, poichè tu sei, o Dio, la mia difesa; mio Dio, tu sei la mia misericordia". In questa pericope si passa da un aggettivo qualificativo, dunque trasposto in categorie aristoteliche in un accidente, "tu sei misericordioso", ad un nome del predicato, che evidenzia l'essenza di Dio: "tu sei la mia misericordia": l'essenza di Dio è la misericordia, Dio non si può comunicare all'uomo se non attraverso essa. Inoltre il Salmo pone una relazione strettissima tra Dio e l'uomo mediante il pronome personale, che unisce la misericordia di Dio al cuore dell'uomo ("Tu sei la mia misericordia"): quello che è l'uomo, la sua essenza, la sua origine, dipende da Dio, e questo filo rosso che unisce l'uomo a Dio è proprio la misericordia. Questa relazione nella misericordia tra creatore e creatura viene espressa chiaramente anche nel Nuovo Testamento: "Siate misericordiosi come il Padre vostro è misericordioso, egli che fa sorgere il sole sopra i buoni e sopra i cattivi" (Mt 6,45).

3.5 La Misericordia del Figlio

Se il Padre è colui che dona la vita al Figlio, il Figlio è colui che riceve la vita dal Padre; questa è la relazione fondamentale: Dio è padre perchè dona la vita ma allo stesso tempo è padre *ab aeterno*, cioè dall'eternità. Allo stesso tempo anche il figlio è *ab aeterno*, in quanto non lo è diventato in un certo tempo. La relazione in questo dare e ricevere totalizzante è l'amore dello Spirito Santo, Amore fatto Persona, cioè l'unione del Padre e del Figlio. L'amore totale, gratuito e misericordioso verso l'uomo da parte di Gesù può essere intenso solamente a partire dalla pro-

¹⁰ Per comprendere la cultura del patto d'alleanza nella tradizione biblica rimando a: I. GIBLET, P. GRELOT, *Allenza*, in X. LEON-DUFUR (a cura di), *Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1976³, 51-56.

esistenza, ossia di quella radicale esperienza filiale che il Figlio vive in relazione al Padre, che si finalizza nella possibilità di un abbandono assoluto alla volontà del Padre. Gesù possiede una coscienza filiale unica che gli permette di comprendere se stesso come Figlio di Dio in una maniera speciale e peculiare che gli permette di vivere una radicale esperienza di fiducia filiale. È proprio in questa stretta relazione che Gesù è rivelatore della misericordia del Padre: il Figlio risponde alla chiamata del Padre attraverso l'obbedienza, nel senso di *ob-audire*, il prestare ascolto all'amore del Padre, che si declina nel mondo attraverso il testimoniare, mostrare, attuare questo amore misericordioso, ossia l'amore di Dio all'uomo, nel Figlio.

Proprio in quanto Figlio eterno è cosciente di ciò che ha ricevuto dal Padre e in coscienza risponde; la risposta al dono d'amore del Padre è l'amore misericordioso per l'uomo: una risposta all'amore con l'amore. Il Figlio è l'unico che conosce l'amore del Padre, in quanto di natura divina, e allo stesso tempo è l'unico che può mostrare all'uomo l'amore misericordioso del Padre, in quanto di natura umana: proprio in quanto vero Dio e vero uomo può fare il collegamento fra le due realtà¹¹. Le due realtà saranno accessibili nel momento in cui il velo del tempio di squarcerà, aprendo il *sancta sanctorum* del tempio e aprendo un varco di comunicazione tra Dio e l'uomo. Il Santo non sarà più separato.

Tutto il capitolo 15 di Lc mostra come Gesù sia il rivelatore della misericordia del Padre: *La pecora smarrita* (Lc 15,17), *La moneta perduta* (Lc 15,8-10), *Il figlio prodigo* (Lc 8,11-32) sono un trittico in crescendo di quell'amore del Padre che Gesù testimonia e comunica all'uomo. Queste trittico lo andremo ad analizzare nel capitolo successivo in maniera più dettagliata e approfondita.

Un passo importante che ci permette di penetrare con profondità il tema della misericordia del Figlio è Eb 2,17-18: «Perciò doveva essere assimilato in tutto ai fratelli, per diventare pontefice misericordioso (ἐλεήμων) e fedele nelle cose che riguardano Dio, onde espiare i peccati del

¹¹ Il tema della natura di Cristo generò accese dispute cristologiche sin dagli inizi del cristianesimo: «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1, 14); «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perchè ricevestimo l'adozione a figli» (Gal 4,4-5): con queste parole i Vangeli esplicitano il mistero dell'incarnazione che sarà nella storia del cristianesimo sempre dibattuto e occasione di eresie. Citando il Catechismo della Chiesa Cattolica, l'Incarnazione del Figlio di Dio «non significa che Gesù Cristo sia in parte Dio e in parte uomo, né che sia il risultato di una confusa mescolanza di divino e di umano. Egli si è fatto veramente uomo rimanendo veramente Dio. Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo» (*Catechismo*, 464). Già nel I secolo gli ebioniti, cristiani di origine giudea, considerarono Cristo solo come un uomo, particolarmente santo; nel II secolo gli adozionisti, eresia delle classi dotte, sostenevano che Gesù era un uomo che grazie ai suoi meriti speciali ebbe il privilegio di essere assunto all'unione con la divinità, dunque adottato da Dio come figlio, solamente dopo la Risurrezione (negando quindi la protologia e che l'incarnazione sia pensata da Dio dall'eternità). Questa eresia fu condannata nel 190 dal papa San Vittore I, dal Concilio di Antiochia del 268, dal Concilio di Costantinopoli I e dal Sinodo Romano del 382. Nel IV secolo si diffuse l'eresia ariana, che negava la divinità del Verbo, e di conseguenza anche la divinità del Figlio. Ario fu condannato dal I Concilio di Nicea del 325. Ario e Apollinare di Laodicea sostennero che Cristo non possedesse una anima umana, per difendere l'unità di Cristo e la sua impeccabilità. Anche questa eresia fu condannata durante il Concilio di Costantinopoli I e nel Sinodo Romano del 382.

popolo. Infatti per quanto egli ha sofferto, essendo stato lui stesso provato, è capace di soccorrere quelli che subiscono la prova. Il termine ἐλεήμων, ov, in forma aggettivale, si trova in tutto il Vangelo solo in un altro passaggio fondamentale, nel discorso della montagna quando enuncia le beatitudini (Mt 5,7), e precisamente nella quinta beatitudine, “beati i misericordiosi (ἐλεήμονες) perchè troveranno misericordia, (ἐλεηθήσονται), che è la beatitudine che sta in posizione centrale, dunque la più importante.

Dalla citata Lettera agli Ebrei possiamo proporre alcune considerazioni:

Gesù è denominato sacerdote, che si ricollega all’Antico Testamento, in cui il ruolo del sacerdote era di essere mediatore tra Dio e l’uomo. L’autore del testo dunque vuole sottolineare la continuità di Cristo con l’Antico Testamento. e allo stesso tempo evidenziare alcuni aspetti di novità. Infatti si dice che Gesù è l’unico sacerdote. Esiste un salto di qualità rispetto al sacerdote dell’Antico Testamento: Gesù è l’unico che può mettere in relazione Dio con l’uomo, grazie alla duplice natura della sua persona. Interessante sono gli aggettivi che qualificano l’essere sacerdote di Gesù: ἐλεήμων (misericordioso) e πιστός (fedele), che nel primo elemento ricorda la formula di grazia: “Il Signore Dio, compassionevole e misericordioso (οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων)” (Es. 34,6), mentre il secondo sottolinea non solo la fedeltà di Cristo, ma l’essere accreditato, degno di una fede speciale, che deriva dall’essere amato e inviato dal Padre. Sigillo di questo accreditamento diviene proprio la misericordia verso l’uomo; inoltre Cristo è misericordioso per “essere stato messo alla prova ed avere sofferto personalmente” (Eb 2,18), è capace di sentire il grido dell’uomo, e “venire in aiuto a coloro che sono messi alla prova” (Es 34,6). La misericordia dunque è il termine comune che Dio e Cristo compartono; una misericordia che è anche esperienza personale di Cristo, come possiamo osservare nel momento della risurrezione, nella quale Dio fa misericordia al Figlio, risuscitandolo. Analizzando la pericope della Lettera agli Ebrei, “Avendo dunque un pontefice grande, che ha attraversato i cieli, Gesù Figlio di Dio, teniamoci saldi nella professione di fede. Non abbiamo infatti un pontefice che non possa compatire alle nostre infermità, essendo stato provato (πεπειρασμένον) in tutto come noi, eccetto il peccato. Accostiamoci dunque con sicurezza al trono della grazia (τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος), per ottenere misericordia (λάβωμεν ἔλεος) e trovare grazia per un aiuto opportuno” (Eb 4,14-16), possiamo osservare proprio come Gesù sia descritto profondamente uomo, perchè provato come tutti gli uomini che vivono nel mondo e nella storia e, allo stesso tempo, come continua a concedere misericordia, attraverso lo Spirito Santo, dall’alto del suo trono di grazia, affermando così come le due nature, quella umana e quella divina, siano presenti in lui.

3.6 La misericordia dello Spirito Santo

Da un punto di vista linguistico è arduo incontrare un passaggio nei testi biblici dove si parli esplicitamente della misericordia dello Spirito. Per affrontare il tema occorre procedere cercando di individuare la relazione della misericordia con lo Spirito Santo attraverso il senso e il contesto espresso dai testi biblici, piuttosto che cercare di fare una esegesi filologica.

Possiamo osservare come Gesù mostri attraverso tutta la sua vita come egli sia l'amore del Padre, invitando i discepoli a fare altrettanto, ad agire "come il Padre": "Siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro" (Lc 6,36); "Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perchè siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi e che fa piovere sui giusti e sugli ingiusti" (Mt 5,44-45).

Come può avvenire questo? Chi dà il potere all'uomo di atteggiarsi con questa disposizione d'animo? Solo lo Spirito Santo che è fonte di koinonia: 2Cor 13,13: "La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi".

Se nella Trinità immanente lo Spirito Santo è l'amore tra il Padre e il Figlio, nella Trinità economica lo Spirito Santo è quella comunione con Dio che si traduce e si attua, attraverso la Grazia, nello sforzo di instaurare una comunione con il prossimo. L'impegno dello Spirito nella storia, dalla Pentecoste fino ai giorni nostri, infonde nell'uomo quella grazia misericordiosa che gli permette il processo di "accorgersi, compatire e aiutare"¹² e dunque creare comunione e comunità.

Abbiamo sostenuto che la misericordia è un processo che prevede un movimento dall'alto verso il basso, un momento di sanazione e dunque un ultimo momento verso l'alto (la sanazione eleva l'essere umano a fare la stessa cosa con il prossimo). L'azione dello Spirito Santo permette all'uomo di aprire gli occhi verso Gesù Cristo (il dono della fede inizia attraverso la grazia dello Spirito Santo), portandolo a riconoscerlo come Figlio di Dio e Salvatore, titoli che contengono l'amore infinito di Dio che si rivela come Padre. Dio nel suo movimento eccentrico esce, va incontro all'uomo, inviando il Figlio e successivamente lo Spirito Santo che, come si afferma nella Seconda lettera ai Corinzi (2 Cor 13,13), crea una *koinonia*¹³ discendente che non solo appartiene alla Trinità immanente ma abbraccia l'essere umano come Paolo testimonia nella Lettera ai Galati: "Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da

¹² Cfr. C. DOGLIO, *La misericordia dello Spirito Santo*, in: http://www.symbolon.net/Temi%20biblici/Misericordia/03-Teologia_La_Misericordia_dello_Spirito.pdf, 5 (consultato il 25-10-2015).

¹³ Cfr. GS 19: "L'aspetto più sublime della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio".

donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perchè ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida «Abbà! Padre!». Quindi non sei più schiavo, ma figlio e, se figlio, sei anche erede per grazia di Dio” (Gal 4, 4-7).

Nel cuore dell'uomo (che va inteso seguendo il significato biblico del termine cuore, cioè luogo della volontà, dell'intelligenza e non solo del sentimento) Dio manda τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, cioè quel elemento di Cristo vivificatore e che gli permetteva di essere in relazione con il Padre (e che ancora chiama: Αββα ὁ πατήρ). Dunque l'io più profondo dell'uomo è abitato dallo Spirito Santo, che nella Trinità immanente è l'amore che lega il Padre al Figlio, mentre nella Trinità economica lega l'uomo al Padre in una *koinonia* che si declina in un afflato verso l'altro, una disposizione d'animo che desidera ristabilire e risanare le ferite che derivano dalla vita quotidiana. La rinascita dell'essere umano¹⁴ (Ef 2,4-5: “Ma Dio, ricco di misericordia, per l'immenso amore col quale ci ha amati, per quanto morti in seguito ai travimenti, ci ha fatto rivivere col Cristo- foste salvati gratuitamente!”) è rinascita con Cristo, colui che ha mostrato la misericordia del Padre e ora, attraverso il suo Spirito¹⁵ – lo Spirito Santo –, permette di vivere nel mondo partecipando alla costruzione del Regno. Questa partecipazione viene attuata attraverso la misericordia verso il proprio fratello, che sta ancora sotto il dominio della morte spirituale, ossia non riconosce ancora la figura di Dio come Padre. Attraverso lo Spirito l'essere umano riprende la propria vocazione, come afferma anche nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*: “Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale.”¹⁶ In questo processo che deriva da Dio, attraverso lo Spirito, l'uomo è divinizzato¹⁷ e fatto oggetto di misericordia, alla stessa maniera di Paolo, come egli stesso attesta: “Rendo grazie a Cristo Gesù, Signore nostro, che mi rese forte, perchè mi stimò degno di fiducia ponendo nel ministero me che prima ero stato bestemmiatore, persecutore e violento. Ma ottenni misericordia avendo agito nell'ignoranza, lontano dalla fede” (1Tim 1,12-14). Il verbo ἐλεέω è al passivo (ἠλεήθην) ad indicare che il primo ad essere misericordioso è proprio Dio nei confronti dell'essere umano: solo come risposta, l'uomo è

¹⁴ Cfr. GS 11: “La fede infatti tutto rischiarà di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, orientando così lo spirito verso soluzioni pienamente umane”.

¹⁵ Il Vangelo di Giovanni descrivendo la morte di Gesù dice espressamente: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, cioè consegnò il suo spirito, cioè il suo ultimo respiro è per l'uomo, è donazione del suo spirito. Possiamo considerare questo momento come un anticipo di ciò che avverrà in Pentecoste, in cui Dio stesso manderà lo Spirito Santo sui discepoli come si dice in Gv 15,26: “Quando verrà il Paraclito che vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede.

¹⁶ GS 22.

¹⁷ Cfr. 2Cor 3,18: “ E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, conforme all'azione del Signore che è Spirito”.

misericordioso, in quanto trasformato di nuovo ad immagine e somiglianza di Dio: “Se viviamo dello Spirito, camminiamo seguendo lo Spirito” (Gal 5,25).

E questo camminare seguendo lo Spirito da una parte produce la *koinonia* con Dio e, dall'altra, fa scaturire l'amore misericordioso verso il prossimo, che è risposta all'amore misericordioso di Dio.

Si è potuto constatare come l'amore trinitario immanente possibilita l'amore misericordioso nell'economia della salvezza. Seguendo l'assioma rahneriano, “la Trinità economica è la Trinità immanente e la Trinità immanente è la Trinità economica”, possiamo osservare come questo sia vero ancor più se osserviamo questa relazione attraverso l'amore e la misericordia. Tutte e tre le persone divine si rivolgono all'uomo, attraverso la grazia, ciascuna nella sua specificità personale, rivelando come Dio, liberamente e gratuitamente, incontra l'uomo in maniera trinitaria attraverso il dono assoluto: “Il Dio unico comunica se stesso come assoluta auto-espressione e come assoluto dono d'amore. La sua comunicazione ora è veramente autocomunicazione”¹⁸. Come la Trinità, in ciascuna delle sue persone, attua a livello immanente attraverso l'amore, così, con il medesimo intento d'amore, attua verso l'uomo economicamente, declinando l'amore nel suo aspetto misericordioso, affinché possa essere salvato e divinizzato.

¹⁸ K. RAHNER, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza: Mysterium Salutis III*, (1969) 404.

4. CRISTO NELLA MISERICORDIA DEL PADRE

4.1 La figura di Gesù tra profetismo e messianismo

Gesù di Nazaret, come testimoniano i Vageli, si inserisce nella tradizione profetica dell'Antico Testamento, seguendola e portandola alle estreme conseguenze¹. Nella tradizione di Israele il profeta veniva nominato come “veggente, visionario, uomo di Dio e nabi”²; quest'ultimo termine indica colui che è capace di comunicare il pensiero di un'altra persona, in questo caso di Dio, e viene applicato in particolar modo ai profeti di Israele quali Isaia, Geremia, Ezechiele, Osea e Amos. Dunque il profeta era colui che, in virtù della stretta relazione con Dio, esprimeva attraverso la parola il movimento di Dio verso l'uomo, una parola che esigeva una risposta e una presa di posizione di tipo esistenziale³. Quella di Dio, pronunciata attraverso i profeti, è Parola strabordante di umanità, di misericordia, di riconciliazione e di salvezza (a volte di condanna, quando il popolo si distanzia dalla Torah), che continua, declinata in differenti modi, la formula di grazia presente nel Libro dell'Esodo (Es 34,6).

Gesù è un giudeo nato e formato all'interno della società del suo popolo e il Dio che annuncia è proprio quello della tradizione di Israele, il Dio che ha liberato il suo popolo dalla schiavitù di Israele, il Dio dell'Alleanza (Es 19), il Dio dell'incontro nuziale (Os 2), il Dio della misericordia⁴. Gesù è un giudeo devoto e pio, che venera la Legge e la rispetta, ma in una maniera estremamente personale: ne coglie il significato e il messaggio d'amore e lo porta alle sue conseguenze più profonde. Testimonianza di questo aspetto è il passaggio del Vangelo di Luca, in cui Gesù di sabato entra nella sinagoga e legge il rotolo del Profeta Isaia, interpretando come riferite a se stesso le parole del profeta e annunciando che l'Anno di grazia è appena iniziato (Lc 4,16-21). Per questo motivo tratta la Legge con radicalità e libertà, andando a volte oltre la stessa legge. Esempio di questo processo è la celebre frase “però io vi dico” posta dopo una citazione, soprattutto della legge mosaica. Le parole di Gesù permeano la Torah e la rileggono in chiave di amore e servizio totale, rivelando non solo la sua conoscenza del testo, ma mostrando tutta la sua autorità, ponendosi a volte sopra la Legge stessa per ponerla di nuovo nel cuore dell'uomo.

Gesù di Nazareth si inserisce non solo in questa tradizione profetica, ma anche in quella messianica, come lo testimonia la genealogia presente nel Vangelo di Luca (Lc 3,23-38) e di

¹ Cfr. Mc 8,27-29.

² Cfr. E. SANZ GIMENEZ-RICO, *Profetas de misericordia. Transmisores de una palabra*, Madrid 2007, 13.

³ *Ivi*, 14.

⁴ Cfr. B. FORTE, *Jesus de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia*, Madrid 1983, 61-67.

Matteo (Mt 1,1-17) la cui discendenza davidica indirizza al figlio di David atteso. Il messianismo di Gesù è anche mostrato nella scena dell'unzione da parte dello Spirito Santo nel battesimo (Mc 1,9-11) o esplicitamente attraverso la voce di Andrea all'inizio del vangelo di Giovanni (Gv 1,41). Infine il *titulus crucis* (Mc 15,26; Mt 27,37, Gv 19,19-22) rivela la condanna proprio della pretesa messianica di Gesù che voleva essere "il Re dei Giudei". Gesù non si proclama messia⁵, anche se le azioni che compie sono proprie dell'avvento messianico; alle attese rivoluzionarie e politiche tuttavia Gesù abbraccia istanze inattese e inusuali almeno in due aspetti fondamentali: proponendo un messianismo sofferente, relazionato da una parte alla *kenosis*, fino alla croce e richiamando la figura del servo sofferente di Isaia (Is 53). In questo capitolo è evidente come il messianismo sofferente si carica di attese misericordiose: "Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori (53,4); "il giusto mio servo giustificcherà molti, egli si addosserà le loro iniquità (53,11)"; "perciò io gli darò in premio le moltitudini, dei potenti egli farà bottino, perchè ha spogliato se stesso fino alla morte ed è stato annoverato fra gli empi, mentre egli ortava il peccato di molti e intercedeva per i colpevoli" (53,12). Possiamo osservare come il messianismo sofferente, a cui Gesù si rifà, è denso di misericordia: il giusto che porta su di sé l'ingiustizia del mondo per poter riscattare l'uomo, per riabilitarlo. La misericordia, all'interno della messianità, non è fine a se stessa ma ha un valore salvifico, come dimostra anche l'interpretazione che propone Paolo: Gesù, colui che è morto in croce, è il messia, inviato da Dio per compiere le promesse e le attese salvifiche che permetteranno la giustificazione per l'uomo segnato dal peccato. Nelle lettere di Paolo ritroviamo spesso la proposizione grammaticale "per" (ὐπέρ)⁶ che specifica come l'amore misericordioso di Cristo, espresso durante la sua esistenza e culminato nella sua morte e risurrezione, abbia come fine la salvezza dell'uomo. L'uomo, accolta la misericordia di Cristo, si sente perdonato e chiamato ad una nuova vita in Cristo, iniziando un processo di cristificazione; è proprio Paolo che darà spazio a neologismi per descrivere questa nuova vita, che lui per primo sperimentò e testimoniò, con termini come conmorire con Cristo, (Rm 6,6; Gal 2,19; 5,24) o convivere con Cristo (Rm 6,8).

Altra caratteristica del messianismo di Gesù è il carattere regio, che se da una parte si relaziona alla dinastia davidica, dall'altra non si esprime secondo le attese politiche di Israele: il suo intervento infatti fu rivolto soprattutto nei riguardi della gente, con speciale attenzione ai poveri e agli esclusi (sia socialmente che politicamente). Le curazioni, la cacciata dei demoni, il perdono dei peccati, se da una parte si possono iscrivere all'interno delle opere di misericordia,

⁵ Secondo autori come Wrede e Bultmann il messianismo sarebbe una apportazione postpasquale, delle prime comunità cristiane e non presente nella vita di Gesù.

⁶ Rm 5,8; 14,9; 15,1; 1Cor 8,11; 2Cor 5,15; 1Tes 5,10; Gal 2,21; 1Pe 3,18.

da un punto di vista più profondo annunciavano la venuta del messia, l'irruzione del Regno, del nuovo Eòn, che portava con sé la dimensione escatologica e soteriologica.

Come possiamo osservare Gesù si inserisce nella tradizione profetica e messianica personalizzandola e radicalizzandola, con l'intenzione di recuperare un'immagine di un Dio misericordioso e sovrabbondante nell'amore, il cui regno irrompe attraverso una misericordia che abbraccia il peccatore.

4.2 Le parabole della misericordia

A fondamento di questo pensiero occorre citare le tre parabole del capitolo 15 di Luca, che costituiscono un trittico che Gesù utilizza per spiegare il senso e le caratteristiche della misericordia di Dio. Sottolineo, seguendo il testo *Profetas de misericordia*⁷, alcuni aspetti essenziali delle tre parabole.

Nella parabola della pecora perduta (Lc 15,4-7) si sottolinea l'amore sovrabbondante del pastore, che si accorge della pecora mancante, la va a cercare e se la porta a spalla. Così anche la successiva parabola, la moneta perduta, (Lc 15,8-10) l'accento ricade sulla donna, che si affanna a cercare la moneta che ha perso, descrivendo la ricerca: "accende la lampada e spazza la casa e cerca accuratamente". Così nella terza parabola, la cosiddetta del "Figliol prodigo" (Lc 15, 11-31) si sottolinea la figura del padre, il cui comportamento è ben descritto dall'evangelista: "Quando era ancora lontano, suo padre lo vide, ebbe compassione, gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò" (Lc 15 20). Successivamente nei riguardi del figlio maggiore si dice: "Allora suo padre uscì a supplicarlo". Come in molte delle parabole o racconti gli evangelisti insistono sull'iperbole, la disproporzione dell'atto, proprio per far capire il senso e il significato del racconto; così accade nel paragonare novantanove pecore all'una persa, o una moneta, rispetto alle nove. Qui l'iperbole è sull'atteggiamento del Padre (Dio) rispetto al figlio (peccatore). Occorre contestualizzare il testo: la parabola viene raccontata: "Si avvicinavano a lui tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo. I Farisei e gli scribi mormoravano dicendo: costui accoglie i peccatori e mangia con loro. Ed egli disse loro questa parabola" (Lc 15, 1-3). Per Gesù la misericordia del Padre è rivolta a tutti, perché "tutti" sono peccatori, sia coloro che ne sono consapevoli, sia coloro che non lo sono. Infatti l'evangelista dice espressamente: "πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ", specificando la quantità dei peccatori consapevoli di esserlo, separandoli dai farisei e dai dottori della legge. Al termine della parabola tuttavia si riveleranno peccatori anche i farisei e gli scribi. Della stessa linea di pensiero sarà anche Paolo, come dirà

⁷ *Op. cit.*, 185-219.

nella Lettera ai Romani: “Dio ha rinchiuso tutti (τοὺς πάντας) nella disobbedienza, per essere misericordioso verso tutti” (Rm 11,32). Così il figlio, che ritorna dal padre sostanzialmente perchè ha fame, rappresenta tutti i peccatori, verso cui Dio “vede, ha compassione, si getta al collo e bacia”. Questa è la misericordia di Dio, che sana con questo amore l’uomo perduto, ridandogli la dignità del figlio di Dio, sottolineato dal vestito più bello, l’anello e i calzari. Questa bellezza che ridona al figlio è frutto della gioia e della passione con cui il Padre agisce, come afferma Papa Francesco: “In queste parabole, Dio viene sempre presentato come colmo di gioia, soprattutto quando perdona. In esse troviamo il nucleo del Vangelo e della nostra fede, perchè la misericordia è presentata come la forza che tutto vince, che riempie il cuore di amore e che consola con il perdono”⁸ (basterà una misericordia così sovrabbondante perchè il figlio capisca? La parabola non lo dice, lascia aperta l’interpretazione. Ciò che è certo è la misericordia di Dio). Gesù mostra Dio come Padre misericordioso, e acquisterà la consapevolezza e l’autocoscienza di essere figlio di questo padre, a tal punto da chiamarlo “Abbà” (Mc 14,36); ma dirà anche ai discepoli di chiamarlo con questo nome come testimonia Paolo⁹, che è un nome che porta con sé l’essere misericordiosi: “Siate misericordiosi come il Padre vostro è misericordioso” (Lc 6,36). Per permettersi di definirsi come figlio, (e di trasmetterlo ai suoi discepoli) significa che sentiva una relazione particolare con il Padre, che esplicitava proprio attraverso l’atteggiamento della misericordia non solo verso i facenti parte del popolo di Israele¹⁰, ma verso tutti, a tal punto che proprio nella sua maniera di morire verrà riconosciuto dal centurione, quindi dalle genti che stanno fuori dal popolo di Israele, come figlio di Dio: “Davvero quest’uomo era figlio di Dio” (Mc 15,39). In questo momento estremo non possiamo più dire che Gesù attua la misericordia, perchè è lui stesso che si identifica come colui che dovrà ricevere la misericordia del Padre, testimoniata durante tutta la sua esistenza. La kenosi diventa totale, così come l’abbandono al Padre (Mc 15,34): la croce diviene luogo di massima distanza e massima vicinanza tra Gesù e il Padre, la cui misericordia sarà luogo di identità tra il Padre e il Figlio, attraverso la risurrezione. La misericordia di Dio che attua nei confronti di Gesù mostra la verità di quello che Gesù ha predicato durante la sua esistenza e mostra come egli sia veramente il Figlio di Dio. Rileggendo la parabola del Padre misericordioso, è proprio vero che il Padre corre incontro al Figlio che è stato nel mondo e gli ridona l’anello e i calzari. Per evitare di cadere nell’eresia dell’adozionismo occorre sottolineare che il Figlio fu tale da sempre, e non solo dopo

⁸ MV 9.

⁹ Cfr. Rom 8,15: “E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: «Abbà, Padre!»”; Gal 4,6: “E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!”

¹⁰ Sul cambio di visione da parte di Gesù nel rivolgersi non solo al popolo di Israele, ma anche verso i pagani rinvio a: PABLO ALONSO, *God in exile, Towards a shared spirituality with refugees*, Jesuit Refugee Service, 2005, 24-27.

la risurrezione, come si può dedurre dall'inno contenuto nella Lettera ai Filippesi (Fil 2,6-11)¹¹ e nella Seconda Lettera ai Corinzi (2Cor 8,9.12). Proprio per questa intima e speciale relazione con Dio Gesù ha potuto essere fedele e obbediente nell'amore e testimoniare la misericordia di Dio all'uomo.

4.3 La tavola come luogo di incontro, di perdono e di salvezza

Questa misericordia, che è una costante in tutta la vita di Gesù, viene testimoniata in maniera totale nel momento della propria passione e morte. La cena fu momento in cui condensò come egli è l'amore misericordioso del Padre. Il contesto è una cena, momento che tutte le culture orientali danno una importanza particolare, in quanto presenta il carattere di accoglienza, di uguaglianza, di fraternità (non a caso il termine compagno deriva da cum-panis, cioè colui che mangia il pane con te). Nella tradizione giudaica, nella quale Gesù si inserisce, la cena pasquale ricorda la liberazione dalla schiavitù d'Egitto, oltre che una comunione con la divinità. Per Gesù questo stare a tavola era anche ricordo di tutti i momenti che aveva incontrato peccatori, pubblicani, prostitute... Al di là della differenti tradizioni sull'esatta successione delle parole e dei gesti¹³, seguendo il testo paolino, che raccoglie probabilmente la versione più antica, le parole di Gesù furono: "Questo è il mio corpo che è per voi [...] Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue" (1Cor 11,24-25). Gesù si identifica con il pane, che rappresenta il suo corpo, cioè la sua persona; quel pane rappresenta tutto quello che egli è stato e ha compiuto. E se vediamo la vita di Gesù è stato un continuo cercare di amare in maniera misericordiosa, mangiando con i peccatori, sanando gli infermi, perdonando, insegnando continuamente come è il volto del Padre. Una vita dura, estrema, perchè questo amore totale, gratuito, sovrabbondante non è facile da accogliere perchè metteva in crisi la legge di Israele (toccaregli impuri, mangiare con i peccatori, ossia gli esclusi, agire di sabato per il bene dell'uomo, perdonare i peccati, cioè erigersi a Dio). Chi mangia il pane mangia tutto questo. Gesù sottolinea inoltre che questo pane (corpo) è "per voi" (Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν). Questo corpo, spezzato e diviso, dà vita agli altri. Come dice Rubem A. Alves¹⁴: «Nella realtà a noi familiare: "Noi mangiamo il cibo, lo assimiliamo, il cibo diviene ciò che siamo". Ma improvvisamente la verità che udiamo ci torna nuova, l'etichetta viene sovvertita e il mondo capovolto: "siamo mangiati dal cibo, è il cibo ad

¹¹ In particolar modo: Fil 2,6-7: "egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini".

¹² 2Cor 8,9: "Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perchè voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà".

¹³ Riguardo la cena abbiamo due tradizioni che si basano in quattro fonti: la prima tradizione si basa su Mc 14,22-25 e Mt (26,26-29), mentre la seconda su Paolo (1Cor 11,23-25) e Lc (22,15-20).

¹⁴ R. A. ALVES, *Parole da mangiare*, Magnano 1998, 27.

assimilarci; divieniamo ciò che mangiamo...”». Per cui coloro che mangiano il corpo sono assimilati all’amore misericordioso del Padre, che Gesù testimoniò nella sua vita storica. Il Vangelo di Giovanni approfondisce ulteriormente questo aspetto sottolineando l’aspetto escatologico e salvifico della natura di questo pane: “Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno. E il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo” (6,51).

Gesù non si limita al pane, ma dona anche il calice¹⁵, contenente il vino, che esprime il sangue, cioè nella cultura ebraica, la vita¹⁶. Gesù allude alla sua vita, offerta in obbedienza alla volontà del Padre, per il servizio al Regno e data per essere bevuta dai discepoli nell’ottica di una nuova Alleanza. Dietro questo testo riecheggia sicuramente il passo del Libro dell’Esodo: “Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo dicendo: «Ecco il sangue dell’alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole»» (Es 24,8). Il carattere dunque del calice di Gesù è di carattere espiatorio e salvifico. Se infatti nella prima alleanza il perdono dei peccati avveniva attraverso i sacrifici che si offrivano al Tempio, nella nuova alleanza Gesù è l’agnello pasquale sacrificato che espia tutti i peccati una volta per sempre.¹⁷ La misericordia di Dio si sparge di nuovo e infinitamente sul suo popolo, attraverso la vita offerta del Figlio, che porta a compimento la sua missione. Nel testo si incontra di nuovo il termine “per voi”, con alcune varianti:

- *per voi*, ὑπὲρ ὑμῶν (1Cor 11,23-25 e Lc 22,15-20)
- *per molti*, ὑπὲρ πολλῶν (Mc 14,22-25 e Mt 26,26-29)

La preposizione semplice “per” significa “in favore di, in difesa di”, sottolineando in maniera inequivocabile la portata del gesto che compie Gesù nei riguardi dei suoi discepoli e di tutti. Se seguiamo infatti la versione “per voi” dobbiamo considerare il valore simbolico del numero dodici che erano gli apostoli, che richiama le dodici tribù di Israele, e dunque tutto il popolo di Dio, a livello universale. Se consideriamo “per molti”, occorre sottolineare, andando oltre al pensiero di Jeremias, secondo cui era un calco semitico per dire “tutti”, che il termine sia relazionato al quarto canto del Servo (Is 53), che si riferisce alla totalità del popolo di Israele e solo con l’apertura del vangelo ai pagani avrebbe acquisito il valore di tutti in quanto totalità¹⁸.

¹⁵ Per quanto riguarda il significato e il rapporto tra il calice e il vino rinvio al seguente studio: GIULIO MICHELINI, *Il sangue dell’alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26-27*, Roma 2009, 104-133.

¹⁶ Lev 17,11: “Perché la vita della carne è nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull’altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia, in quanto è la vita. Perciò ho ordinato agli Israeliti: non mangerete sangue di alcuna specie di essere vivente, perché il sangue è la vita di ogni carne; chiunque ne mangerà sarà eliminato”.

¹⁷ Cfr. Rm 6,10-11: “Infatti egli morì, e morì per il peccato una volta per tutte; ora invece vive, e vive per Dio. Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù”.

¹⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. Dall’ingresso in Gerusalemme fino alla resurrezione*, Città del Vaticano 2011, 155-8.

In entrambi i casi ci si riferisce a Israele rinnovato che abbraccia giudei e gentili. Andando oltre ai problemi esegetici occorre sottolineare che la preposizione “per” nelle parole di Gesù si carica di significato: un dono esclusivo e totale, diviene luogo di massima unione tra Gesù e l’uomo. La preposizione “per” diviene il luogo del passaggio della misericordia, chiamando in causa l’antica e la nuova alleanza, il Padre, fonte della misericordia e del perdono, il Figlio, tramite della misericordia, esercitata durante tutta la sua esistenza, e ora donata all’uomo.

Questo “per” è il frutto di una vita, quella di Gesù, che è in una relazione speciale con Dio, il Padre, ed è anche il tramite attraverso cui l’uomo e la creazione vengono salvati. Se non si accettasse l’intima relazione tra il Padre e il Figlio, l’ultimo passaggio “per voi” sarebbe di fatto inutile in quanto non potrebbe verificarsi l’assioma soteriologico fondamentale secondo cui tutto ciò che fu assunto fu salvato. Il “per voi” è legato indissolubilmente alla confessione della divinità di Cristo, che è tramite tra Dio e l’uomo. La misericordia non è solo mostrare come è il Padre, ma è l’amore del Padre in Cristo e luogo esistenziale di salvezza per l’uomo. L’uomo e la creazione sono salvati nella misericordia del Padre e non solo per la sua misericordia.

4.4 La morte di Gesù

“Ma adesso che viene la sera ed il buio, / mi toglie il dolore dagli occhi. / E scivola il sole al di là delle dune / a violentare altre notti: / Io nel vedere quest'uomo che muore, / Madre io provo dolore; / Nella pietà che non cede al rancore, / Madre ho imparato l'amore.”¹⁹ Cito l’ultima strofa della canzone di Fabrizio de Andrè che esprime in maniera profonda e coinvolgente il senso della morte di Gesù sulla croce: ultimo istante di una *kenosi* totale, che abbraccia completamente l’uomo e la sua morte esistenziale, come dice Paolo: “ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall’aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce” (Fil 2,7-9).

Non è facile entrare nel mistero della croce, e rispondere così alla domanda di Gregorio di Nazianzo, contenuta nell’Orazione pasquale: “Perchè questo sangue è stato versato?”.

Seguendo il Vangelo, la croce è sigillo dell’amore misericordioso di Cristo, ultimo gesto indelebile della sua missione; guardando quest’uomo che muore il centurione riconosce la grandezza della misericordia di Gesù: “Visto ciò che era accaduto, il centurione dava gloria a Dio dicendo: Veramente quest’uomo era giusto” (Lc 23,47), mentre il passo corrispondente nel Vangelo di Matteo esplicitamente afferma: “Davvero costui era Figlio di Dio” (Mt 27,54).

¹⁹ F. DE ANDRÈ, *Il testamento di Tito*, dall’album “*La buona Novella*” 1970.

La morte di Gesù possiede almeno due livelli di interpretazione: la prima, più umana, è la morte di un giusto; la vita di Gesù ha sempre cercato la giustizia per l'uomo, una giustizia non distributiva, ma riparativa nella misericordia. Questo è il primo passo per riconoscere nella morte in silenzio di Gesù sulla croce un momento sacrale, una conferma della coerenza di ciò che aveva vissuto fino a quel momento. Questo primo momento, aspro, duro e allo stesso tempo colmo di amore porta l'uomo ad una domanda più profonda, esistenziale sul Dio. Gesù aveva predicato l'amore di Dio, e ora questi lascia suo figlio appeso sulla croce? Le sue ultime parole di Gesù sono l'*incipit* del Salmo 22: "Dio mio, Dio mio perchè mi hai abbandonato" che sono espresse in aramaico, la lingua originaria di Gesù, probabilmente *ipsissima verba*, che vanno interpretate non come un momento di lontananza tra Gesù e Dio, ma seguendo il senso di tutto il Salmo, che unisce il dolore e l'afflizione del servo sofferente e perseguitato e allo stesso tempo l'amore infinito di Dio. Nella conclusione infatti si legge: "annunceranno la sua giustizia; al popolo che nascerà diranno: «Ecco l'opera del Signore».

Dietro l'*incipit* del Salmo 22 ripreso da Gesù la parola presente è "Abbâ", Padre, espresso nella propria materna, nella lingua della preghiera che si apprende quando si è bambini e si relazionano in maniera stretta con la situazione che Gesù sta vivendo: il Salmo 22 è una preghiera che tiene insieme i due estremi dell'esistenza: il dolore profondo per la vita che si sta perdendo e la fiducia continua in quel Padre, volto di misericordia, "Abbâ", predicato tutta la vita. Se tutto fosse finito così, con la morte, l'immagine di Dio sarebbe quella ben descritta dal celebre dipinto del pittore spagnolo Francisco Goya, realizzato negli anni tra il 1819 e il 1823, raffigurante Saturno, assetato di sangue, che mangia i suoi figli: un Dio che necessita un sacrificio umano per placare la sua ira. Ma "Dio non lo abbandonò nella sua morte, ma lo esaltò e lo insediò nella posizione di nuovo Signore (κύριος) del mondo [...] Dio entra addirittura in quello che è il suo opposto, prende su di sé la morte e si sottopone alla potenza della morte. Dio stesso è morto. Però egli, che è immortale, non potè essere trattenuto dalla morte. [...] La morte di Gesù in croce fu perciò la morte della morte della morte e la vittoria della vita"²⁰ e la risurrezione è il sigillo che Dio pone per mostrare che Gesù è suo Figlio e che la predicazione di un Dio che è misericordia è vera. Questa misericordia che Gesù ha predicato per le strade della Galilea, per la decapoli, per le vie di Gerusalemme ora la riceve in prima persona. Dio riuscita con la misericordia il Figlio, discendendo, abbracciandolo e esaltandolo alla dignità di κύριος, cioè ponendolo alla sua destra. La risurrezione esplicita e rende diafano che il Gesù terreno è il Signore esaltato, che quel Gesù che ha vissuto nella storia era il Figlio di Dio, che si era

²⁰ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2015⁶, 124-125.

abbassato nell'aspetto di colui che serve. Con la resurrezione Gesù è Signore dei vivi e dei morti, che rompe i limiti della storia, dello spazio e del tempo, assumendo un valore universale. Il termine κύριος va a descrivere Gesù come colui che è esaltato a divinità e colui che è detiene il potere escatologico, su tutta la storia e su tutta la creazione sin dalle origini. La risurrezione inoltre segna un momento fondante per l'uomo che inizia una dinamica di filiazione; quella di Gesù non è una resurrezione individuale, i cui effetti appartengono solamente alla sua persona. L'atto di misericordia di Dio verso il Figlio lo trasforma in vivificante. Il Figlio a sua volta vivifica l'essere umano attraverso l'amore misericordioso. Si può osservare questo processo in molti uomini che hanno testimoniato la sequela a Gesù; tra questi mi piace ricordare Dietrich Bonhoeffer che nel suo testo *Sequela*²¹ descrive proprio questa dinamica vivificante, attuata nell'uomo attraverso la grazia, che rimette in circolo nel mondo l'amore di Cristo. Per Bonhoeffer infatti alla vera sequela di Cristo si accede attraverso la grazia "a caro prezzo", che è il prezzo attraverso il quale Dio ha consegnato il suo Figlio come dice Paolo: "Infatti siete stati comprati a caro prezzo." (1Cor 6,20). Questo sacrificio svela il modo di sequela dell'uomo a Cristo, che "deve accettare questo sacrificio, essere pronto a rinunciare a se stesso e a non distinguersi, nel suo modo di vivere, dal mondo"²². L'abbassamento, la *kenosis*, esprime la profondità e la serietà del Vangelo, "che si deve sempre di nuovo cercare, il dono che si deve sempre di nuovo chiedere, la porta alla quale si deve sempre di nuovo picchiare"²³. Il tempo che vive Bonhoeffer richiede una scelta di vita, esistenziale, che non può essere rimandata: il nazismo, il male, che imperversa non solo va denunciato ma assunto su se stessi, allo stesso modo che fece Cristo nella vita. Il volto di Cristo, e il suo amore misericordioso, non solo si fa presente nella parola ma nella carne stessa di chi ha il coraggio di stare dietro a Cristo (ὀπίσω μου, Mt 16,24). Tuttavia non può essere solo sforzo volontaristico, titanico, proprio dell'eroe tragico greco che lotta solitario contro gli eventi o il fato avverso. Cristo vivifica l'uomo attraverso la "grazia a caro prezzo"; entra nella carne dell'uomo e lo sacralizza, facendosi presente nella vita, come si vede anche nella vita di Pietro: "Fu la stessa grazia di Cristo che vinse il discepolo e lo indusse ad abbandonare tutto per seguirlo, la stessa che operò in lui la professione di fede, che a tutto il mondo doveva apparire una blasfemia, la stessa che richiamò l'infedele Pietro alla comunione del martirio e gli perdonò così tutti i peccati. Grazia e seguire Cristo, nella vita di Pietro, sono indissolubilmente legati. Egli aveva ricevuto la grazia a caro prezzo"²⁴.

²¹ D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 2008.

²² *Ivi*, 5.

²³ *Ivi*, 5.

²⁴ *Ivi*, 30.

4.5 Nicea e Calcedonia: l'importanza della natura di Cristo e le conseguenze per la salvezza dell'uomo.

La figura di Gesù, la sua natura e dunque anche l'origine della sua misericordia saranno fonte di discussione e di polemiche già al sorgere del cristianesimo.

Di fondamentale importanza è il Concilio di Nicea (325) che tenta di rispondere al dibattito che era sorto, attraverso il Platonismo medio (secondo cui tra Dio e la creazione non esiste una relazione diretta ed è necessaria una mediazione, il Logos stoico), con Ario, il quale sosteneva che il Logos non poteva essere generato dal Padre, ma proveniva *ex nihilo*. Seguendo il suo pensiero il Logos non può essere Dio perché non originato né generato da questi e di conseguenza non possiede la sostanza divina. Le conseguenze sarebbero che Gesù mostra la misericordia del Padre, come un uomo comune e il suo amore non avrebbe una realtà divina, ma sarebbe solo frutto di uno sforzo umano; ciò che salva l'uomo sarebbe uno sforzo umano buono ed esemplare. Come risposta ad Ario, il Concilio di Nicea nel suo simbolo difenderà l'umanità e la divinità di Cristo: “[Credimus] Et in unum Dominum nostrum Iesum Christum Filium Dei, natum ex Padre unigenitum, hoc est de substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, natum, non factum, unius substantiae cum Patre (quod graece dicunt homousion), per quem omnia facta sunt, quae in caelo et in terra”²⁵. Nel credo si sottolinea che è nato dal Padre (e non *ex nihilo*), dunque non creato come la creazione, e che è della stessa sostanza (ὁμοούσιος): dunque vero Figlio di Dio e vero Dio. Il suo amore misericordioso proviene dall'amore del Padre (e non è solo un aspetto umano) e sarà ciò attraverso il quale potrà salvare l'uomo. La misericordia è amore divino plasmato nel mondo: è luogo di salvezza attuato da Gesù nei confronti dell'essere umano, ma anche luogo di comunicazione tra l'uomo e Dio, come si afferma nel Vangelo di Matteo: “Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi. Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti? Rispondendo, il re dirà loro: In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me” (Mt 25, 35-40).

²⁵ DH 125.

Risulta così fondamentale mantenere la natura umana e divina di Cristo in relazione e in unità, come viene affermato nel Concilio di Calcedonia (451), in cui si sostiene che le due nature non sono separate nè divise²⁶: “senza confusione, senza cambiamento, senza divisione, senza separazione”, conciliando le due posture alessandrina e antiochiana e tenendo in una dinamica e proficua tensione la doppia natura di Cristo. In queste due nature l’amore misericordioso passa in maniera trasversale: abbiamo sostenuto che Gesù è Figlio di Dio e della stessa sostanza, dunque ama come il Padre (il come è da intendersi sia in relazione al Padre, ma anche alla maniera del Padre), ma ama anche come uomo, nel senso che il Logos incarnato vive, agisce, si relazione come tutti gli uomini (ed eccezione del peccato). Il suo amore e la sua misericordia nella storia sono totalmente umani, e totalmente divini e allo stesso tempo costituiscono il luogo di incontro tra umano e divino. Per questo motivo quando vediamo il Papa abbracciare un povero possiamo sentire l’emozione, la compassione nel nostro cuore e siamo portati a considerare questo gesto come divino; e allo stesso tempo, non diversamente, quando noi facciamo un gesto di misericordia verso il prossimo, possiamo vivere lo stesso sentimento. Quel “per voi” donato e regalato, in infinita libertà e misericordia è come una eco che è impressa nel cuore dell’uomo che ha accettato l’immagine di un Dio Padre, testimoniata attraverso la vita del Figlio e sparsa nel mondo per mezzo dello Spirito Santo.

²⁶ DH 301: “Perciò, seguendo i santi Padri, noi tutti di unico accordo insegniamo agli uomini di conoscere uno e lo stesso Figlio, nostro Signore Gesù Cristo, completo nella Divinità e nell’umanità allo stesso tempo, autenticamente Dio ed autenticamente uomo, essendo completo di un’anima razionale e di un corpo; di una sostanza con il Padre per quanto riguarda la sua divinità e allo stesso tempo di una sostanza con noi per quanto concerne la sua umanità; come noi in tutti gli aspetti eccetto che nel peccato; quanto alla sua divinità generato dal Padre prima dei tempi, ma per la sua umanità generato per noi uomini e per la nostra salvezza da Maria la Vergine, la portatrice di Dio; uno e lo stesso Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, riconosciuto in due nature, senza confusione, senza cambiamento, senza divisione, senza separazione; la distinzione tra le nature non è affatto annullata dall’unione, ma piuttosto le caratteristiche di ciascuna natura sono conservate e procedono assieme per formare una persona ed un sussistenza, non divise o separate in due persone, ma uno solo e lo stesso Figlio e unigenito Dio la Parola, Signore Gesù Cristo”.

5. LA RELAZIONE TRA CREATORE, CREATO E CREATURA

5.1 Le origini della creazione

Nei precedenti capitoli abbiamo osservato come la misericordia sia un'azione riferita ad una situazione di fragilità e di ferita con il fine non solo di sanazione e restaurazione di una situazione precedente, ma spinta verso un meglio, che deriva dalla consapevolezza di essere stati guariti e amati. Da un punto di vista fenomenologico e antropologico possiamo osservare come la creazione e la creatura portino i segni del male: le antiche culture, infatti, sono accomunate da “miti” tradizionali, prime espressioni di narrazione, che raccontano una frattura avvenuta all'interno del mondo (tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e il cosmo e tra gli uomini).

Con la nascita della filosofia l'uomo ha posto sotto critica questo dilemma drammatico che afferra l'essere umano sin dall'inizio della sua storia; la riflessione sul male non può che “costituire il punto iniziale del discorso, a modo di *tabula rasa*; essa nasce e si sviluppa all'interno di un orizzonte di significato già presente, che giunge alla coscienza grazie al linguaggio, al simbolo, alla narrazione.”¹

Il mito così diviene luogo originario dove viene raccontato e descritto il male: un *luogo originario* che non è da intendersi in un'accezione storica, cronologica, bensì come originale, fondante, generatore di senso e di domanda. Il male nella sua complessità avvolge non solo il tempo e lo spazio ma, con una forza inaudita, si riflette sulla concezione di Dio, questionando non solo la sua esistenza ma la sua natura e la sua immagine. Se infatti nella cultura greca e romana si poteva ancora pensare ad una teologia tragica, in cui l'uomo incontrava il male nel momento in cui, volendo andare oltre le colonne d'Ercole, si macchiava di *ubris* nei confronti degli dei, con il Dio del cristianesimo il punto di vista cambia radicalmente. Il male non può provenire da Dio, che è amore, ma allo stesso tempo è presente nel mondo. Il male non può essere concepito come una sostanza in sé autonoma, separata e contrapposta specularmente al bene e non può essere neppure identificato con l'essere finito dell'uomo che, in quanto creatura, tiene comunque una condizione originaria di bene: “Queste difficoltà la Chiesa le sente profondamente e ad esse può dare una risposta che le viene dall'insegnamento della divina Rivelazione, risposta che descrive la vera condizione dell'uomo, dà una ragione delle sue miserie, ma in cui possono al tempo stesso essere giustamente riconosciute la sua dignità e vocazione”².

¹ G. CUCCI, A. MONDA, *L'arazzo rovesciato. L'enigma del male*, Assisi 2010, 19.

² GS 12.

Prima di procedere all'analisi della misericordia di Dio all'interno della antropologia teologica occorre descrivere e comprendere che cosa si intenda per creazione e creatura, che sono i termini fondamentali con cui si sviluppa la relazione di Dio.

5.2 La creazione

Nei primi capitoli del Libro della Genesi (Gn 1-2,25) non troviamo la creazione dal nulla, in quanto si narra di un *caos* primordiale all'interno del quale Dio pone ordine. Esiste un tutto confuso: uniformi sono i cieli, la terra, le tenebre, l'abisso e le acque; la notte è permanente senza possibilità di distinguere notte giorno e non esiste distinzione di spazio. Su questo tutto aleggia lo Spirito (*Ruah*), da cui si suppone esista un dualismo tra Dio e il creato: esiste una stasi totale che non dà spazio alla vita. Nelle mitologie del vicino oriente antico ci sono dei miti analoghi come ad esempio in Egitto si parla dell'uovo cosmico, in Mesopotamia si parla della suddivisione delle acque primordiali³. Abbiamo a che fare con narrazioni mitiche che cercano di dare una giustificazione alla contingenza, alla storia; non sono descrizioni storiche ma si rifanno ad un tempo e spazio primordiale e che hanno l'intenzione di spiegare le causa originarie. Se nella nostra mentalità l'aspetto più importante risulta la creazione del mondo ad opera di Dio, per il popolo ebreo, dell'Antico Testamento, l'alleanza di Dio con il suo popolo diviene il punto di riflessione principale e fondante, così come nel Nuovo Testamento la centralità diverrà la resurrezione di Gesù e la salvezza che offre all'uomo.

Secondo G. Von Rad⁴ infatti Israele ha scoperto Dio nel suo attuare, mediante la liberazione dall'Egitto e il compimento delle promesse. Sulla stessa linea di pensiero sarà Karl Barth, il quale afferma che "la creazione è il presupposto estrinseco dell'alleanza, l'alleanza è il presupposto intrinseco della creazione"⁵. Dunque storicamente la fede nella creazione non costituisce l'aspetto fondante di Israele che è la liberazione dalla schiavitù d'Egitto e la promessa di una terra nella quale abitare (Dt 26,5-9, Es 20,2, 1Sam 12,6). La fede nella creazione è un atto secondo, sorto come conseguenza dell'esperienza della salvezza e della fede nell'Alleanza: prima si conosce il Dio salvatore e successivamente si riconosce in questo Dio salvatore il Dio creatore. Dunque la creazione è una verità relativamente secondaria, o meglio è il luogo nel quale si gioca la relazione tra Dio e l'uomo; tuttavia non si potrà prescindere dalla creazione in quanto condizione di possibilità per la relazione tra il Dio creatore e la creatura: la creazione diviene il presupposto estrinseco perchè possa generarsi l'alleanza.

³ Cfr. E. CHARPENTIER, *Per leggere l'Antico Testamento*, Roma 1988, 20-23.

⁴ G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento I*, Brescia 1972, 165-184.

⁵ Cfr. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Roma 2011⁵, 19.

Per l'Antico Testamento non è importante la cosmogonia ma piuttosto la verità salvifica della creazione che riguarda il rapporto tra Dio e la creatura. Tuttavia il discorso non è così omogeneo e armonico, in quanto si trovano testi che pongono l'accento più sulla potenza creatrice di Dio, come il passaggio attraverso il Mar Rosso (Es 15) o la fermata della luna e del sole (Gs 10,10-13), che mostrano come il potere cosmico di Dio agisca nella storia. È necessario tenere insieme le due posizioni, nel senso che la creazione e l'alleanza sono due manifestazioni differenti ma in relazione all'azione di Dio; entrambe esprimono il suo amore misericordioso, *hesed*: il Dio salvatore e il Dio creatore sono la stessa immagine di amore verso l'uomo.

La domanda di fondo dunque non è sull'inizio cronologico quanto sull'origine e sul fondamento originario; è una domanda sulla qualità dell'inizio e sulla coerenza e sullo scopo della realtà in cui si vive. Il racconto di Genesi esprime una fiducia originaria verso una realtà che non è in balia del *caos*, ma che possiede un senso buono ed è comprensibile all'uomo.

La creazione è dunque il primo atto d'amore che scaturisce dall'amore stesso di Dio; riscontriamo, in maniera parallela alle dieci parole della legge del Sinai⁶, la frase: "Dio disse:"⁷ mostrando la modalità con cui Dio dà vita a tutto il creato. L'idea di una creazione esiste anche in altri miti di origine, ma solamente in Genesi la si fa risalire ad un unico vero Dio; questi è autore dell'intera realtà, la quale sgorga dalla potenza della sua Parola creatrice. Già nell'atto creativo è insito un sentimento d'amore, come dimostra il fatto che per ben sette volte viene detto che ciò che Dio ha fatto è buono (*tob, kalos* = buono e bello), dall'inizio fino alla conclusione della creazione: "Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco che era molto buono"⁸.

Analizziamo ora in maniera dettagliata il testo di Gen 1,1 – 2,4⁹.

Al verso 2 si dice che lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque: *Ruah elohim*¹⁰ significa vento, respiro, alito di vita, mentre *rahap* significa aleggiare, vibrare, tremare. Il senso è che il respiro di Dio si diffonde sul caos¹¹ diventando voce e dando un ordine. La creazione è suddivisa in un settenario cronologico, una suddivisione temporale che diviene anche categoria fondamentale per ordinare la vita, la settimana.

Il primo giorno (inizio), Dio crea la luce che separa il giorno dalla notte. Per l'autore la categoria temporale è fondamentale (più che quella spaziale: la separazione tra cielo e terra è

⁶ Es 20, 1-17.

⁷ Gen 1, 3.6.9.11.14.20.24.26.28.29.

⁸ Gen 1,31; cfr. vv. 4.10.12.18.21.25.

⁹ Cfr. F.G. LOPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella 2004², 77-83; G. VON RAD, *El libro del Genesis*, Salamanca 2002, 53-80.

¹⁰ Cfr. I. GUILLET, *Spirito di Dio*, in X. LEÒN-DUFUR (a cura di), *Dizionario di teologia Biblica*, Torino 1976, 1129-1130.

¹¹ Cfr. G. GALVAGNO, *Creazione*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Milano 2010, 252.

successiva). Dio vede che è cosa buona; *tôb* è detto solo della luce e indica la bellezza estetica e la bontà etica.

Il quarto giorno (centro) Dio crea gli astri, attraverso cui il tempo può avere una struttura definita, con giorni, mesi e dunque il susseguirsi delle stagioni e l'ordine delle feste¹².

Il settimo giorno (fine) Dio suddivide il tempo settimanale secondo i ritmi di lavoro e riposo. Il numero sette indica la pienezza ed è la base della struttura della settimana; inoltre esiste una relazione tra la settimana della creazione e la settimana dell'uomo: nel Libro dell'Esodo si dice: "Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro" (Es 20,8-11). La bellezza della creazione si riflette nella vita dell'uomo e il settimo giorno è sacro in quanto giorno di Dio; la creazione è ritmata dall'alternarsi di lavoro e riposo e non è solo interruzione dell'attività lavorativa ma momento di fecondità della relazione con Dio, attraverso la festa e il culto. Il riposo dunque non è considerato come *nec-otium* (*assenza di lavoro*) quanto luogo di presenza di Dio, di dialogo con lui mediante il culto.

Negli altri giorni Dio stabilisce la terra come spazio dove nasce e si sviluppa la vita; nel secondo e terzo giorno crea la terra separandola dal mare, crea le piante, i germogli...; nel quinto e sesto giorno crea gli esseri viventi, l'ultimo dei quali è l'essere umano. Il fatto che l'essere umano è l'ultima creatura dimostra che la creazione è lo spazio abitabile per l'uomo e per Dio; il fine ultimo della creazione è Dio che abita insieme agli uomini: "Poi udirono il rumore dei passi del Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno..." (Gen 3,8).

A partire dal racconto della creazione del libro della Genesi possiamo derivare alcuni punti che esprimono il contenuto della fede nella creazione secondo l'Antico Testamento:

- Dio crea dal nulla per mezzo della Parola di Dio;
- è una Parola libera da ogni necessità interna ed esterna;
- la creazione esiste in continua dipendenza dal Creatore;
- non c'è possibilità di nascondersi al Creatore.

La creazione, nella fede di Israele, comincerà ad essere percepita come dono della misericordia divina, per il fatto che in essa riconosce la presenza di un Dio che ama le sue creature e che sarà spinto a salvarle. Come abbiamo osservato è un Dio che continua a benedire la propria creazione,

¹² La creazione dei luminari nel quarto giorno potrebbe tenere una relazione al fatto che le grandi feste annuali ebraiche cadevano sempre il quarto giorno.

in particolar modo l'uomo, che nonostante si sia allontanato continuerà ad essere amato (Gen 8,21-22). Il mondo, nel quale l'uomo vive le proprie contraddizioni, diventerà luogo della misericordia di Dio, che sarà espressa attraverso l'Alleanza. Il creato infine diviene luogo dove l'uomo può ritrovare il suo essere a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26-28) nel momento in cui comprenderà di essere corresponsabile della creazione stessa¹³, come afferma anche Papa Francesco nella *Laudato Si'*.¹⁴

Il Nuovo Testamento dà per scontato che Dio è creatore di tutta la realtà; nel Vangelo di Marco si afferma: “Ma dall'inizio della creazione li fece maschio e femmina...”¹⁵ riprendendo la narrazione della creazione del libro della Genesi¹⁶.

Esiste però un nuovo elemento ermeneutico, fondamentale, ossia che tutta la realtà va letta alla luce di Cristo perché il Creatore si rivela ora come Padre di Gesù. La novità dunque consiste nel fatto che la creazione viene messa in stretta relazione con Cristo; Gesù è la pienezza del progetto di Dio, che ha origine nella creazione ma che in Cristo ha la sua finalità: Gesù è la pienezza dell'opera di Dio cominciata nella creazione e che si prolungherà fino alla fine dei secoli¹⁷. La creatura e la creazione saranno talmente implicati con la figura di Cristo che entrambe dovranno essere salvate come sostiene il pensiero escatologico di Paolo (Rm 8,19-22)¹⁸

5.3 Autonomia della realtà

Da qui nasce la questione dell'autonomia della realtà che rischia sempre di vedere contrapposti creazione e creatore; occorre sempre considerare l'autonomia della realtà non assoluta e indipendente, ma in relazione con il creatore, cioè comprendere che ciò che è creato conduce a Dio come si afferma nella *Gaudium et Spes*: “chi si sforza con umiltà e con perseveranza di scandagliare i segreti della realtà, anche senza prenderne coscienza, viene come condotto dalla mano di Dio, il quale, mantenendo in esistenza tutte le cose, fa che siano quello che sono”¹⁹. Inoltre l'evento dell'Incarnazione di Cristo spinge non alla distinzione fra una realtà sacra e una profana, ma all'elevazione di tutta la creazione alla trasformazione definitiva del cosmo attraverso il potere dello Spirito. Dall'analisi dei racconti di Genesi abbiamo potuto osservare come sia sempre sottolineata la trascendenza di Dio rispetto alla creazione, così come

¹³ G. Galvagno, *Creazione*, in R. Penna, G. Perego, G. Ravasi, *Temi teologici della Bibbia*, Milano 2010, 253.

¹⁴ Cfr. LS 65-67.

¹⁵ Mc 10,6-8.

¹⁶ Gen 1,27 e 2,24.

¹⁷ Cfr. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Roma 2011⁵, 30.

¹⁸ G. GALVAGNO, *Creazione*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Milano 2010, 253

¹⁹ GS 36.

numerosi sono i passi in cui si pone l'accento sull'iniziativa libera e misericordiosa da parte di Dio: Israele viene scelto non perchè migliore di altri popoli o più numeroso²⁰ ma perchè il Signore lo ama ed è fedele al giuramento fatto ai Padri. Non diversamente è da considerarsi l'incarnazione, che è frutto di libertà e di amore: nessuno costringe Gesù a offrire la vita, ma è egli stesso che la dona gratuitamente²¹. Esiste una autonomia che è affidata all'uomo, ma anche un profondo amore che lega la realtà al suo creatore e che l'uomo può riscoprire nella sua ricerca.

La libertà di Dio nella creazione è dunque il presupposto dell'autonomia del mondo e del valore stesso della creatura; creando l'uomo e chiamandolo ad entrare in dialogo Dio fonda la sua libertà. Il fatto che tutto è frutto dell'azione libera di Dio mostra come il mondo non sia semplicemente una successione di processi, ma un ambito per la libertà creatrice dell'uomo. Poiché Dio non si identifica con il mondo che ha creato (autonomia della realtà) può lasciare lo spazio affinché l'uomo si sviluppi in modo libero e responsabile.

5.4 L'essere umano

In questa realtà, come abbiamo visto in Genesi, l'uomo ha un aspetto fondamentale e principale: è benedetto da Dio e ha un comando esplicito da parte di Dio.²² I racconti della Genesi mettono in rilievo proprio questa relazione con Dio e la centralità dell'uomo nel creato. L'uomo non è una creatura in più, ma quella che dà a tutta la creazione il suo senso ultimo.

Per capire l'essenza dell'uomo, nella tradizione della Sacra scrittura occorre fare un'analisi di alcuni termini²³ che descrivono la struttura fondante dell'essere umano stesso.

- *bâsâr* significa, carne, può indicare un organo del corpo, a volte il membro virile. Tuttavia è anche utilizzato per indicare il corpo intero, quindi tutta la persona. Può essere usato per indicare la parentela e la consanguineità, dunque per designare tutta l'umanità. Una ultima accezione sottolinea l'uomo in quanto fragile, sia in senso fisico, sia in senso morale e religioso come incapacità di obbedire Dio.
- *nefeš* è il termine che spesso è tradotto con ψυχή, anima. Viene utilizzato in Gen 2,7 con il significato di alito. Originariamente *nefeš* indicava la gola e il collo, che rispettivamente indicano la necessità di mangiare e respirare e quindi la non autosufficienza dell'uomo.

²⁰ Dt 7,6.

²¹ Gv 15,16.

²² Gen 1,28-30.

²³ Cfr. F.G. LOPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella 2004², 81-83 e R. CAVEDO, *Corporeità*, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 308-311.

Indica anche la vita e la sede dei sentimenti, degli stati d'animo. A volte indicare anche la persona, l'uomo nella sua integrità, anche nella sua dipendenza specialmente da Dio.

- *Rûah*, tradotto con πνεῦμα, significa spirito ed è applicato soprattutto a Dio e non all'uomo. Indica l'apertura dell'uomo a Dio o l'azione di Dio nell'uomo. Il significato originale è quello di spazio vitale o aria, quindi soffio o vento. Indica anche la forza vitale creatrice di Dio che può essere comunicata all'uomo.
- *lêb* che significa cuore, inteso non solo come organo vitale ma anche come il senso di ciò che è più intimo, nascosto nell'uomo e accessibile solo allo sguardo di Dio. È la sede dei sentimenti, dei desideri. Il libro del Deuteronomio e i testi sapienziali pongono la ragione dell'uomo nel cuore. Il *lêb* è anche il luogo in cui l'uomo prende le decisioni.

L'Antico Testamento non propone un insegnamento sistematico sull'essere umano, ma sottolinea come esista una relazione fondamentale tra Dio e l'uomo in quanto tale e non solo con una parte di essa. Anche nel Nuovo Testamento la struttura umana è sempre vista in relazione a Dio, anche se talvolta si incontra un accento dualistico (anima e corpo) "Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l'anima" (Mt 10,28):. È da sottolineare l'utilizzo di σάρξ (carne) e πνεῦμα, (spirito) che soprattutto in Paolo contrappongono la forza di Dio alla debolezza umana. Nel pensiero paolino inoltre ψυχή indica la persona, la vita, o l'interiorità dell'uomo. Il termine σῶμα equivale a corpo di una persona intera sottolineandone l'aspetto somatico; è anche il termine utilizzato per parlare della Chiesa come corpo di Cristo in cui tutti credenti sono uno²⁴.

Come abbiamo potuto osservare, l'antropologia neotestamentaria deriva da quella dell'Antico Testamento il cui nucleo fondante è l'unità dell'essere umano nelle sue varie dimensioni e l'impossibilità di concepire l'uomo al di fuori della relazione con Dio, non esiste un uomo in sé. Con il Nuovo Testamento si centralizza tutto il discorso a livello cristologico per cui non c'è salvezza se non nella partecipazione alla resurrezione di Gesù: tutte le dimensioni dell'uomo parteciperanno anche quelle somatiche. Paolo affermerà che l'uomo è immagine di Cristo e che non è solo un aspetto limitato nel presente, ma si collega ad una chiamata originaria e si relaziona con la futura pienezza escatologica (Rm 8,28-30), aspetto che viene sottolineato anche da nella Prima lettera ai Corinzi: "Come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste"²⁵.

Dopo aver descritto le linee principali dell'antropologia teologica, Creatore, creato, creatura e la relazione tra essi (relazione di amore e di donazione), possiamo ora addentrarci in

²⁴ *Ivi*, 312-314.

²⁵ 1Cor 15,49.

un altro tema fondamentale per questa disciplina teologica che è costituito dal dilemma della presenza del male e del peccato dell'uomo.

5.5 La realtà dell'uomo: una condizione imperfetta

La Bibbia mostra che l'uomo è stato creato « ad immagine di Dio » capace di conoscere e di amare il suo Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio.” (GS 12). Tuttavia la Costituzione pastorale prosegue dicendo: “Costituito da Dio in uno stato di giustizia, l'uomo però, tentato dal Maligno, fin dagli inizi della storia abusò della libertà, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di lui” (GS 13). Per il filosofo francese Paul Ricoeur la finitezza rimane il luogo dove il male può sorgere: l'uomo nella sua libertà e nella sua limitatezza può scegliere di mettere in atto il male. Egli identifica questo atto con l'immagine della caduta, che viene raccontata dall'uomo stesso: “La comprensione che ognuno ha di se stesso è narrativa: non posso cogliere me stesso al di fuori del tempo e, dunque, al di fuori del racconto; tra ciò che sono e la storia della mia vita c'è un'equivalenza. In questo senso, la dimensione narrativa è costitutiva della comprensione di sé”.²⁶

Analizzando i racconti della creazione (Gen 1-3) possiamo osservare come il Paradiso costituisca il progetto originario che Dio aveva nei riguardi dell'uomo; la tradizione Jahvista, per influenza dei miti del vicino oriente antico, ha per certi versi demitizzato queste narrazioni, situando l'Eden sulla terra e costituendolo *habitat* dell'uomo. Dio diffonde il *nefes*, la forza vitale alla terra e nel momento in cui esso viene ritirato l'essere umano ritorna polvere. Possiamo osservare dall'analisi del testo come l'*Adam* riceva l'esistenza da Dio temporalmente (Gen 3,19). La proibizione di cibarsi dell'albero della conoscenza del bene del male non costituisce una legge arbitraria, ma permette alla creatura di vivere e sviluppare una dinamica di libertà, di relazione e di rispetto con il suo Creatore e con il creato.

Il Paradiso non è un'età idilliaca, completa, come dimostra il fatto che l'uomo ha il compito di collaborare con Dio²⁷, lavorando nel giardino. A dimostrazione che l'Eden non sia un luogo di perfezione, la tentazione al peccato già si trova nella creazione: il serpente già vive nel giardino.

Come il Paradiso non è un luogo di perfezione, così anche la condizione dell'essere umano non è di totale pienezza; l'essere umano è chiamato a prendere posizione, a decidere in merito a scelte

²⁶ P. RICOEUR, *Sè come un altro*, Milano 1993, 234.

²⁷ Cfr. F.G. LOPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella 2004², 80-81.

esistenziali. La possibilità di errare è già presente sin dall’inizio: e l’uomo farà una scelta che tuttavia non condiziona indelebilmente la relazione con Dio, nella quale si mostrerà la radicale misericordia di Dio.

5.6 Genesi e sviluppo del peccato

Il racconto dei capitoli due e tre del Libro della Genesi descrive la rottura di uno stato di pace originale e il desiderio di autoaffermazione da parte dell’essere umano dinanzi a Dio. L’azione di Adamo ed Eva, benchè indotta dall’esterno, cioè dal serpente, avviene infatti mediante la libertà. È inoltre evidente come la trasgressione avvenga fin dall’inizio comunitariamente²⁸, riguarda infatti l’uomo e la donna, che simbolizzano la totalità di tutta l’umanità. Le conseguenze del peccato non solo non sono calcolabili, ma comprendono la perdita di una situazione di armonia e di amicizia con Dio, i beni che l’accompagnano e si estende alle generazioni successive: è l’inizio di una storia segnata dal peccato che verrà narrata per tutti i primi undici capitoli della Genesi. Tuttavia è una storia di peccato che è accompagnata dalla continua grazia di Dio che non abbandona l’uomo, in uno schema che si ripete in cinque punti: tentazione, caduta, conseguenza negativa, Dio che sanziona l’accaduto e la promessa di salvezza.

	Gen 3,5 (Adamo ed Eva)	Gen 4,1-16 (Caino e Abele)	Gen 11,1-9 (Torre di Babele)
Tentazione	<i>Essere come Dio</i>	<i>Caino non sopporta la diversità del fratello</i>	<i>Peccato di superbia: “farsi un nome” rispetto a Dio</i>
Caduta	<i>Prese del frutto e ne mangiò, poi ne diede anche a suo marito</i>	<i>Caino uccide Abele</i>	<i>Costruzione della torre</i>
Conseguenza negativa	<i>Ho avuto paura</i>	<i>Il sangue di Abele grida dal suolo a Dio</i>	<i>Confusione</i>
Sanzione di Dio	<i>Cacciata dal giardino dell’Eden</i>	<i>Maledizione verso Caino (11-12)</i>	<i>“scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua...”</i>
Promessa di salvezza	<i>Vittoria della donna sul serpente (15); Dio protegge (veste) le sue creature (21); Eva madre di tutti i viventi (20)</i>	<i>Dio impone un segno a Caino perchè nessuno incontrandolo lo colpisse</i>	<i>In questo brano non c’è un esplicito perdono, termina con un giudizio divino sull’umanità. Il capitolo successivo narra della Storia dei Patriarchi.</i>

²⁸ Cfr. G. CUCCI, *Il senso del peccato*: La Civiltà Cattolica 3945 IV (2014) 209-312.

Nel Nuovo Testamento l'idea di peccato è incentrata nel rifiuto di Cristo (e del suo modo di agire e rivelare la misericordia di Dio), che si ricollega al rifiuto dei profeti inviati da Dio per parte del popolo di Israele. La situazione non riguarda più solamente il popolo di Israele, ma è generalizzata per Giudei e gentili, come Paolo afferma: “perchè tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio” (Rom 3,23). Tutti hanno peccato: i Gentili in quanto non conoscono come Dio si manifesta nel mondo e sono dominati dal peccato e dalle passioni; i Giudei possiedono la Legge ma non riescono a compierla e dunque anche loro sono nella stessa situazione di peccato. Per Paolo²⁹ il mondo ha una sapienza opposta a quella della croce di Cristo, a causa del peccato di Adamo: “Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poichè tutti hanno peccato” (Rom 5,12).

5.7 Cristo incontro e sacramento

Tuttavia se a causa di Adamo il peccato e la morte sono entrati nel mondo, grazie a Cristo è entrata la giustificazione e la vita: “Ma il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo tutti morirono, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia del solo uomo Gesù Cristo si sono riversati in abbondanza su tutti [...] Infatti se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del Solo Gesù Cristo.” (Rom 5,15-17).

Adamo e Cristo³⁰ costituiscono due inizi dell'umanità ma di segno opposto: se in Adamo si genera la morte nel mondo, in Cristo si genera la resurrezione dei morti, risanando la ferita esistenziale dell'uomo nei confronti di Dio. Dunque in una situazione olistica di peccato, l'opera di redenzione di Cristo diviene il culmine del progetto di Dio, intervenendo nella storia non secondo una giustizia legislativa ma misericordiosa: Dio non giustifica secondo i meriti e l'osservanza della legge ma mediante la fede, cioè gratuitamente. Dio giustifica attraverso l'incarnazione del Figlio che esplicita la risposta misericordiosa di Dio di fronte all'umanità avvolta nel peccato.

L'incarnazione permette di ristabilire la relazione d'amore tra l'uomo e Dio; è una azione che anticipa l'uomo, che è donata gratuitamente a tutti (Giudei e Gentili) e che evita il sapersi meritori della salvezza, il sentirsi giusti dinnanzi a Dio. È una giustificazione per la fede e non per le opere: “Giustificati dunque per fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore

²⁹ Cfr. J. A. FITZMYER, *Teología paulina*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Estella 2004, 1206.

³⁰ *Ivi*, 1205-1206.

nostro Gesù Cristo. Per mezzo di lui abbiamo anche, mediante la fede, l'accesso a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo, saldi nella speranza della gloria di Dio" (Rom 5,1 -2).

La misericordia di Dio ridà all'uomo quell'immagine e somiglianza con cui era stato creato, cioè quell'essere in relazione con Dio, con alterità e armonia. Questa volta l'immagine e somiglianza ha un volto e un comportamento preciso: l'immagine per eccellenza di Dio è Cristo (2Cor 4,4 ; Col 1,15). Se da una parte Dio rivela all'uomo la sua misericordia attraverso il Figlio, dall'altra l'uomo accede a Dio attraverso la misericordia del Figlio. Dunque l'azione di Cristo diviene fulcro della storia della salvezza e luogo di incontro tra il Padre e la sua creatura, che così può riscoprire la sua vera essenza: essere immagine di un Dio che è misericordia. Non solo: in questo incontro con il Padre l'uomo si cristifica, ossia è oggetto della partecipazione alla resurrezione di Gesù, vivendo così in una prospettiva escatologica la propria vita. Se l'uomo è immagine di Dio, deve avere in sé il ricordo delle caratteristiche divine che sono l'amore e l'eccentricità: Dio infatti è amore, e come abbiamo visto nei capitoli precedenti, questo amore è declinato soprattutto nella misericordia; in quanto amore amore deve essere eccentrico, cioè avere il centro fuori di sé, dunque rivolto verso altri. Dio è sempre in uscita verso l'altro, ossia in relazione. Nella Trinità immanente questa uscita è espressa nella relazione con il Figlio e lo Spirito Santo, mentre nella Trinità economica è espressa attraverso l'invio del Figlio che fa della sua vita un dono d'amore e di misericordia verso l'uomo. Così anche l'uomo deve riscoprire questi due aspetti fondanti della sua origine. Il Cristianesimo ci mostra dunque la vera natura a cui l'uomo è chiamato a vivere, in una dinamica di vita che passa da essere ego-centrica ad ex-centrica.

Secondo il teologo tedesco Wolfhart Pannenberg³¹ l'uomo nasce con una scissione nel proprio intimo, una inclinazione che porta al male, inteso come individualismo esasperato e solamente attraverso l'incontro con Cristo può cambiare questa logica inerziale, incominciando a pensare la vita non come possesso ma come donazione: «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà. (Mt 16,24-25). Cristo è fonte di questa conversione, ed è un incontro dato nella misericordia; un incontro che sana la ferita profonda della vita e stravolge il senso dell'esistenza. Questo incontro diviene sacramento, attraverso il battesimo che introduce l'uomo nella vita ecclesiale. In questo momento di consapevolezza il sacramento del battesimo porterà i suoi frutti, in quanto il carattere impresso dallo Spirito Santo si unirà alla volontà consapevole dell'uomo di aver trovato una misericordia che è capace di incontrare l'uomo nei suoi limiti e nella sua concupiscenza.

³¹ W. PANNEMBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia 1987, 51.

Se per Lutero il Battesimo offre solo la promessa della giustificazione, la dottrina cattolica sottolinea come il sacramento del battesimo “è segno e strumento dell’amore proveniente da Dio, che libera dal peccato originale e conferisce la partecipazione nella vita divina³²” mentre il Concilio di Trento (1545) osserva come con il battesimo si riceve la grazia di Cristo che provoca una nuova nascita spirituale. Attraverso il battesimo si è rivestiti di Cristo (Gal 3,27) e in Lui si è una creatura totalmente nuova, conseguendo la piena e totale remissione di tutti i peccati³³. Il Concilio Vaticano II sottolineerà come il carattere impresso nel battesimo imprima l’essere sacerdote, profeta e re, che sono caratteristiche proprie di Cristo e da Cristo donate al battezzato. Possiamo considerare l’incontro con Cristo e il battesimo come due momenti fondanti del processo della misericordia di Dio che attua nell’uomo. La scelta del battesimo è, nell’adulto, la risposta all’amore misericordioso di Dio accolto e compreso.

5.8 Libertà e grazia

Ma questa incontro con la grazia di Dio non si impone, è un dono che deve essere accolto dalla libertà dell’uomo. Il discorso teologico sulla relazione tra libertà e grazia è stato ricco di tensione e di dialogo, per il fatto che poneva al centro la relazione tra Dio e l’uomo, tra l’amore sovrabbondante del creatore e il concetto di libero arbitrio come essenza della persona.

Da un punto di vista esperienziale e fenomenologico possiamo constatare che l’incontro con Cristo nell’esperienza del battesimo non impedisce di non peccare. Il fatto che il peccato continui nella vita dell’uomo è ben descritto da Paolo: “infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio” (Rom 7,19). Dunque sorge la domanda su “che cosa” sia realmente la grazia e che effetto possieda sulla vita dell’uomo.

In ebreo ritroviamo differenti modi per definirla³⁴:

- *Hanan*: descrive la condiscendenza benevola del superiore verso l’inferiore
- *Hen*: è la compiacenza, “essere grato agli occhi di...”
- *Hesed*: è la misericordia, la bontà, l’amore gratuito; esprime una generosità che supera quello che si spera, è la misericordia sovrabbondante che sorpassa qualsiasi aspettativa.
- *Hemet*: è la fedeltà che esprime la verità. Si dice che Dio è ricco in fedeltà.
- *Rahmin*: esprime la compassione materna.

³² DH 4674

³³ DH 1672

³⁴ Cfr. A. SISTI, *Misericordia* in: P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (a cura di) *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 2005, 974-978; F. BRENCIO, *Rahamim. Dalla carne verso la misericordia*: rivista online: *Kasparhauser: Rahamin. Lingua, terra, misericordia* 5/2013, 68-75 in: <http://www.kasparhauser.net/Bren/Rahamim-Lingua-parola-misericordia.pdf> visto il 20-07-15.

Nel Nuovo Testamento abbiamo un cambio sostanziale in quanto la grazia è cristocentrica: è Gesù Cristo che si fa grazia personalizzata e incarnata. Il termine greco χάρις non appare con grande frequenza nei Sinottici, tuttavia è presente nella concezione secondo cui Gesù Cristo è il dono massimo del Padre ed è la incarnazione della grazia. In Paolo diviene termine centrale per descrivere la struttura dell'avvenimento salvatore di Cristo. Se l'ἁμαρτία (2Cor 5,21; 11,7) è la forza che incatena tutta la creazione³⁵, e dunque l'uomo in quanto tale, la χάρις viene contrapposta come unica forma per vincere il male che sottomette il mondo³⁶. La grazia è in tal modo l'avvenimento salvatore indetificato in Gesù Cristo che apre un cammino per la salvezza non solo dell'essere umano ma di tutta la creazione.

Il discorso teologico si è sviluppato attorno alla relazione tra grazia e libertà, nella quale si gioca anche il discorso sulla misericordia di Dio nei confronti dell'essere umano.

Secondo il pensiero di Pelagio, nel *De Natura*, l'uomo era sufficiente a se stesso per realizzare la volontà di Dio; a questa tesi si opponeva Agostino con il *De Natura et gracia*, sostenendo che il peccato provoca un danno nella natura stessa dell'uomo a cui solo Cristo può far fronte attraverso la Grazia di Dio. Se per Pelagio l'uomo ha una libertà totale nella volontà, a tal punto che può vivere senza peccare, per Agostino la libertà dell'uomo non è sufficiente per decidere di non soccombere alla concupiscenza. Seguendo il pensiero di Pelagio l'incarnazione sarebbe inutile o per lo meno secondaria, in quanto la volontà dell'uomo potrebbe bastare a condurre una vita perfetta. Importante sarà il Concilio di Cartagine (418)³⁷ in cui si dice nel terzo canone che la grazia non solo perdona il male commesso, ma è un aiuto attivo e permanente a non cadere di nuovo nella tentazione; il quarto canone afferma che la grazia attua nel cuore dell'uomo, luogo in cui l'uomo discerne, trasformandolo e indirizzandolo verso il bene. Il problema è quanto la grazia determini il volere dell'uomo, a scapito della sua libertà. Seguendo il pensiero di Agostino la ferita profonda causata dal peccato originale limiterebbe sostanzialmente la inclinazione dell'uomo all'amare e all'essere amato; per amare veramente necessita la misericordia di Dio, che farebbe breccia nel cuore dell'uomo, ma con il rischio di forzarlo all'accettare questo amore! La sovrabbondanza dell'amore di Dio annullerebbe la libertà dell'uomo di accoglierlo. Libertà e Grazia sembrano essere così due "realtà" che si contendono l'essere umano, con il pericolo, cercando di spiegare la dinamica di attuazione nel cuore umano, di cadere nel semipelagianesimo, dottrina secondo la quale prima attuerebbe il libero arbitrio dell'uomo e successivamente la grazia di Dio. Tuttavia Grazia e libertà non sono due realtà che si escludono

³⁵ Cfr. J. A. FITZMYER, *Teología paulina*, en R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Estella 2004, 1205-1206.

³⁶ *Ivi*, 1197.

³⁷ DH 225, 226.

reciprocamente e non devono essere pensate secondo una logica spazio-temporale: quando l'uomo attua la grazia già è in azione. Secondo Trento³⁸, che risponde direttamente a Lutero, la grazia sempre possiede l'iniziativa ma non annulla la cooperazione dell'uomo.

Nell'incontro tra Dio e l'uomo³⁹ non si può dire che l'essere umano abbia una disposizione passiva rispetto alla grazia, dal momento che può non accettarla, e neppure che senza la grazia di Dio l'uomo possa attuare in modo tale da sentirsi giusto davanti a Dio. Il Concilio di Trento critica duramente Lutero secondo il quale l'uomo privo della grazia di Dio non può fare assolutamente nulla e che il suo ruolo è totalmente passivo. Così a livello della misericordia, possiamo sostenere che non è un intervento assolutamente dall'alto, che invade l'uomo, ma è data dalla volontà dell'uomo di accogliere questa comunicazione salvifica da parte di Dio.

Senza il consenso dell'uomo la misericordia di Dio si spegne alle porte del suo cuore e questo lo possiamo osservare nella realtà quotidiana in cui l'essere umano preferisce seguire le strade dell'individualismo, del possesso, in quella dinamica ben descritta da Thomas Hobbes⁴⁰, secondo cui la natura umana è fondamentalmente egoistica e le azioni umane sono determinate soltanto dall'istinto di sopravvivenza e da quello di sopraffazione.

La misericordia è accettazione del limite proprio e fiducia nell'amore divino che può sanare anche le ferite più profonde: la misericordia diviene luogo teologico e antropologico in cui la grazia di Dio e la libertà umana si compenetrano, in una sostanziale *pericoresis*.

La misericordia non determina il fatto di non peccare più, di non percepire più la concupiscenza, ma di accettare che esiste un amore più grande che che inclina l'attuare umano.

5.9 Teologia della Grazia

Per comprendere meglio la dinamica della misericordia di Dio, frutto di grazia e libertà, viene in aiuto la teologia della grazia di Rahner⁴¹, secondo cui la grazia è l'amore trascendente e immanente di Dio, che sana la creazione e la creatura affettata per il male. Come abbiamo osservato precedentemente, grazia e libertà non possono essere considerate due realtà che in un tempo e spazio determinato cercano di contendersi il cuore dell'uomo.

L'essere umano, secondo Rahner, possiede sin dalla nascita la condizione di ricevere la grazia di Dio, *attraverso l'esistenziale soprannaturale*, che può essere messa in atto solo

³⁸ DH 1515.

³⁹ Cfr. G. BARBAGLIO. *Uomo*, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 1605-1609.

⁴⁰ T. HOBBS, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Roma 2005.

⁴¹ K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 43-122.

mediante la storicità della propria volontà. Come afferma Franco Giulio Brambilla: «L'«esistenziale soprannaturale» significa un'attuazione gratuita dell'uomo come destinatario dell'autocomunicazione divina, in cui la positiva apertura (*potentia oboedientialis*) dell'uomo alla presenza divina riceve un'abilitazione ad accogliere il dono dello Spirito come «il suo centro e il suo fondamento più intimo nel quale affonda le sue radici». L'analisi antropologico-trascendentale come condizione di possibilità dell'essere storico dell'uomo diventa, quindi, il punto di abbrivio per superare la concettualità scolastica della “casualità”, integrandola con l'aspetto esistenziale: la casualità dello Spirito, come dono dall'alto, deve essere mostrata non solo attraverso l'attuazione (causa quasi-formale), che avviene nel dono creato, ma anche nella gratuita (soprannaturale) abilitazione (esistenziale) della storicità umana, nella quale si può e si deve mostrare un'apertura illimitata (*potentia oboedientialis*) alla autocomunicazione divina.»⁴² Possiamo affermare che l'uomo antropologicamente è aperto e predisposto alla misericordia di Dio e grazie ad essa può, liberamente, incamminarsi verso un processo di divinizzazione che lo porterà verso la pienezza.

La grazie è dono di Dio in una dinamica dialogica e libera con l'uomo, ed è indebita e soprannaturale: è una condizione data da sempre che può essere accolta o rifiutata; essa è una stabile e permanente determinazione dell'essere dell'uomo; non è un *plus*, un'aggiunta alla persona, ma un aspetto caratterizzante della struttura umana che può essere messo in atto solo dall'uomo stesso, mediante la sua libera volontà. L'essere umano possiede dunque una vocazione al soprannaturale, che è nella propria struttura esistenziale e che accompagna il suo divenire aposteriori, ispirandolo nelle sue decisioni vitali. Come dice *Gaudium et Spes*: “Dio volle, infatti, lasciare l'uomo «in mano al suo consiglio» che cerchi spontaneamente il suo Creatore e giunga liberamente, aderendo a lui, alla piena e beata perfezione. Perciò la dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e determinato da convinzioni personali, e non per un cieco impulso istintivo o per mera coazione esterna. L'uomo perviene a tale dignità quando, liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine mediante la scelta libera del bene e se ne procura con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti. Questa ordinazione verso Dio, la libertà dell'uomo, realmente ferita dal peccato, non può renderla effettiva in pieno se non mediante l'aiuto della grazia divina”⁴³.

La misericordia di Dio non può essere indipendente dalla grazia e dalla libertà, che sono la condizione di possibilità affinché essa possa scaturire e avere effetto nell'essere umano. Se il peccato segna in maniera profonda e indelebile il cuore e la vita dell'uomo, tuttavia non rimane

⁴² F. G. BRAMBILLA, *Antropologia Teologica*, in G. CANOBBIO - P. CODA (a cura di), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 2 Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 248-249.

⁴³ GS 17.

la parola definitiva, in quanto con la libertà e con la grazia l'essere umano può accogliere la libera e gratuita autocomunicazione di Dio che si esprime attraverso un atto d'amore misericordioso.

L'accogliere la misericordia di Dio mette in atto una dinamica emulatrice e moltiplicatrice, che conduce l'uomo a essere misericordioso nei confronti dell'essere umano, ricondotto alla categoria di "fratello" e della creazione in una chiave decisamente cristologica come afferma Giovanni Paolo II in *Dives in misericordia*: "In modo particolare, Dio rivela anche la sua misericordia quando sollecita l'uomo alla "misericordia" verso il suo proprio Figlio, verso il crocifisso. Cristo, appunto come crocifisso, è il Verbo che non passa, è colui che sta alla porta e bussava al cuore di ogni uomo, senza coartarne la libertà, ma cercando di trarre da questa stessa libertà l'amore, che è non soltanto atto di solidarietà con il sofferente Figlio dell'uomo, ma anche in certo modo "misericordia" manifestata da ognuno di noi al Figlio dell'eterno Padre"⁴⁴. La misericordia ha così una dinamica discendente e ascendente: dal Padre discende verso l'uomo e dall'uomo, attraverso l'atto di misericordia nei confronti dell'uomo e della creazione ferita, risale al Padre nel Figlio, per mezzo dello Spirito Santo (che sostiene l'agire umano). Infatti il Vangelo nell'affermare "Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi [...] l'avete fatto a me" (Mt 25,31-46) mostra come la misericordia di Dio risalga in Cristo (nel momento in cui si aiuta il prossimo), e da Cristo al Padre: "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14,8). La Misericordia pertanto crea un "poliedro ermeneutico" tra il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, l'uomo e la creazione⁴⁵ e conduce l'uomo a comprendere la radice divina e la profondità umana della misericordia stessa.

⁴⁴ DM 8.

⁴⁵ La creazione deve essere oggetto della misericordia da parte dell'uomo, sostenendo un discorso di "ecologia integrale" come sostiene Papa Francesco nell'Enciclica LS.

6. CHIESA TESTIMONE DELLA MISERICORDIA DI DIO

6.1 Una Chiesa che nasce dalla misericordia di Dio

Possiamo sostenere che la prima Chiesa nasce dall'amore misericordioso di Dio nei confronti del Figlio, che viene risuscitato dal Padre: la Chiesa infatti esiste non solo perchè si raduna attorno ad un messaggio quanto piuttosto per la relazione e l'esperienza vissuta con Gesù, un vivente perenne, che dopo aver vissuto la sua storia ora vive in tutta la storia. L'evento della risurrezione assurge a centro fondante, da cui scaturisce la figura di Gesù come Signore (1Cor 12,3) in un dinamismo protologico ed escatologico, due aspetti che vengono assunti dalla Chiesa stessa¹. La Chiesa infatti indica la direzione verso il Cristo risuscitato, unico Signore del mondo, mediante la sua Parola che trascende il tempo e porta a compimento la creazione.

Dall'analisi del Nuovo Testamento possiamo osservare come la prima Chiesa nasca dall'entusiasmo dell'annuncio della risurrezione di Cristo (e dunque dalla misericordia di Dio che ha rivolto verso il Figlio) e dall'incipiente venuta del suo Regno. Proprio l'immagine del Regno, nella sua complessità di senso e significato, diviene il filo rosso che attraversa le Scritture, un termine nel quale si radunano l'attesa di istanze, in un'urgenza che sebbene si stia già realizzando, tuttavia non si vede ancora nella sua totalità e pienezza.

6.2 Una Chiesa verso il Regno di Dio

Il Simbolo della fede cristiana confessa il credo nella Chiesa che è “una, santa, cattolica e apostolica”², nella cui struttura esterna e visibile, cioè nella sua storia, continua ad agire lo Spirito Santo. La Chiesa, insieme alla incarnazione del Figlio, alla sua morte e resurrezione, è un elemento costituente del piano di salvezza che Dio ha rivelato e portato a compimento³. Osservando il Simbolo della fede, sia nella versione del Simbolo Apostolico sia in quello Niceno-costantinopolitano, possiamo osservare come la Chiesa sia posta nell'economia della salvezza, in una relazione stretta che si sviluppa attorno allo Spirito Santo, a Cristo che conduce a Dio Padre e in continua tensione verso il suo Regno. Questa tensione verso il Regno continua a vivere tutt'oggi, e come afferma Severino Dianich: «Il Regno è l'oggi della Chiesa e dell'uomo che incontra Cristo, ma allo stesso tempo è anche il domani verso cui la Chiesa cammina

¹ S. DIANICH, *La Chiesa, mistero di comunione*, Torino 2011, 75.

² Cfr. LG 8: “Questa è l'unica Chiesa di Cristo, che nel Simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica”

³ Cfr. S. MADRIGAL, *Iglesia*, in: J. J. TAMAYO (a cura di) *Nuevo diccionario de Teología*, Madrid 2005, 403.

pregando “venga il tuo Regno” (Mt 6,10)»⁴. È una chiesa che tende verso il Regno, che si esplicita nella storia, però al tempo stesso la trascende, riflettendo l’immagine di Gesù che ha vissuto nella storia e che mediante la resurrezione si spinge oltre la storia stessa. La Chiesa nel suo procedere storico deve riconoscere il Regno, assumendo su di sé questa tensione tra trascendenza e immanenza: essa, nel suo stare e aprirsi al mondo, ha il compito di evitare di rifugiarsi completamente nella contemplazione in un’attesa della venuta del Regno e, al tempo stesso, vivere la storia e il suo progresso con fede e fiducia. Analizzando questi elementi appena enunciati possiamo dedurre che la Chiesa non è solamente una istituzione di carattere umano, sociale, istituzionale ma costituisce una parte dell’opera di Dio, finalizzata al progetto di salvezza da parte di Dio.

6.3 La Chiesa dal Concilio Vaticano II ai giorni nostri: una Chiesa in uscita “con” e “verso” la misericordia.

Un evento che costituisce un cambio sostanziale a livello teologico e pastorale è sicuramente il Concilio Vaticano II, che portò la Chiesa stessa a definire se stessa e ad esplicitare il profondo mistero della Rivelazione nelle costituzioni dogmatiche *Lumen Gentium* e *Dei Verbum*.

Cristo è il centro della Rivelazione a cui si rivolge l’opera salvifica di Dio uno e trino e questa storia della salvezza tra Dio e l’uomo sfocia nella Chiesa, comunità formata da credenti battezzati che ascoltano la parola di Dio fatta carne e che la diffondono nel mondo fino alla consumazione escatologica. Se la relazione con la Trinità è così stretta, la Chiesa non può che rappresentare nel suo modo di essere la misericordia del Padre, rappresentata nella storia dal Figlio, attraverso la presenza dello Spirito Santo. Nella *Lumen gentium* si afferma che “la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano”⁵ e il Card. Kasper sottolinea come la Chiesa sia “nella sua qualità di corpo di Cristo, sacramento della permanente presenza efficace di Cristo nel mondo, ed è, come tale, sacramento della misericordia”⁶.

Il Concilio Vaticano II infatti afferma che la Chiesa “cammina insieme con l’umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena, ed è come il fermento e quasi l’anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio”⁷.

⁴ S. DIANICH, *La Chiesa, mistero di comunione*, Torino 2011, 115.

⁵ LG 1.

⁶ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2015⁵, 233.

⁷ GS 40.

Proprio per il suo carattere teandrico, realtà sociale e umana che procede da Dio, essa ha in sé il carattere di donare amore, quell'amore misericordioso che è proprio del Padre e, per il suo carattere espressamente umano, essa stessa diviene oggetto della misericordia del Padre. La Chiesa infatti, in quanto corpo di Cristo, è sacramento e, in quanto realtà storica e costituita da uomini, che sono peccatori, è inserita all'interno di un processo continuo di purificazione e sanazione. Infatti una Chiesa che non si sente accolta, perdonata, irrobustita dalla dinamica dell'amore misericordioso di Dio si tramuta in una istituzione intransigente nei confronti della fragilità umana⁸. Nella sua dimensione spazio-temporale la Chiesa deve rappresentare il volto di Cristo misericordioso⁹, come afferma Giovanni XXIII nel discorso iniziale all'apertura del Concilio Vaticano II: "Non c'è nessun tempo in cui la chiesa non si sia opposta a questi errori; spesso li ha anche condannati, e talvolta con la massima severità. Quanto al tempo presente, la sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia invece di imbracciare le armi del rigore; pensa che si debba andare incontro alle necessità odierne, esponendo più chiaramente il valore del suo insegnamento piuttosto che condannando". Anche Papa Paolo VI continuò il pensiero di Giovanni XXIII, affermando nel discorso conclusivo del Concilio come il comportamento del buon samaritano fosse stato lo spirito che aveva pervaso tutto il Concilio. Questa linea teologica viene portata avanti anche da Giovanni Paolo II, che dedicò la sua seconda enciclica, *Dives in misericordia* (1980), al tema della misericordia; attualmente anche Papa Francesco, nelle esortazioni apostoliche *Evangelii gaudium* (2013) e *Amoris laetitia* (2016) si mostra in continuità con lo spirito del Concilio e dei suoi predecessori, mostrando come il tema della misericordia sia termine chiave del suo pontificato e aspetto fondante per una Chiesa in uscita verso la post-modernità.

La Chiesa dunque deve ridare alla storia l'immagine del Padre misericordioso, testimoniando una Parola che deve diventare di nuovo performativa, ossia realizzare nei tanti contesti in cui vive, ciò che annuncia. La Chiesa ha il compito di celebrare la misericordia del Padre attraverso i sacramenti, la liturgia e la prassi pastorale; per fare questo occorre che rifletta *ad intra* e *ad extra* la figura del Padre misericordioso, che corre incontro al figlio che si è perso (Luca 15,11-32) e che assuma su di sé il senso di *diakonia* presente nella lavanda dei piedi da parte di Gesù (Gv 13,1-15). Come dice il Card. Kasper: "Nella misericordia la chiesa si presenta come madre misericordiosa, la cui casa è sempre aperta ai suoi figli, una chiesa dalle porte aperte e non dai ponti levatoi chiusi"¹⁰.

⁸ Cfr. J.M. URIARTE, *Claves de la conversión. Misericordia, esperanza, fidelidad*, Maliaño 2015, 98-99.

⁹ Cfr. W. KASPER, *La sfida della misericordia*, Bose 2015, 51.

¹⁰ *Ivi*, 54.

La misericordia come stiamo vedendo non viene costituita solamente da un fare, attuare il bene, ma è radicata nell'esperienza dell'autocomunicazione di Dio verso l'uomo, di un incontro con la figura di Cristo, con la capacità di ascoltare la forza dello Spirito.

Proprio per questo motivo la Chiesa è differente da un Ong, in quanto la sua azione non ha solamente un risvolto sociale e benefico ma è inserita in un orizzonte cristologico; Sant'Agostino, nel commento al Vangelo di Giovanni così afferma: "E' quindi evidente, fratelli miei, che a costoro nulla giova conservare la verginità, praticare la continenza, fare elemosine: tutte queste cose che nella Chiesa vengono raccomandate, ad essi non giovano, perché fanno a pezzi l'unità, cioè la tunica della carità. Che cosa concludono? Molti in mezzo a loro sono facondi, grandi oratori, fiumi di eloquenza. Mettiamo pure che arrivino a parlare come gli angeli. Ebbene, ascoltino l'amico dello sposo, geloso per lo sposo, non per se stesso: *Quando pure io parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, se non ho la carità sono un bronzo sonante o un cembalo squillante* (1 Cor 13, 1)." ¹¹ E successivamente continua: "Io che sono la sposa - dice la Chiesa -, che ho ricevuto il dono di nozze, che sono stata redenta a prezzo del suo sangue, io sto in ascolto della voce dello sposo; e ascolto anche la voce dell'amico dello sposo, allorché procura gloria al mio sposo, non a se stesso. Dica l'amico: *E' lo sposo che ha la sposa; ma l'amico dello sposo, che gli sta accanto e lo ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo*" ¹².

Come possiamo osservare la misericordia si esplicita nell'azione pastorale della Chiesa ma si radica nella carne di Cristo, come il tralcio alla vite. Nell'attuare la misericordia la Chiesa rilegge quell'esperienza fondatrice che è l'ascolto del grido del popolo di Israele ridotto in schiavitù in Egitto. Come abbiamo visto nel primo capitolo, il primo momento dell'azione misericordiosa di Dio è il muoversi verso il grido del popolo di Israele (Es 34,6); il verbo *παρηλθεν* indica proprio il "venire o andare verso, in, per, dentro" ed esprime un Dio in uscita, che si muove per il grido del popolo schiavo.

6.4 Tre modi per interpretare e declinare la misericordia di Dio nella Chiesa

Questo ascoltare il mondo da parte della Trinità ¹³ si trasforma in un amore misericordioso di cui la Chiesa è immagine, che può essere rappresentata in tre aspetti fondanti ¹⁴:

¹¹ AGOSTINO D'IPPONA, *In evangelium Ioannis* 13,15.

¹² *Ivi*, 13,16.

¹³ È interessante come anche nel libro degli Esercizi Spirituali di S. Ignazio sia presente l'aspetto di ascolto e di vista da parte della Trinità nei riguardi del mondo, che decide così di inviare il Figlio: [102] "1. Il primo preludio è richiamare la storia del mistero che devo contemplare: come le tre divine Persone osservano tutta la superficie o rotondità di tutto il mondo piena di uomini; 2. Come, vedendo che tutti scendevano all'inferno, decidono nella loro eternità che la seconda Persona si faccia uomo, per salvare il genere umano; 3. E così, giunta la pienezza dei tempi, inviano l'angelo san Gabriele a nostra Signora".

- Annuncio della Parola di Dio (kerygma-martyria)
- Servizio della carità (diakonia)
- Celebrazione dei Sacramenti (leiturgia)

Come afferma *Deus Caritas est*: “Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l’uno dall’altro. La Carità non è per la Chiesa una specie di attività assistenza sociale che si potrebbe anche lasciare ad altri, ma appartiene alla sua natura, è espressione irrinunciabile della sua stessa essenza”¹⁵.

6.5 Annuncio della Parola

In un contesto secolarizzato soprattutto quello europeo, post-moderno, in cui si ha perso il senso religioso, il valore del sacro, del simbolo e del rito, non è assolutamente facile l’annuncio del *kerygma*. Ciò che si dice nel libro degli Atti degli Apostoli continua ad essere vero e valido: “Uomini d’Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nazareth - uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete - , dopo che, secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, fu consegnato a voi, voi l’avete inchiodato sulla croce per mano di empì e l’avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere”¹⁶, ma ci si rende conto che deve essere ripensato la maniera di annunciarlo. Paolo VI, già nel 1975, scrisse l’esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, la quale è dedicata alla complessità dell’annuncio del *kerygma*, che deve essere portato avanti da una comunità evangelizzatrice in quanto è un vocazione propria della Chiesa¹⁷. Proprio in quanto la Chiesa è inseparabile da Cristo, che è il primo evangelizzatore¹⁸, deve portare avanti il suo annuncio del Regno, che è messaggio d’amore e di liberazione per eccellenza. Non è un annuncio *ex cathedra*, ma implica una *metanoia* costante, sia da parte di colui che lo annuncia, sia da parte di colui che lo riceve, in quanto il messaggio d’amore di Cristo dinamizza l’esistenza; Paolo di Tarso, nella sua vita, testimoniò proprio questo atteggiamento in un continuo susseguirsi di conversioni a Cristo, fino ad offrire per lui la stessa vita. L’unico

¹⁴ DCE 25.

¹⁵ *Ivi*, 25.

¹⁶ At 2,22.

¹⁷ EN 13.

¹⁸ *Ivi*, 7.

annuncio che travalica lo spazio e il tempo¹⁹ è quello di Cristo, perchè appartiene già al cuore dell'uomo.

Portare il messaggio di Cristo significa essere uomini nuovi²⁰, ossia trasformati dallo Spirito di Dio e desiderosi di trasformare il mondo, seguendo il comandamento contenuto nel Libro della Genesi (Gen 2,15). Ma “evangelizzare è soprattutto testimoniare [...] testimoniare che nel suo Figlio ha amato il mondo”²¹: la parola di chi evangelizza deve essere credibile, e dunque strettamente relazionata alla vita e al modo di stare nel mondo.

Per Papa Francesco evangelizzare significa lasciare l'autoreferenzialità per rivolgersi continuamente alle periferie²². Non si tratta di adattarsi alla situazione del mondo di oggi, ma, in continuità con il pensiero di Paolo VI, fare una conversione profonda verso Cristo, una *metanoia* che porta a ripensare anche alle strutture stesse ecclesiali che spesso sono anacronistiche. La misericordia in questo caso porta ad un decentrarsi rispetto a se stessi, che è anche un decentrarsi rispetto alla propria idea e concezione di Dio, che spesso è statica e omologata al proprio pensiero.

La misericordia porta ad abbracciare di nuovo tutto il popolo di Dio, come il Papa stesso afferma²³: “L'evangelizzazione è compito della Chiesa. Ma questo soggetto dell'evangelizzazione è ben più di una istituzione organica e gerarchica, poiché anzitutto è un popolo in cammino verso Dio. Si tratta certamente di un mistero che affonda le sue radici nella Trinità, ma che ha la sua concretezza storica in un popolo pellegrino ed evangelizzatore, che trascende sempre ogni pur necessaria espressione istituzionale. Propongo di soffermarci un poco su questo modo d'intendere la Chiesa, che trova il suo ultimo fondamento nella libera e gratuita iniziativa di Dio”. Il Papa, seguendo il Concilio Vaticano II, ricorda come il popolo di Dio è formato da tutti i battezzati, che ricevono in dono l'essere Sacerdote, Profeta e Re²⁴ e che partecipano della missione come protagonisti e annunciatori del messaggio kerigmatico. È un popolo ricettore e datore di misericordia: può avere uno sguardo misericordioso solo chi ha ricevuto e accolto la misericordia di Dio. È una misericordia che trasforma il popolo, il quale vive della propria cultura e nella quale è chiamato ad annunciare il volto amorevole e benigno di Dio: la Chiesa così diviene un popolo dai molti volti, perchè molte sono le culture, e allo stesso tempo la fonte a cui si abbevera è unica: la misericordia di Dio.

¹⁹ *Ivi*, 13.

²⁰ *Ivi*, 18.

²¹ EN, 26.

²² EG 30.

²³ EN 11.

²⁴ LG 31.

La missione infine è rivolta ad andare verso tutte le periferie, attraverso l'immagine di una Chiesa in uscita: periferie che non sono solo quelle geografiche ma esistenziali.

Ed è proprio la Parola, che è comunicazione di Dio nel suo amore misericordioso e del suo piano di salvezza attraverso l'Incarnazione, che porta verso le periferie del mondo, dove le ferite dell'umanità sono più profonde. Papa Francesco avverte come consideri la Chiesa un ospedale da campo: «Io vedo con chiarezza — prosegue — che la cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia».²⁵

Da un punto di vista fenomenologico o induttivo, sebbene siano passati 50 anni dal Concilio Vaticano II, possiamo osservare come la situazione mondiale (politica, economica, sociale) non sia migliorata. Nell'esposizione preliminare di *Gaudium et Spes*²⁶ si analizzava il contesto sociale indicando alcune criticità che costituivano la sfida stessa della Chiesa: i profondi cambiamenti apportati dalla scienza e della tecnica, i cambiamenti sociali sviluppati dall'industrializzazione e dall'avvento dei mass media, i cambiamenti psicologici, morali e religiosi, la disuguaglianza nel mondo contemporaneo. Tutti questi aspetti continuano ancora nella cultura post-moderna, a cui si aggiungono l'inquinamento e i cambiamenti climatici, la questione dell'acqua, il deterioramento della qualità della vita umana e la degradazione sociale, l'inequità planetaria²⁷.

La Chiesa, sostiene Papa Francesco, vive in un mondo ferito e deve saper incontrare coloro che si sono allontanati da Dio, con lo stesso atteggiamento che ebbe il Padre che uscì di corsa verso entrambi i figli (Lc 15,20-24) o come il buon samaritano nei confronti del viandante ferito (Lc 10,30-35). Le strutture di peccato esistenti nel mondo e la lontananza da Dio possono diventare luogo di incontro della misericordia Dio, se essa viene comunicata attraverso la sua Parola.

Già il Concilio Vaticano II aveva optato per un incontro con il lontano attraverso il dialogo, che “presuppone un cuore capace di ascoltare e un ascoltarsi reciproco; esso significa testimoniarsi gli uni agli altri la verità, e in tal modo entrare in uno scambio di disponibilità a comprendersi, al fine di arrivare, per quanto possibile, a una intesa comune nella verità”²⁸. La Chiesa dunque è chiamata ad uscire verso il mondo, in un dialogo continuo con la contemporaneità, come possiamo osservare dalla lettura del capitolo IV della *Evangelii Gaudium* che comprende i seguenti punti:

- Il dialogo sociale come contributo per la pace [238-258]

²⁵ A. SPADARO, *Intervista a Papa Francesco* : La Civiltà Cattolica 3918 (2013) 461.

²⁶ GS 1-10.

²⁷ Cfr. LS 17-52.

²⁸ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2015⁵, 241.

- Il dialogo tra la fede, la ragione e le scienze [242-243]
- Il dialogo ecumenico [244-246]
- Le relazioni con l'Ebraismo [247-249]
- Il dialogo interreligioso [250-254]
- Il dialogo sociale in un contesto di libertà religiosa [255-258]

La Parola deve divenire nuovamente performatrice nella Chiesa: deve fare quello che annuncia, deve performare l'azione che diviene cristologica, nel senso di riprendere l'immagine della missione di Cristo, spinta dallo Spirito Santo e approvata dal Padre. Deve predicare una Parola che esprime e porta dentro di sé la *kenosis* del Figlio, che si fece povero e debole fino alla morte in croce (2Cor 8,9), quella stessa Parola che ha fatto vibrare il cuore dei Santi della Chiesa, quali San Benedetto, San Francesco di Assisi, Madre Teresa di Calcutta e tutti coloro che hanno saputo accogliere lo straniero, visitare i carcerati, curare i malati (Mt 25, 31-46).

6.6 Servizio della carità

Seguendo la riflessione teologica del Concilio Vaticano II, il messaggio cristiano non può essere disconnesso dalla realtà del mondo: se da una parte evangelizzare è testimoniare la rivelazione di Dio, in Cristo, attraverso lo Spirito Santo, dall'altra è tenere una forte relazione con la dignità della persona umana, il contesto della vita familiare e sociale, la giustizia, la pace internazionale, lo sviluppo e la liberazione dell'uomo incatenato alle strutture di peccato: "La Chiesa, hanno ripetuto i Vescovi, ha il dovere di annunciare la liberazione di milioni di esseri umani, essendo molti di essi figli suoi; il dovere di aiutare questa liberazione a nascere, di testimoniare per essa, di fare sì che sia totale. Tutto ciò non è estraneo all'evangelizzazione"²⁹. È un ritorno alla radice del cristianesimo, che ha la sua fonte in un Dio liberatore (Es 34,6) e che ha misericordia per il suo popolo.

Così la Chiesa non può essere indifferente al grido dell'uomo, benchè non identifichi la liberazione dell'uomo con la salvezza di Cristo: "La Chiesa collega ma non identifica giammai liberazione umana e salvezza in Gesù Cristo, perché sa per rivelazione, per esperienza storica e per riflessione di fede, che non ogni nozione di liberazione è necessariamente coerente e compatibile con una visione evangelica dell'uomo, delle cose e degli avvenimenti; sa che non basta instaurare la liberazione, creare il benessere e lo sviluppo, perché venga il Regno di Dio"³⁰.

²⁹ EN 30.

³⁰ EN 35.

I frutti di questo pensiero verranno ampliati nel documento di Puebla (1979)³¹ come si può osservare nel capitolo II, dal titolo “Che è evangelizzare?” in cui al n. 340 si introduce il tema fondamentale, che è il grido del popolo: “ Il Nostro popolo chiede la salvezza e la comunione che il Padre ha preparato e, nel mezzo della sua lotta per vivere e incontrare il senso profondo della vita, aspetta da noi l’annuncio della Buona Notizia” mentre nel n.341 si elencano le 5 dimensioni dell’evangelizzazione:

- 1. Evangelizzazione: dimensione universale e criteri.
- 2. Evangelizzazione e cultura.
- 3. Evangelizzazione e religiosità popolare.
- 4. Evangelizzazione, liberazione e promozione umana.
- 5. Evangelizzazione, ideologie e politica.

Questa dimensione in uscita e dialogante da parte della Chiesa deve essere coniugata con l’opzione preferenziale per i poveri: “Affermiamo la necessità di conversione di tutta la Chiesa per una opzione preferenziale per i poveri, con il fine della sua liberazione integrale” (1134). È una opzione che nasce dall’amore gratuito e misericordioso di Dio, che desidera sanare e liberare l’uomo integralmente, perchè possa essere veramente immagine e somiglianza del Dio creatore, già all’interno della creazione stessa e non solo in un futuro escatologica. Questa liberazione totale (ossia integrale, solidario, trascendente) può essere ottenuta considerando la missione come partecipazione nella missione del Dio trinitario, come servizio liberatore per il Regno di Dio, come annuncio di Gesù Cristo.

In conclusione: proprio per il fatto che l’amore misericordioso di Dio si è fatto presente, manifesto e operante attraverso l’incarnazione di Gesù Cristo, questa stessa misericordia, che Cristo testimoniò nella sua vita, a contatto con i poveri, i malati, i sofferenti, gli emarginati e gli esclusi, i peccatori, deve essere presente, manifestata e operante nella Chiesa universale attraverso la Chiesa particolare³²: “La Chiesa ha la missione di annunciare la misericordia di Dio, cuore pulsante del Vangelo, che per mezzo suo deve raggiungere il cuore e la mente di ogni persona. La Sposa di Cristo fa suo il comportamento del Figlio di Dio che a tutti va incontro senza escludere nessuno”³³.

³¹ Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979).

³² Cfr. J.M. URIARTE, *Claves de la conversión. Misericordia, esperanza, fidelidad*, Maliaño 2015, 92.

³³ MV 12.

6.7 Liturgia

Tutta la liturgia della Chiesa esprime in massima intensità la presenza salvatrice del mistero pasquale e proprio nella ritualità possiamo osservare come l'azione misericordiosa di Dio sia viva e dinamica nei confronti del suo popolo, attraverso Cristo, che è presente nella Chiesa e, in maniera speciale, nella azione liturgica³⁴.

La *Sacrosantum Concilium* (1963) sin dal primo capitolo dichiara come la liturgia sia espressione del desiderio di amore e di salvezza di Dio nei confronti dell'uomo; viene esposta una sintesi della storia della Salvezza che comincia dall'Antico Testamento, fino al mistero pasquale di Cristo, mediatore di salvezza per la sua umanità e la sua divinità, dal quale nasce la Chiesa intesa come Sacramento: "Infatti dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa"³⁵. Questa opera di salvezza viene condotta dalla Chiesa non solo attraverso l'annuncio della Parola ma anche, e con massima intensità, attraverso la celebrazione del Sacrificio e nei Sacramenti, che sono proprio gli ambiti nei quali si esprime la vita liturgica³⁶. Se nel battesimo possiamo affermare che il credente è immesso nell'amore di Dio attraverso il mistero pasquale di Cristo, la celebrazione dell'eucarestia diviene la costante dell'amore di Dio, di un Dio che non si stanca di offrirsi nel pane e nel vino, corpo e sangue di Cristo. Se è vero che Cristo è sempre presente nella Chiesa, tuttavia l'azione liturgica è espressione di speciale intensità di questa presenza e di questo amore³⁷. La liturgia esprime nel profondo l'amore di Cristo proprio per il fatto che egli stesso è il vero soggetto dell'azione liturgica, i cui segni e le cui parole "significano e realizzano"³⁸ la santificazione dell'uomo, che è fine dell'azione misericordiosa di Dio. La liturgia dunque è dinamica di incontro tra Cristo sacerdote e la Chiesa suo Corpo e non può essere che declinato secondo la categoria dell'amore; infatti proprio l'Eucarestia diffonde e trasmette ai credenti la suprema carità di Cristo³⁹. Cristo si fa di nuovo presente⁴⁰ nell'Eucarestia, non attraverso un ricordo, ma mediante un memoriale, che rende presente e attuale⁴¹ il Sacrificio di Cristo che è stato offerto una volta per tutte sulla croce

³⁴ SC 7.

³⁵ SC 5.

³⁶ SC 6: "Da allora la Chiesa mai tralasciò di riunirsi in assemblea per celebrare il mistero pasquale: leggendo « in tutte le Scritture ciò che lo riguardava» (Lc 24,27), celebrando l'eucaristia, nella quale « vengono resi presenti la vittoria e il trionfo della sua morte » e rendendo grazie « a Dio per il suo dono ineffabile» (2 Cor 9,15) nel Cristo Gesù, « a lode della sua gloria» (Ef 1,12), per virtù dello Spirito Santo".

³⁷ Sc 7.

³⁸ *Ivi.* 7.

³⁹ SC 10: " la rinnovazione poi dell'alleanza di Dio con gli uomini nell'eucaristia introduce i fedeli nella pressante carità di Cristo e li infiamma con essa".

⁴⁰ CCC 1264: "Quando si celebra l'Eucarestia, si fa memoria della Pasqua di Cristo e la si rende presente"

⁴¹ LG 3: "Ogni volta che il sacrificio della croce viene celebrato sull'altare, si effettua l'opera della nostra redenzione".

(Eb 10,5-10). Nell'eucarestia non solo esiste un tempo cronologico ma anche un tempo sacramentale, *καιρός*, un tempo opportuna che comunica e trasmette con profondità il messaggio di salvezza con la sua forza e la sua gloria all'uomo. È un amore che si diffonde e impulsa il credente alla sequela di Cristo stesso, una forza che si spinge oltre al tempo della celebrazione liturgica, che si fa amore nella quotidianità, novità nella visione del mondo, passione per l'esistenza, difesa dei più poveri. Se di questo amore partecipano tutti i credenti significa che tutti essi devono partecipare all'azione liturgica, la quale non è esclusiva dei vescovi, sacerdoti e diaconi, ma del popolo di Dio, che è « stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo acquistato » (1 Pt 2,9; cfr 2,4-5)⁴². Ognuno è chiamato a partecipare a questa azione liturgica, secondo gli incarichi e i compiti, accoliti, lettori, coro... in maniera che tutta l'assemblea possa partecipare attivamente ed essere penetrata dallo spirito della liturgia⁴³. È importante che la liturgia sia partecipativa per il fatto che solo in questa maniera l'amore di Cristo, che è l'unico sacerdote, può farsi presente.

6.8 Un popolo che sente e ascolta l'amore di Dio

Proprio per il fatto che l'assemblea è costituita da persone è indispensabile che la celebrazione liturgica sappia comunicarsi ai sensi dell'uomo, attraverso cui può “sentire” la presenza di Cristo nella celebrazione. Simboli, gesti, parole, non sono fine, ma mezzi per comunicare l'amore di Cristo. Quel “alla maniera umana” espresso nella *Dei Verbum* a riguardo la comunicazione di Dio all'uomo nella Sacra Scrittura⁴⁴, può essere riferito anche per quanto riguarda la Liturgia: la comunicazione amorosa di Dio passa attraverso la voce del sacerdote, le sue mani alzate, le ginocchia che si piegano, la voce dei lettori che declamano le letture, i silenzi e le pause, i canti... Come afferma P. Bonaccorso: “La *sensibilità* è così connessa all'incarnazione e alla risurrezione da costituire il luogo originario in cui si elabora il *sensu* cristiano della vita. Non a caso il “senso” (il significato) e i “sensi” (la vista, l'udito, il gusto, l'odorato, il tatto) hanno la stessa radice etimologica. Il “senso” della vita è nei “sensi” dell'uomo”⁴⁵. Attraverso la sensibilità infatti scorre il mistero dell'amore di Dio, passa attraverso gli occhi rivolti verso l'altare, dove si fa memoria del suo sacrificio, così come nell'udire la Parola di Dio che entra nel cuore attraverso l'udito e che spinge a rispondere l' “amen”; allo stesso modo passa attraverso il tatto, il poter toccare le mani del fratello a cui si dà il segno di

⁴² SC 14.

⁴³ SC 30,31.

⁴⁴ DV 12.

⁴⁵ G. BONACCORSO, *L'uomo che celebra: il rito e i “sensi”*: Rivista di Pastorale Liturgica 284 (1/2011) 5.

pace, che porta a gustare, mangiando, il corpo stesso nell'eucarestia. I sensi ci mettono in relazione con ciò che non si è, ossia con l'altro-da-sè: si ascolto qualcuno, si parlo con qualcuno, si gusta qualcosa, si tocca e si è toccati. L'amore di Dio passa attraverso la liturgia mediante tutti i sensi, che in questo tempo sono tutti attivati; la liturgia non può essere solamente un aspetto individuale, introspettivo, tra il credente che partecipa alla celebrazione liturgica e Dio che si comunica. Così come l'amore trinitario è *pericoreosis*, e dunque può essere vissuto solamente da un punto di vista comunitario, così la liturgia è comunitaria e celebra questo amore radunata, come popolo di Dio, dinnanzi all'altare: "La liturgia è la memoria della parola di Dio, perché è la voce che risuona: l'immagine sonora di una comunità che torna alle origini, al principio, al primato di Dio"⁴⁶. La liturgia si fa comunità che celebra l'origine dell'amore che percepisce, che si abbevera alla fonte d'acqua sempre viva. La celebrazione è luogo di misericordia donato da Dio che permette attraverso l'eucarestia l'incontro dell'altro differente da me: incontro dell'altro in Cristo. La comunità liturgica si realizza nell'intersoggettività, che annulla il culto individuale così come la mancanza di specificità, e diviene luogo in cui "si intercetta l'altro / Altro nel segreto della sua unicità"⁴⁷. La parola di Dio si fa relazione tra coloro che costituiscono il popolo di Dio, una relazione, come vediamo spesso nelle parrocchie, che non è perfetta, spesso zoppicante ma che dovrebbe essere ricca di quella misericordia, che illumina d'amore le cadute, le chiusure, la fatica del popolo di Dio. La liturgia dunque ospita la comunità, che non è solo determinata dalla fisicità⁴⁸, quanto caratterizzata dal carico esistenziale, psicologico e sociale che la rende autenticamente umana e dunque bisognosa della misericordia di Dio.

6.9 Eucarestia culmine dell'amore di Dio

La liturgia diviene fonte e culmine della vita ecclesiale in quanto la "la rinnovazione dell'alleanza di Dio con gli uomini nell'eucaristia introduce i fedeli nella pressante carità di Cristo e li infiamma con essa"⁴⁹. L'eucarestia è una festa che si rivela essere banchetto sovrabbondante, eccessivo in amore, trionfante nella risurrezione, ma allo stesso tempo ferito dalla fatica, dal rifiuto, dalla sofferenza del Mistero pasquale. È una liturgia che mostra, svela e fa tendere verso una nuova dimensione escatologica senza lasciare che i piedi siano sradicati dalla terra: non è utopia ma realtà viva in Cristo. L' "altro-da-me" è "con-me" nel banchetto

⁴⁶ G. BONACCORSO, *L'atto del leggere e dell'ascoltare* : Rivista di Pastorale Liturgica, 241 (3/ 2005) 18.

⁴⁷ G. BONACCORSO, *Le tendenze postconciliari della liturgia*: in

<http://archivio.diocesidicremona.it/centropastoralediocesano/file/DISPENSE/8.pdf> Visto il 28-05-2016.

⁴⁸ R. Bonaccorso, *Sacrosantum Concilium. A cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*, Ricerca 11/12 (2011), 3.

⁴⁹ SC 10.

eucaristico, e nell'eucarestia è Cristo che vive in me, e per questo divento capace di accogliere l'altro.

“La celebrazione eucaristica può essere percorsa dall'inizio alla fine, rito dopo rito, e letta nella prospettiva della misericordia”⁵⁰ così afferma monsignor Nunzio Galantino, segretario generale della Cei, nella relazione per la 65esima Settimana Liturgica Nazionale⁵¹ e la Chiesa nella sua prassi *ad intra* e *ad extra* deve offrire, attuare e promuovere questo aspetto: “l'assemblea liturgica, nel suo stile e nel suo modo di essere e fare, è segno di ciò che la Chiesa è e fa”⁵² e dunque la celebrazione eucaristica, fonte dell'amore misericordioso di Cristo, precede ciò che successivamente la Chiesa attua nell'azione. In questa sede non è possibile soffermarsi in tutti gli aspetti che esprimono la misericordia di Dio nella celebrazione, basti solo citare come nella professione di fede si ricordano le azioni della misericordia che Dio ha rivolto verso gli uomini, il Credo come confessione di un Dio che ama l'uomo e desidera la sua salvezza, la preghiera dei fedeli, come voce rivolta a Dio perchè possa riversare la sua misericordia nel mondo...

6.10 La preghiera eucaristica: dinamica della misericordia di Dio

Analizziamo con più specificità la Preghiera eucaristica che esprime una densità particolare la dinamica che contiene nella sua struttura la dinamica della misericordia di Dio. Prevede infatti una chiamata a Dio, (la confessione della fedeltà di Dio), una consapevolezza delle ferite che l'uomo ha a causa della sua umanità, (la confessione del proprio peccato), e un processo di incontro tra Dio e l'uomo, attraverso la trasformazione dei doni e successivamente nell'eucaristia.

La preghiera eucaristica si articola in una sezione di azione di grazie e una sezione di supplica. Nella *Preghiera eucaristica della Riconciliazione* il termine “misericordia” viene nominato nel *Prefazio*, nel *Racconto della cena* e nelle *Intercessioni*, facendo da filo conduttore a tutta la orazione. L'azione di grazia prende inizio con il *Prefazio*, che proclama il discorso orante davanti a Dio; in questa parte si ricorda infatti la misericordia infinita di Dio che continua a chiamare i peccatori, facendo memoria delle numerose volte in cui hanno infranto l'alleanza e ricordando la Nuova Alleanza in Cristo. Nel testo del *Prefazio* si incontrano numerosi vocaboli che fanno parte

⁵⁰ SC 47: “Il nostro Salvatore nell'ultima cena, la notte in cui fu tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, onde perpetuare nei secoli fino al suo ritorno il sacrificio della croce, e per affidare così alla sua diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e della sua resurrezione: sacramento di amore, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolma di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura.

⁵¹ <http://www.ancoraonline.it/2014/09/01/la-misericordia-di-dio-nel-motore-della-liturgia/> Consultato il 28-05-2016

⁵² *Ivi*.

del campo semantico della misericordia: “grazia del perdono”, “vincolo nuovo”, “vincolo saldo”, “riconciliazione e pace”, “ritorno a te”, “vita nuova”, “benevolenza”, “gioia ritrovata”. Tutti questi termini sono dipendenti dalla frase “affidandoci unicamente alla tua misericordia” che costituisce il centro del *Prefazio*: infatti dalla misericordia infinita di Dio scaturisce la grazia del perdono, il vincolo nuovo, la riconciliazione... e questa misericordia passa attraverso Gesù Cristo e lo Spirito Santo che continua ad agire nel mondo⁵³.

Nel *Memoriale* e la *Consacrazione* si genera l'effetto trasformatore della misericordia proclamato nel *Prefazio*. La misericordia di Dio continua a trasformare la realtà: è sempre presente un Dio che guarda il suo popolo e che agisce in suo favore, nel Figlio, attraverso lo Spirito. Nella “epiclesi per la trasformazione delle oblate” il popolo si rivolge a Dio perchè si operi la transustanziazione sulle offerte che il popolo offre a Dio. Perchè la misericordia di Dio si comunichi all'uomo con massima intensità è necessaria una prima trasformazione: “i doni che ti offriamo diventino il corpo e il sangue del tuo amatissimo Figlio, Gesù Cristo, nel quale anche noi siamo tuoi figli”. Nel Figlio siamo figli, dunque fratelli. La misericordia di Dio, nel Figlio, attraverso lo Spirito Santo, ridona all'uomo la consapevolezza dell'essere a immagine e somiglianza di Dio, che viene data sull'impronta del Figlio (secondo Adamo⁵⁴). Se prima si ha l'epiclesi sulle oblate, ora si ha l'epiclesi sui comunicanti. Come afferma Cesare Giraudo: « In alcune anafore orientali le due epiclesi sono addirittura incrociate, cosicchè sul piano letterario teologico risultano del tutto inseparabili. L'esempio tipico della configurazione incrociata è dato dall'anafora di San Basilio. Schematizzando la formulazione, otteniamo un eloquente chiasmo (incrocio) letterario-teologico: “... manda il tuo Spirito su di NOI e su questi Doni, perchè trasformi i Doni nel corpo sacramentale, *affinchè*, comunicando ad esso, NOI siamo trasformati in un solo corpo, ossia nel corpo ecclesiale”»⁵⁵. La transustanziazione passa dalle offerte al popolo di Dio che diviene corpo ecclesiale, in quanto ha accolto la misericordia di Dio: tutta l'azione eucaristica converge sulla Chiesa. La transustanziazione delle oblate ci permette di essere transustanzianti: “celebriamo l'eucarestia per ottenere dal Padre la trasformazione in un solo corpo, ossia nel corpo ecclesiale, escatologico, mistico”⁵⁶. Dunque si fa memoria di questa

⁵³ È veramente giusto renderti grazie, Padre santo, Dio di bontà infinita. Tu continui a chiamare i peccatori a rinnovarsi nel tuo Spirito e manifesti la tua onnipotenza soprattutto nella grazia del perdono. Molte volte gli uomini hanno infranto la tua alleanza, e tu invece di abbandonarli hai stretto con loro un vincolo nuovo per mezzo di Gesù, tuo Figlio e nostro redentore: un vincolo così saldo che nulla potrà mai spezzare. Anche a noi offri un tempo di riconciliazione e di pace, perché affidandoci unicamente alla tua misericordia ritroviamo la via del ritorno a te, e aprendoci all'azione dello Spirito Santo viviamo in Cristo la vita nuova, nella lode perenne del tuo nome e nel servizio dei fratelli. Per questo mistero della tua benevolenza, nello stupore e nella gioia della salvezza ritrovata, ci uniamo all'immenso coro degli angeli e dei santi per cantare la tua gloria.

⁵⁴ Cfr. 1Cor 15,21-22; 45-49

⁵⁵ C. GIRAUDDO, *Conosci davvero l'Eucarestia?*, Bose 2001, 68.

⁵⁶ *Ivi*, 70.

misericordia trasformatrice nel racconto della cena. Si ricorda come il peccato allontana l'uomo da se stesso, da Dio e dal fratello e questa ferita può essere guarita solamente dall'amore misericordioso di Dio: "la prova suprema della tua misericordia", che è il Figlio che assume su di sé il peccato del mondo. Di grande intensità letterale e teologica è l'espressione "Prima di stendere le braccia fra il cielo e la terra": la croce non è la massima distanza tra Cristo e Dio, ma è l'anello di congiunzione tra l'uomo e Dio (la terra e il cielo). Il Figlio è veramente volto della misericordia del Padre perchè su di lui si riverserà tutta il suo amore misericordioso attraverso la Risurrezione: "Ecco il Figlio di Dio, che nella sua resurrezione ha sperimentato in modo radicale su di sé la misericordia, cioè l'amore del Padre che è più potente della morte"⁵⁷. Le *Intercessioni* aprono al coinvolgimento a tutta la Chiesa intera, affinché questo amore misericordioso possa essere sostenuto, riversato e accolto e possa creare comunione e amore nella Chiesa. Come abbiamo detto l'amore misericordioso è performativo, attua quello che dice, e dunque non si ferma nel luogo dove è inviato, ma è moltiplicatore di forza. L'amore misericordioso è la *dinamis* che conduce a costruire il Regno nell'*hic et nunc*. È un Regno escatologico che vive del "già e non ancora", che tende verso la *parusia*, ma vive il quotidiano.

Possiamo osservare che la Preghiera eucaristica è permeata della misericordia di Dio, che non è un processo unicamente ascendente, ma possiede una dinamica dialogante e dinamica. Infatti il popolo di Dio prega affinché Dio si manifesti nella propria vita; se una prima volta reca all'altare le offerte, che sono il pane e il vino (il cui simbolo è sempre fecondo esistenzialmente), al termine si recherà di nuovo all'altare per mangiare il corpo di Cristo: "Egli l'ha istituita in funzione delle nostre bocche che se ne nutrono: l'ha istituita perchè la mangiamo"⁵⁸. Il pane eucaristico trasforma il credente nell'amore: se entrando in chiesa si porta tutto il carico di esistenza e di dolore del mondo per poterlo dividerlo attraverso la stretta relazione con Dio, al termine della celebrazione eucaristica si porta nel mondo una vita rinnovata in Cristo, che deve essere declinata in un "fare etico", nella quotidianità della vita familiare, professionale, civile, ecclesiale. Questo è proprio il segno dell'amore misericordioso di Dio, che non solo sana le ferite del cuore, ma provoca uno slancio nuovo verso la realtà. Tuttavia, proprio per il fatto che l'uomo è per sua natura fragile, necessita una continua redenzione, un continuo andare alla fonte della vita che è l'eucarestia, affinché possa abbeverarsi di questo amore misericordioso che non si stanca mai di concedersi.

⁵⁷ DM 8.

⁵⁸ C. GIRAUDDO, *Conosci davvero l'Eucarestia?*, Bose 2001, 71.

7. I SACRAMENTI COME PORTA DELLA MISERICORDIA DI DIO

7.1 Cristo, la Chiesa e i Sacramenti

I sacramenti in particolare attualizzano e realizzano la sacramentalità della Chiesa, che a sua volta esprime l'unico Sacramento che è Cristo; infatti Cristo stesso, nato-morto-risorto, è il primo *sacramentum* di salvezza, che mostra l'amore di Dio per l'uomo: "Non vi è dubbio grande è il *mistero della pietà* (τῆς εὐσεβείας μυστήριον): Colui che fu manifestato nella carne, / fu giustificato nello Spirito, / apparve agli angeli, / fu predicato alle nazioni, / fu creduto nel mondo, / fu assunto della gloria".¹ La misericordia di Dio, espressa con il termine pietà, (εὐσεβεία), appartiene al mistero Cristo che mediante l'incarnazione si comunica all'uomo per portare la salvezza. Scrive de Lubach: " Se Cristo è il sacramento di Dio, la Chiesa è per noi il sacramento del Cristo; essa lo rappresenta, secondo tutta l'antica forza del termine: essa ce lo rende presente in verità. Non solo prosegue l'opera di lui, ma continua lui stesso, in senso incomparabilmente più reale di qualsiasi istituzione umana continui il suo fondatore"². Dunque la Chiesa è in Cristo, il sacramento o segno e strumento per la unità di tutto il genere umano³ e compie e prosegue l'opera di riunione spirituale degli uomini, caduti nel peccato, cominciata nell'incarnazione e culminata nella morte e risurrezione. La pietà scorre da Dio, attraverso Cristo e ora nella Chiesa ed è resa evidente e di speciale densità nei Sacramenti.

I sacramenti infatti costituiscono eventi particolari all'interno della vita ecclesiale in cui si può comprendere con maggiore intensità il senso della misericordia di Dio nei confronti dell'esistenza del credente⁴: il battesimo, sacramento dell'iniziazione, perdonando il peccato (At 2,38; 1Cor 6,11; Ef 1,7) conduce il battezzato nella *communio* della Chiesa e viene rigenerato alla nuova vita (2Cor 5,17; Gal 6,15). Il sacramento dell'eucarestia come abbiamo osservato nel capitolo precedente è l'offerta della vita di Cristo che diviene perdono per i peccati (Mt 26,23) e unione con Cristo e fra gli uomini. Il sacramento della Penitenza esprime con diafana chiarezza il processo e il senso della misericordia di Dio, in una continua dinamica di perdono e di incontro con il credente da parte di Dio. Anche il matrimonio può essere interpretato come segno della misericordia dell'uomo, se lo riconduciamo al senso del racconto del libro della Genesi (2,20-24): l'uomo, pur stando nel Eden, si trova in una situazione di mancanza, di incompletezza, come si deduce dalla frase: "ma per l'uomo non trovò un aiuto che gli corrisponedesse". Dio desidera

¹ 1Tm 3,16.

² H. DE LUBACH, *Cattolicesimo*, Roma 1948, 53.

³ LG 1.

⁴ LG 33: " Dai sacramenti poi, e specialmente dalla sacra eucaristia, viene comunicata e alimentata quella carità verso Dio e gli uomini che è l'anima di tutto l'apostolato".

una completezza per l'uomo che sarà la relazione con la donna, con la quale si unirà e creerà una nuova vita: "Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne". Da una situazione di mancanza si va verso una condizione di pienezza e di novità, di amore e di apertura alla vita. Il sacramento dell'unzione degli infermi (Gc 5,15) è la reiterazione della misericordia e del perdono di Dio, che accompagna l'uomo fino agli ultimi istanti della sua vita, mentre il sacramento dell'ordine conferisce ai sacerdoti di essere strumento della misericordia⁵ e della giustizia di Dio, esercitando il potere di perdonare i peccati nel Nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Ci soffermiamo in questo capitolo su due sacramenti che esprimono in maniera speciale la misericordia di Dio: il Sacramento del Battesimo e quello della Penitenza.

7.2 Sacramento del Battesimo: la simbolica dell'acqua

Il Sacramento del battesimo ha come simbolo principale l'acqua, protosimbolo religioso che è presente in tutte le antiche culture del Mediterraneo; il suo valore è molteplice: esprime la sorgente e potenza di vita, per il suo potere di irrigare le terre, nel culto quotidiano e rituale ha la qualità di purificare, lavare, rinfrescare dalle immondezze contratte nel corso della giornata. Tuttavia per le culture dei popoli che si affacciavano sul mare, possedeva anche un valore di morte in quanto si doveva spesso far fronte alle tempeste improvvise durante i viaggi⁶ o le stagioni della pesca ed era anche simbolo funesto e di pericolo, in riferimento ai fiumi per le improvvise inondazioni stagionali⁷ che devastano le terre e le coltivazioni⁸. Sin dai primi passi della Genesi (1,6) possiamo trovare un riferimento alle acque: l'elemento acquatico è predominante ed è necessario separarlo per dare un ordine: "Dio fece il firmamento e separò le acque che sono sotto il firmamento dalle acque che sono sopra il firmamento". Così il diluvio a cui scampò Noè è di nuovo un ricongiungimento delle acque che sono sopra e sotto il firmamento; il diluvio indica il ritorno ad una situazione di caos⁹ (a causa della corruzione totale del cuore dell'uomo) e la necessità di fare una nuova creazione¹⁰ (Gen 6,5). In Esodo Dio di nuovo interviene sulle acque per separarle e permettere a Mosè e al suo popolo di passare, travolgendo i carri degli egiziani: "Il Signore li travolse così in mezzo al mare" (Es 14,27). Il

⁵ Cfr. CCC 1465.

⁶ At 28,4.

⁷ Cfr.: O. BOCHER, *Fonte, Sorgente*, in L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, 50.

⁸ Cfr. M. BOISMARD, *Acqua*, in X. LEÒN-DUFUR (a cura di), *Dizionario di teologia Biblica*, Torino 1976,32.

⁹ Cfr. A. GIRLANDA, *Acqua*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di) *Temî teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo 2010,12.

¹⁰ P. SCQUZZATO, *Come un principio. Riflessioni sul libro della Genesi*, Torino 2010, 89.

passaggio del mar Rosso indicherà inoltre un passare da uno stato di schiavitù, ad uno di libertà nell'Alleanza con Dio. Nella predicazione profetica l'acqua esprime la metafora del fiume della Vita, dell'esistenza piena e rigogliosa, della sovrabbondanza della misericordia di Dio nei confronti dell'uomo giusto o dei poveri: "I miseri e i poveri cercano acqua ma non ce n'è, / la loro lingua è riarsa per la sete; / io, il Signore, li ascolterò; / io, Dio di Israele, non li abbandonerò. / Farò scaturire fiumi su brulle colline / fontane in mezzo alle valli; / cambierò il deserto in un lago d'acqua, la terra arida di sorgenti. / Pianterò cedri nel deserto, acacie, mirti e ulivi; / porrò nella steppa cipressi, / olmi insieme con abeti; / perché vedano e sappiano, / considerino e comprendano a un tempo / che questo ha fatto la mano del Signore, / lo ha creato il Santo di Israele" (Is 14, 17-20). L'acqua diviene anche simbolo¹¹ di purificazione interiore e di conversione come si può osservare nel profeta Ezechiele: "Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre sozzure e da tutti i vostri idoli; 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" (Ez 36, 25-26).

Nel Nuovo Testamento incontriamo il Battesimo di Giovanni che si svolge nelle acque del Giordano (Mt 3,5), con il doppio significato di immersione nella morte e di purificazione. Il Battesimo di Giovanni è da inserirsi nella accezione del battesimo dei proseliti, che aveva la funzione di introdurre nel popolo di Israele; esso infatti "realizza una specie di aggregazione alla vera posterità di Abramo (Mt 3,9), al resto di Israele, ormai sottratto all'ira di Dio in attesa del messia che viene".¹² Si tratta di un battesimo unico, conferito nel deserto con una chiara dimensione di purezza morale: implica una confessione dei peccati e la contrizione che verrà finalizzata attraverso il perdono¹³. Con il battesimo di Gesù riscontriamo un cambiamento sostanziale: oltre all'acqua è presente lo Spirito. "Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui" (Mt 3,16). Nel Vangelo di Giovanni¹⁴ (Gv 3,22-36) si specifica proprio la differenza tra il battesimo di Giovanni, che è di acqua e quello di Gesù, dall'alto (cfr Jn 3,1-12), che oltre ad esserci l'acqua è presente lo Spirito.

Attraverso il battesimo stesso di Gesù nel Giordano si ha un cambio importante e fondamentale, che viene espresso proprio nella simbolica della scena descritta nei Vangeli. Gesù si sottomette

¹¹ Cfr. A. GIRLANDA, *Acqua*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di) *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo 2010, 11.

¹² H. AMIOT, *Battesimo*, in X. LEÒN-DUFUR (a cura di), *Dizionario di teologia Biblica*, Torino 1976,32.

¹³ Cfr. Rito dell'iniziazione cristiana, prenotanda, n.6.

¹⁴ Cfr. Il Vangelo di Giovanni è inserito in uno sfondo battesimale evidente, come si può osservare nel dialogo con la donna samaritana sul tema dell'acqua che zampilla per la vita eterna (Gv 4,1-42) o nella testimonianza di Giovanni il Battista (Gv 1,33). Cfr. M. Perroni, *Battesimo*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di) *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo 2010, 120.

alla volontà del Padre (Mt 3,14) e il suo ascolto obbediente lo porta in mezzo agli ultimi; il suo battesimo già è segno di morte (Lc 12,50 e Mc 10,38), in relazione al suo costato trafitto dal quale uscirà sangue e acqua (Gv 19,34), oltre che assurge ad Agnello di Dio che prende su di sé il peccato del mondo, con un senso espiatorio (Gv 1,29.36). La discesa dello Spirito Santo, che è investitura annunciata nelle profezie (Is 11,2; 42,1; 16,1), sancisce il cambio e l'attestazione da parte di Dio stesso che quel suo figlio, che vive nella misericordia di Dio, è proprio suo Figlio. Il passaggio a livello ecclesiale sarà ultimato nel giorno della Pentecoste, che apre al battesimo nello Spirito (Atti 1,5;11,16)¹⁵

7.3 Lo sviluppo teologico del Sacramento del Battesimo

Paolo, in particolar modo nella Lettera ai Romani (Rm 6), proporrà una complessa riflessione teologica rispetto al rito del battesimo che contiene in sé una molteplicità di aspetti:

- *Aspetto cristologico-pasquale*: il battesimo dato nel nome di Cristo (1Cor 1,13) unisce intimamente alla morte, alla sepoltura e alla risurrezione di Cristo: “non sapete che quanto siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte?” (Rm 6,3), mentre l'uscita dall'acqua simboleggia la risurrezione con lui¹⁶; il battesimo diviene luogo di passaggio di opposti: morte-resurrezione, morte al peccato-dono della vita, uomo vecchio -uomo nuovo (Rom 6,6), Vecchio Adamo – Nuovo Adamo. La misericordia di Dio passa attraverso il battesimo in Cristo, colui che ha mostrato durante tutta la propria esistenza e ha ricevuto nella risurrezione la misericordia del Padre nella risurrezione. Il battesimo dunque è sacramento pasquale in quanto muore al peccato e vive in Cristo (Rom 6,11), vivendo cristificato, cioè della stessa vita di Cristo (Gal 2,20; Fil 1,21)
- *Aspetto pneumatologico*: battesimo in Cristo significa anche battesimo nello Spirito di Cristo: Noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito[...] e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito” (1Cor 12,13) e Spirito e Cristo non possono essere separati (Rm 8,9; 2Cor 3,17)¹⁷. Il battesimo è partecipare dello Spirito di Cristo, che permette essere figli di Dio, in quanto figli nel Figlio (Rm 8,14): «avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo “Abba Padre!”»

¹⁵ Cfr. H. AMIOT, *Battesimo*, in X. LEÒN-DUFUR (a cura di), *Dizionario di teologia Biblica*, Torino 1976, 128.

¹⁶ *Ivi*, 129.

¹⁷ G. R. BEASLEY-MURRAY, *Battesimo*, in L. COENEN; E. BEYREUTHER; H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, 147.

- *Aspetto ecclesiologicalo*: Battesimo in Cristo significa battesimo nella Chiesa, in quanto equivale ad essere membra del corpo di Cristo (Gal 3,27, 1Cor 12,13)¹⁸. Proprio mediante la fede l'uomo risponde con la propria vita alla chiamata di Dio (Rm 10,14) e proprio nel battesimo lo Spirito si impossessa del neobattezzato, aggregandolo al corpo della Chiesa¹⁹. Lo spirito che è dato nel Battesimo inclina all'unità: attraverso il battesimo si è coeredi, ossia membri del nuovo popolo della Nuova Alleanza. Proprio come il popolo di Israele nacque dal passaggio del mar Rosso, così la Chiesa nasce dalla Pasqua del Battesimo.
- *Aspetto soteriologico*: Battesimo in Cristo significa che la vita futura è determinata dalla morte di Cristo e dalla sua resurrezione per la giustizia (Rm 6,4)²⁰; il battesimo incorpora nel processo di salvezza in quanto si partecipa alla vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte (Rm 6,9-11), alla sua giustificazione (Rm 3,24) e alla liberazione (Gal 5)

La concezione che Paolo ha del battesimo è intrisa della misericordia di Dio: l'uomo, dopo il peccato di Adamo, si trova in uno stato di lontananza da Dio, e necessita di nuovo incontrare l'amore di Dio per ristabilire la relazione con Dio Padre. Questo amore che sana e purifica è trasmesso attraverso il Sacramento del battesimo che è segno e strumento dell'amore che proviene da Dio, che libera dal peccato originale e conferisce la partecipazione nella vita divina²¹. La misericordia di Dio è operante nel battesimo in quanto opera una nuova nascita spirituale (una nuova creazione)²²; per mezzo del battesimo i fedeli sono adottati come figli di Dio, sono fatti partecipi della natura divina e sono introdotti nel mistero pasquale di Cristo, partecipando attraverso il *carattere* alla triplice missione di Cristo: sacerdote, profeta e re²³.

La teologia battesimale sarà approfondita da S. Agostino²⁴, secondo il quale l'effetto del battesimo era innanzitutto il perdono dei peccati, e da San Tommaso, secondo cui il principale effetto sarà l'illuminazione e la divinizzazione della persona, mentre il perdono dei peccati sarà un effetto secondo. Inoltre il battesimo viene descritto dall'Aquinate come modello esemplare dell'efficacia dell' *ex opere operato*: il Sacramento del battesimo è opera di Dio e non dell'uomo. (STh. III. Q. 69. a10. ad1).

¹⁸ *Ivi*, 147.

¹⁹ Cfr: H. AMIOT, *Battesimo*, in X. LEÒN-DUFUR (a cura di), *Dizionario di teologia Biblica*, Torino 1976, 130.

²⁰ G.R. Beasley, *Battesimo*, in L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici*, Bologna 1976, 147.

²¹ DH 4674.

²² Concilio di Firenze (1439-1445): Per il battesimo, in effetto, si rinasce spiritualmente (DH1311); Concilio di Trento (1545-1563): Per il battesimo, in effetto, all'essere rivestiti di Cristo (Gal 3,27), siamo fatti in Lui una creatura totalmente nuova, ottenendo la piena e intera remissione di tutti i nostri peccati (DH 1672).

²³ DH 4125.

²⁴ I problemi che Agostino affrontò furono nell'ambito della disputa contro i donatisti, (nel trattato polemico: *De baptismo contra Donatistas*) circa l'effetto del battesimo amministrato da un ministro indigno, e in merito alla necessità del battesimo per i bambini (nel trattato: *De peccatorum meritis et remissione*).

Per San Tommaso²⁵ la *materia* è l'acqua (ossia la *materia remota* è l'acqua e la *materia prossima* è l'immersione); la *forma* è la formula trinitaria; il *sacramentum tantum* è la materia e la forma; la *res et sacramentum* è il carattere indelebile che viene concesso nel battesimo (e dunque per questo aspetto non si necessita la fede); l'*effectum (Res Tantum)* è la divinizzazione della persona e il perdono dei peccati (per questo aspetto si necessita la fede); la *causa instrumental* è il ministro.

7.4 Un battesimo di misericordia

In quanto il battesimo è dono, grazia, amore donato liberamente e gratuitamente da Dio, occorre che l'uomo acconsenta e lo accolga con libertà e volontà. Proprio per salvaguardare la libertà dell'essere umano la grazia del battesimo da sola non è sufficiente per raggiungere la salvezza, e per raggiungerla si necessita l'aiuto della grazia e la cooperazione umana. La misericordia è sempre un'offerta da Dio all'uomo che necessita una risposta da parte dell'uomo. In quanto sacramento di iniziazione, il battesimo conferisce l'identità cristiana, che secondo l'Enciclica *Evangelii Gaudium* sta tra la tensione di “quell'abbraccio battesimale che ci ha dato da piccoli il Padre” che “ci fa anelare, come figli prodighi, e prediletti in Maria” e quell' “altro abbraccio, quello del Padre misericordioso che ci attende nella gloria”²⁶. Il battesimo è una delle molteplici modalità in cui Dio riversa la misericordia sull'uomo, in attesa che venga accolta e trasformata in amore per il prossimo, per il creato e per il creatore.

La misericordia di Dio passa attraverso questo sacramento in maniera intensa e profonda per il fatto che Cristo lo ha proposto a tutti perchè abbiano la vita eterna²⁷. Esprime l'amore per tutto il genere umano, nel desiderio che tutti possano gioire della vita eterna, massima espressione dell'amore di Dio, nel rispetto della libertà di ciascun uomo. L'amore di Dio riversata nel battesimo permette infatti una adesione a Cristo e alla sua alleanza²⁸, trasformandolo nella sua struttura antropologica e incorporandolo nella struttura ecclesiale. Il battesimo dunque agisce come emanatore dell'amore di Dio ad extra, cioè attraverso la missione ad gentes, ossia verso coloro che sono lontani dalla Chiesa o si sono allontanati²⁹, e ad intra in

²⁵ San Tommaso affronta la questione del battesimo, in tutta la sua complessità in: STh, III. Q. 66-71.

²⁶ EG 144.

²⁷ *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, 3 (in: <http://www.liturgia.it/prae-notanda/testi/rica.htm>)

²⁸ *Ivi*, 3.

²⁹ Cfr. AG. 5: “in adesione all'ordine di Cristo e sotto l'influsso della grazia e della carità dello Spirito Santo, si fa pienamente ed attualmente presente a tutti gli uomini e popoli, per condurli con l'esempio della vita, con la predicazione, con i sacramenti e con i mezzi della grazia, alla fede, alla libertà ed alla pace di Cristo, rendendo loro facile e sicura la possibilità di partecipare pienamente al mistero di Cristo. Questa missione continua, sviluppando nel corso della storia la missione del Cristo”.

quanto “vincolo sacramentale tra tutti quelli che lo ricevono”³⁰. Il battesimo dunque purificando gli uomini da ogni peccato se da una parte permette una immersione nella misericordia di Dio, che è una misericordia sacramentale, rendendo così partecipi della vita di Dio mediante la adozione ai suoi figli³¹, dall’altra chiede una immersione nel mondo come missionari di misericordia, uomini e donne che hanno ricevuto e accolto l’amore di Dio e sono capaci di trasmetterlo nella realtà nella quale vivono. I battezzati dunque diventano nel luogo in cui vivono “segno sacramentale della passione e risurrezione di Cristo”³², che significa essere essi stessi “segni dei tempi” per il mondo, cioè uomini che testimoniano un’immagine di un Dio che ha amato l’uomo fino a inviare il proprio Figlio per la sua salvezza. La misericordia di Dio, nel battesimo, agisce nella remissione dei peccati e libera dal potere del male, dando la possibilità all’uomo di essere figli di Dio, dunque figli della misericordia. L’uomo in Dio rinasce, diviene nuova creatura, attraverso la semplicità e la profondità dell’immersione nell’acqua e della formula trinitaria, che imprime nell’essenza dell’uomo l’incorporazione a Cristo e divenendo parte del popolo di Dio³³.

7.5 Il Sacramento del Battesimo, sacramento di unità e di alterità

Come abbiamo detto il battezzato ha come compito di testimoniare nel contesto in cui vive la misericordia di Dio ricevuta. Una di queste possibilità nel mondo in cui viviamo, che ha ancora lacerazioni che derivano da eventi storici passati, è considerare proprio il sacramento del battesimo come elemento di possibile incontro tra le fedi cristiane, come attesta l’udienza generale del 20 gennaio 2016, in occasione della Settimana di Preghiera per l’Unità dei Cristiani, in cui Papa Francesco afferma: “condividere il Battesimo significa che tutti siamo peccatori e abbiamo bisogno di essere salvati, redenti, liberati dal male. E’ questo l’aspetto negativo, che la Prima Lettera di Pietro chiama «tenebre» quando dice: «[Dio] vi ha chiamati fuori dalle tenebre per condurvi nella sua luce meravigliosa». Questa è l’esperienza della morte, che Cristo ha fatto propria, e che è simbolizzata nel Battesimo dall’essere immersi nell’acqua, e alla quale segue il riemergere, simbolo della risurrezione alla nuova vita in Cristo”³⁴. In questa prima parte del discorso Papa Francesco riprende la simbologia dell’acqua, che è elemento purificatore e allo stesso tempo di morte, come abbiamo osservato precedentemente. Riprende anche il discorso

³⁰ *Rito dell’iniziazione cristiana degli adulti*, 4. (in: <http://www.liturgia.it/prae-notanda/testi/rica.htm>)

³¹ *Ivi*, 5.

³² *Ivi*, 6.

³³ *Ivi*, 1.

³⁴ https://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco_20160120_udienza-generale.html

paolino (Rom 3,23) secondo cui tutti siamo peccatori e bisognosi di essere redenti dal male. Il discorso prosegue: “Tutti infatti, purtroppo, facciamo esperienza dell’egoismo, che genera divisione, chiusura, disprezzo. Ripartire dal Battesimo vuol dire ritrovare la fonte della misericordia, fonte di speranza per tutti, perché nessuno è escluso dalla misericordia di Dio”. In questa parte si ricollega in maniera stretta il battesimo alla misericordia di Dio e quest’ultima alla condizione esistenziale dell’uomo, che è di avere nel cuore anche la concupiscenza, un’inclinazione al male. Continua il discorso: “La condivisione di questa grazia crea un legame indissolubile tra noi cristiani, così che, in virtù del Battesimo, possiamo considerarci tutti realmente fratelli. Siamo realmente popolo santo di Dio, anche se, a causa dei nostri peccati, non siamo ancora un popolo pienamente unito. La misericordia di Dio, che opera nel Battesimo, è più forte delle nostre divisioni”. Il battesimo può essere elemento fondante per un discorso di incontro fra i cristiani, in quanto è comune a cattolici, protestanti e ortodossi, e conferisce il carattere comune di essere figli di Dio. Il battesimo inoltre, nel momento in cui si accoglie, mette in circolazione l’amore misericordioso di Dio, spingendo l’uomo ad andare oltre agli egoismi e alle divisioni. Conclude dicendo: “Tutti noi cristiani, per la grazia del Battesimo, abbiamo ottenuto misericordia da Dio e siamo stati accolti nel suo popolo. Tutti, cattolici, ortodossi e protestanti, formiamo un sacerdozio regale e una nazione santa. Questo significa che abbiamo una missione comune, che è quella di trasmettere la misericordia ricevuta agli altri, partendo dai più poveri e abbandonati”. La grazia del battesimo spinge fuori, ad extra: non si può tenere per sé la misericordia di Dio, ma deve essere donata a coloro che ne sono privi, partendo da coloro che sono poveri e abbandonati. L’amore di Dio, ricevuto attraverso il battesimo non solo porta unità, ma spinge oltre i confini stessi, verso le periferie esistenziali, verso tutte quelle situazioni di povertà materiale, culturale, umana che si trovano nel mondo.

7.6 La Penitenza e la concezione del peccato

Da un punto di vista storico e teologico al Sacramento del battesimo è relazionato quello della penitenza; per comprendere questo sacramento è opportuno fare una digressione storica che metta in luce l’evoluzione della penitenza nella storia del cristianesimo.

San Paolo afferma che “Il peccato è entrato nel mondo” (Rm 5) e che esso è un potere che agisce sull’uomo, mentre nella Prima lettera di Giovanni (1Gv 5,16) si parla di un peccato che conduce alla morte. Dunque esistono peccati che portano alla morte e altri che sono solamente sconvenienti; il peccato mortale uccide la vita ricevuta con il Battesimo e nel Nuovo Testamento è costante la triade: adulterio, idolatria e omicidio. Secondo il pensiero agostiniano

esistono tre tipi di peccato: il peccato originale, che viene cancellato col Battesimo; il peccato mortale, che si cancella con la Riconciliazione, infine i peccati quotidiani, che si espiano compiendo opere buone, come la preghiera, il digiuno e la carità³⁵.

Secondo l'Antico Testamento solo Dio ha il potere di perdonare i peccati³⁶ mentre la novità che apporta il Nuovo Testamento è che Gesù stesso può perdonare i peccati: "Il Figlio dell'uomo ha il *potere* in terra di rimettere i peccati" (Mt 9,6). Si tratta di un potere che supera il potere del peccato e manifesta che Gesù Cristo è volto della misericordia di Dio. Questo potere Gesù non lo tiene solamente per sé, ma lo conferisce agli apostoli. Il testo greco utilizza i due verbi "perdonare" e "ritenere" e l'azione di Dio attraverso il passivo divino degli stessi due verbi: "ἄν τινων ἀφήτε τὰς ἀμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται"³⁷. Il testo sottolinea come la fonte del perdono e dunque l'azione misericordiosa non sia solo affidata agli apostoli, ma sia sempre relazionata con Dio, che è fonte del perdono e della misericordia: "esso è il dono pasquale del Signore risorto ai suoi discepoli"³⁸.

7.7 Evoluzione storica del Sacramento della penitenza

Come Papa Giovanni Paolo II afferma nella Lettera apostolica *Misericordia Dei* (2002): "La celebrazione del sacramento della Penitenza ha avuto nel corso dei secoli uno sviluppo che ha conosciuto diverse forme espressive, sempre, però, conservando la medesima struttura fondamentale che comprende necessariamente, oltre all'intervento del ministro — soltanto un Vescovo o un presbitero, che giudica e assolve, cura e guarisce nel nome di Cristo — gli atti del penitente: la contrizione, la confessione e la soddisfazione".

Ripercorriamo brevemente i momenti principali dell'evoluzione del Sacramento della penitenza³⁹.

La penitenza tra il I e IV secolo si svolgeva in tre momenti:

- 1) Colloquio privato con il Vescovo: ascoltava il penitente e decideva la penitenza.
- 2) Tempo di penitenza: essa poteva durare anche di diversi anni; il peccatore veniva inserito nell'ordine dei penitenti, socialmente riconoscibile, effettuando digiuni, astinenze, pellegrinaggi.

³⁵ CCC: 1855 Il peccato mortale distrugge la carità nel cuore dell'uomo a causa di una violazione grave della Legge di Dio; distoglie l'uomo da Dio, che è il suo fine ultimo e la sua beatitudine, preferendo a lui un bene inferiore. Il peccato veniale lascia sussistere la carità, quantunque la offenda e la ferisca.

³⁶ Cfr. Sal 50.

³⁷ Trad.: "di coloro (a cui) abbiate rimesso i peccati sono stati rimessi a loro, (quelli) di coloro (a cui li) riteniate sono stati ritenuti".

³⁸ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2015⁵, 243.

³⁹ Cfr. G. Flórez, *Penitencia y Unción de enfermos*, Madrid 1993, 79-143.

3) Giorno della riconciliazione: mediante una cerimonia pubblica il Vescovo riammetteva i penitenti alla piena comunione con la Chiesa, concedendo la *pax Ecclesiae*.

Il problema di questo tipo di penitenza era la sua irripetibilità, che spinse Cesario di Arles a scoraggiare i giovani dal chiedere la penitenza, per il fatto che avrebbero potuto di nuovo cadere nel peccato per la loro giovane età. Agostino invitava coloro che erano ricaduti dopo la penitenza a non disperare e a pregare perché Dio avesse misericordia di loro.

Già in questi primi secoli possiamo osservare come la penitenza cominci ad essere relazionata ad una giustizia retributiva e tipicamente umana, allontanandosi da quello spirito di dono di cui è pervaso la misericordia divina. Nelle zone britanniche si diffonde un'altra forma di penitenza, detta celtica o sassone, che si articola in tre momenti:

1) colloquio privato con un *presbitero*, che stabiliva la penitenza.

2) penitenza: poteva essere dura, ma era privata e ripetibile.

3) assoluzione: il penitente, adempita la penitenza, tornava dallo stesso presbitero che gli concedeva l'assoluzione. Per aiutare i ministri confessori si diffondono i libri penitenziali⁴⁰ che stabilivano le "tariffe" per i peccati.

Nei secoli XI-XII si ha un'ulteriore evoluzione della prassi penitenziale. Infatti l'assoluzione viene conferita subito dopo la confessione e prima della soddisfazione.

Nel 1439 si ebbe il Concilio di Firenze⁴¹ in cui si decreta che gli atti del penitente sono quasi-materia e che si distinguono in tre parti:

- Contrizione del cuore
- Confessione orale di tutti i peccati di cui si ha memoria a un sacerdote
- Penitenza per i peccati, secondo l'arbitrio del sacerdote; questa penitenza si fa principalmente mediante preghiera, digiuno e elemosina.

La *forma* del Sacramento sono le parole "*ego te absolvo*"; il ministro è il sacerdote che ha la autorità di assolvere; l'*effetto* è l'assoluzione dei peccati.

Secondo Lutero era impossibile confessare tutti i peccati gravi e non vi era distinzione tra peccato grave e lieve, in quanto tutti offendevano Dio. La penitenza inoltre non aveva nessun valore perchè si ricadeva in quell'idea di autosufficienza umana che riteneva che con le opere si poteva guadagnarsi la salvezza. Ciò che conta per Lutero è la parola di perdono da parte di Dio, in quanto l'uomo rimane sempre peccatore: *simul iustus et peccator*⁴².

⁴⁰ Il tema sul rapporto tra senso della vita nel Medioevo e confessione, proprio a partire dai Libri penitenziali è proposto da M.G. MUZZARELLI, *Il valore della vita nell'Alto Medioevo: la testimonianza dei libri penitenziali*: Aevum 62 (1988) 171-185.

⁴¹ DH 699.

⁴² L'espressione è contenuta nel commento ai versicoli 4,7 della Lettera ai Romani, scritto da Martin Lutero (ed. Italiana: M. LUTERO, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, Cinisello Balsamo 1996.

L'accento per Lutero è tutto sulla misericordia di Dio, mentre la volontà dell'uomo è totalmente inutile; questa antropologia negativa sottolinea solamente l'azione di Dio, lasciando inerme l'uomo nel suo peccato e nella sua debolezza. Il battesimo giustifica l'uomo davanti a Dio, mentre la penitenza è solamente un'opera di pietà, un buon costume ma che è privo di qualsiasi sacralità.

A questa impostazione teologica e antropologica risponderà il Concilio di Trento con il decreto Penitenza, in cui si afferma che se il battesimo è necessario per la salvezza⁴³, il Sacramento della penitenza è raccomandato come aiuto per la vita spirituale anche per coloro che non hanno peccato mortalmente⁴⁴. Nel Concilio si sostiene che nella confessione esiste un aspetto personale che è la confessione e un aspetto ecclesiale che è l'assoluzione; la contrizione diviene il presupposto perchè la confessione sia valida, oltre all'adempimento della soddisfazione. Riprendendo il pensiero tomista la *forma* del Sacramento saranno le parole dell'assoluzione, mentre la contrizione-confessione-soddisfazione sono la *quasi-materia*⁴⁵.

7.8 La crisi del sacramento nell'epoca post-contemporanea

Come possiamo osservare nella storia dell'evoluzione del sacramento della penitenza si è sempre più incentrato l'accento sul peccato dell'uomo e sull'aspetto giuridico del sacramento, allontanandosi dall'idea della misericordia di Dio. Proprio per questo motivo attualmente si sta osservando una grave crisi del Sacramento della penitenza: molti credenti infatti non sperimentano il dono pasquale contenuto in essa, ma la intendono solo come un luogo di giudizio e di controllo; anche il contesto sociale non aiuta, in quanto proclama un relativismo che spinge l'uomo verso un sentimento di deresponsabilizzazione personale. Già Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Misericordia Dei* così affermava: «Nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* ho scritto: «Un rinnovato coraggio pastorale vengo poi a chiedere perché la quotidiana pedagogia delle comunità cristiane sappia proporre in modo suadente ed efficace la pratica del sacramento della Riconciliazione. Come ricorderete, nel 1984 intervenni su questo tema con l'Esortazione postsinodale *Reconciliatio et paenitentia*, che raccoglieva i frutti di riflessione di un'Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi dedicata a questa problematica. Invitavo allora a fare ogni sforzo per fronteggiare la crisi del “senso del peccato”». Per questo è importante recuperare la penitenza come luogo di incontro con Dio, che sana le ferite dell'uomo.

⁴³ DH 1668.

⁴⁴ DH 1683.

⁴⁵ DH 1673.

7.9 La ricchezza semantica ed esistenziale del Sacramento della penitenza

Il Sacramento della penitenza possiede, come mostrano i differenti nomi che si utilizzano per indicarlo, ricchezza di senso e di significato tutta da riscoprire e da vivere: Sacramento di conversione, che sottolinea il ritorno verso il Padre, (Lc 15,11-32); Sacramento della penitenza, che esprime il pentimento e la riparazione, per ritornare ad un nuovo inizio nella relazione con Dio e con il prossimo; Sacramento della confessione, che sottolinea il saper enunciare ad alta voce il male commesso (quando si ha la forza di narrare a qualcun altro ciò che si ha commesso significa che si è già fuori dalla dinamica del male, perchè non ci si nasconde più); Sacramento della riconciliazione, che evidenzia il legame ristabilito tra il peccatore e l'amore misericordioso di Dio. Tutta questa ricchezza espressiva confluisce nella forza della formula utilizzata dal ministro, che nel nome di Dio Padre dice: "ego te absolvo", che ricorda l'eccedenza di amore di Gesù nei confronti della donna incontrata nella casa di Simone (Lc 7,47). Nel ricevere questo perdono, espressione della sovrabbondanza e della totalità dell'amore misericordioso di Dio, che continua ad amare l'essere umano, il credente sperimenta la liberazione dai tanti carichi che la vita impone e la libertà di poter riprendere ad amare, con nel cuore quel "Va' in pace". Come sostiene Kasper: "[questo Sacramento] è un'opera di misericordia per il singolo, così come per la comunità della chiesa. Esso potrebbe essere di aiuto per superare aggressioni e partigianerie nella chiesa, per ridare all'umiltà cristiana una nuova possibilità, per trovare un modo più misericordioso di comportarsi all'interno della chiesa e per diventare così una chiesa più misericordiosa"⁴⁶.

7.10 Il Sacramento dell'Unzione degli infermi

L'unzione degli infermi mostra come la misericordia di Dio, attraverso i sacramenti, accompagni ogni tappa della vita dell'uomo, soprattutto marcando i momenti fondamentali. Seguendo il pensiero tomista infatti "i sacramenti sono ordinati a due fini: a rimedio del peccato e a perfezione dell'anima nella vita spirituale. Quanto alla vita spirituale, essa si conforma alla vita corporale: come nella vita corporale l'uomo nel riguardo individuale nasce, cresce, si nutre e, se malato, guarisce e anche si libera da tutti i residui della malattia e nel riguardo sociale si abilita al governo degli altri e diviene atto alla naturale propogazione della specie, così, e di conformità, nella vita spirituale ci sono prima i cinque sacramenti di ordine individuale: Battesimo, Cresima, Eucarestia, Penitenza e Olio Santo, e poi gli altri due, cioè Ordine Sacro e

⁴⁶ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2015⁵, 247.

Matrimonio, di ordine sociale"⁴⁷. Dunque l'attenzione sacramentale è rivolta verso tutta la vita, dal suo nascere fino al suo concludersi, nel suo fluire e gioire ma anche nel suo essere fragile. Occorre chiarire che il sacramento dell'unzione non è riservato esclusivamente ai moribondi, come spesso si pensa; infatti nella *Sacrosantum Concilium* si afferma: "L'Estrema Unzione, la quale può esser chiamata anche, e meglio, "Unzione degli infermi", non è il sacramento soltanto di coloro che si trovano in estremo pericolo di vita. Perciò, il tempo opportuno per riceverlo ha certamente già inizio quando il fedele, per malattia o per vecchiaia, comincia a essere in pericolo di morte"⁴⁸.

Da un punto di vista storico il Concilio di Firenze⁴⁹ descrive gli elementi essenziali del sacramento dell'unzione, mentre il Concilio di Trento ne proclamò la divina istituzione, specificando la realtà e l'effetto del sacramento stesso: "Questa realtà è infatti la grazia dello Spirito Santo, la cui unzione lava i delitti, che siano ancora da espiare, toglie i residui del peccato e reca sollievo e conforto all'anima del malato, suscitando in lui una grande fiducia nella misericordia del Signore..."⁵⁰. Il Concilio Vaticano II afferma che non è solamente un sacramento per coloro che si trovano in pericolo di vita⁵¹.

7.11 Cristianesimo e infermità

Se osserviamo il comportamento che ha Gesù nei confronti della malattia possiamo dire che essa non ha valore in sé, non compare neanche nelle beatitudini. È qualcosa che non dovrebbe esserci. Le azioni straordinarie che compie liberano dall'infermità fisica e acquistano pieno significato quando c'è la guarigione spirituale per esempio nella guarigione dei dieci lebbrosi (Lc 17, 11-19). Dunque la completezza dell'evento salvifico si ha nel momento in cui scaturisce la fede in Cristo. Vediamo come fede e infermità sono strettamente connessi (Mt 9,20-22), così come annuncio del Regno di Dio e guarigioni: "Gesù percorreva tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, annunciando il vangelo del Regno e guarendo ogni malattia e ogni infermità (θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν)"(Mt 9,35). Questo potere viene conferito anche agli apostoli che viene descritto proprio con gli stessi termini, per sottolineare che il potere è proprio lo stesso: "Chiamati a sé i suoi dodici discepoli, diede loro potere sugli spiriti impuri per scacciarli e guarire ogni malattia e ogni infermità (θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν)" (Mt 10,1). Nella loro attività gli apostoli compiono questa

⁴⁷ G. Dal Sasso, R. Coggi, *Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1989, 401.

⁴⁸ SC 73.

⁴⁹ DH 1324.

⁵⁰ DH 1696.

⁵¹ SC 73.

missione utilizzando anche il segno dell'unzione (Mc 2,12-13) e nella Lettera di Giacomo si attesta che questo veniva fatto anche dalla prima comunità cristiana "Chi è malato chiami presso di sé i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo solleverà e, se ha commesso dei peccati, gli saranno perdonati" (Gc 5,14-15). Possiamo dunque dedurre che sin dai primi tempi nelle comunità bisognava prestare attenzione particolare a coloro che cadevano vittime di malattie e infermità e su di lui occorreva che il sacerdote ponesse l'unzione sacramentale e proclamasse l'orazione affinché la Grazia di Dio potesse accompagnare e guarire il malato⁵². Peccato e malattia nella cultura giudaica⁵³ erano strettamente collegati, come possiamo osservare nel Vangelo di Giovanni: "Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché nascesse cieco?"⁵⁴ e un riflesso si trova ancora nella lettera di San Giacomo e così anche la sofferenza di Giobbe, del giusto, mette in crisi questa concezione.

7.12 Significato teologico

Occorre specificare che il Sacramento dell'unzione evidenzia come la Chiesa dia importanza all'aspetto dell'infermità, che è una manifestazione della vulnerabilità umana che affetta al funzionamento patologico dell'organismo. Se la salute è la condizione normale dell'uomo che permette di realizzare progetti, la malattia ne evidenzia la fragilità e il limite, soprattutto quando è grave. Se dunque il corpo è un organismo che presenta una armonia data dal rapporto *psiche/soma*, da cui deriva che la sostantività umana possiede una vita, una attività e una dimensione corporale⁵⁵, nel momento in cui l'organismo soffre, si produce una crisi dell'unità soggettiva. La malattia porta non solo ad una rottura di relazione con se stessi, ma anche con gli altri e con il mondo esterno. Il malato diventa dipendente, non più autosufficiente, situazione che lo porta ad una esperienza profonda della propria finitudine. Un altro aspetto relazionato alla malattia è il senso di colpa, che può essere percepito dal malato, che si pone la domanda: "perché proprio a me?". Questa domanda implica anche una domanda sulla fede, se il malato è credente, alla quale non esiste una risposta soddisfacente. È proprio questo l'ambito del sacramento dell'unzione, affinché la malattia non solo possa essere sopportata con forza, ma possa diventare evento di grazia, e perciò di misericordia di Dio.

⁵² Cfr. B. FORTE, *Introducción a los sacramentos*, Madrid 1996, 80.

⁵³ Per un approfondimento sulla relazione tra peccato e malattia nel cristianesimo si rimanda a: P. FORESI, *L'esistenza cristiana. Spunti di meditazione biblica*, Roma 1989.

⁵⁴ Gv 9,1.

⁵⁵ X. ZUBIRI, *El hombre y su cuerpo*: Salesianum XXXVI 3 (1974) 479-486.

Dunque il significato non è solo di una speranza e guarigione (come ci si aspettava nei primi secoli, in riferimento a quanto abbiamo visto nella Lettera di Giacomo) in quanto si chiede a Cristo che la sofferenza umana possa essere trasfigurata nella sofferenza redentrice di Gesù, proprio per il fatto che Cristo ha condiviso la sofferenza umana. Possiamo affermare che il sacramento dell'Unzione degli infermi comprende tutte le dimensioni costitutive dell'uomo, in quanto è "grazia di conforto, di pace e di coraggio per superare le difficoltà proprie dello stato di malattia grave o della fragilità della vecchiaia"⁵⁶; il malato riceve il dono di una unione più intima con la passione di Cristo⁵⁷; è una grazia ecclesiale in quanto la comunità "nella comunione dei santi, intercede per il bene del malato"⁵⁸; infine è una "preparazione all'ultimo passaggio", incontro definitivo con l'amore misericordioso di Dio⁵⁹. Il Sacramento dell'unzione indica che la grazia di Cristo si accosta al malato, riconoscendo e amando con misericordia questo momento così delicato e fragile della vita dell'uomo; questa grazia si dirige al cuore dell'uomo affinché possa essere sollievo e *pietas* per il malato. Quella di Cristo è una misericordia che va oltre all'aspetto fisico e psicologico ed è diretta alla struttura costitutiva dell'uomo stesso⁶⁰ che lo aiuta a sentire la profondità dell'esistenza proprio nel momento di massima fragilità. Il malato è aiutato a riconciliarsi con se stesso, ad accettare la difficile dipendenza dagli altri, a non essere sopraffatto dalla sensazione di fragilità, finitudine e vulnerabilità: "Ti basta la mia grazia; la mia potenza si esprime nella debolezza"(2Cor 9).

La Unzione è anche un sacramento di mediazione, dal momento che chiama alla responsabilità il sacerdote e la comunità ecclesiale. Il malato è colui che è spogliato di tutto, perché la malattia consuma, e non può che essere abbracciato che da Cristo, dal sacerdote, che amministra il sacramento e dalla comunità ecclesiale, che, come dice il n. 1522 del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, intercede nella comunione dei Santi per il bene del malato. La preghiera della Chiesa è appello alla misericordia di Dio⁶¹ e la sua presenza è misericordia nei confronti del malato, ponendo in stretta relazione questo sacramento con le opere di carità descritte nel Vangelo di Matteo (Mt 25).

In questa situazione limite, il sacerdote è mediatore della misericordia di Dio, toccando, unguendo e consacrando la carne del malato attraverso l'olio santo, simbolo carico di significato.

⁵⁶ CCC 1520.

⁵⁷ *Ivi*, 1521.

⁵⁸ *Ivi*, 1522.

⁵⁹ *Ivi*, 1523.

⁶⁰ Cfr. G. FLÓREZ, *Penitencia y Unción de enfermos*, Madrid 1993, 341.

⁶¹ LG 11: "Con la sacra Unzione degli infermi e con la preghiera dei presbiteri, tutta la Chiesa raccomanda gli ammalati al Signore sofferente e glorificato, perché rechi loro sollievo e li salvi (cf Gc 5, 14-16), anzi li esorta a unirsi spontaneamente alla passione e alla morte di Cristo (cf Rm 8, 17; Col 1, 24; 2Tm 2, 11-12; 1Pt 4, 13), per contribuire così al bene del Popolo di Dio"

L'olio⁶² infatti è il segno della benedizione di Dio, è unguento che profuma il corpo (Am 6, 6; Est 2, 12) fortifica le membra (Ez 16,9) e lenisce le piaghe (Is 1,6). Nella Chiesa, questo simbolo ricchissimo è venuto a rappresentare la grazia multiforme dello Spirito Santo, di quello Spirito che ha fatto di Gesù l'unto per eccellenza ed il Figlio di Dio⁶³. Esso rappresenta il segno dell'azione dello Spirito Santo che pone sulla sofferenza (spirituale e fisica) dell'uomo, appartenente al popolo di Dio, l'amore e il potere della grazia di Cristo⁶⁴. Questo gesto infine diviene anche segno escatologico, in stretta relazione con l'episodio dell'unzione di Betania avvenuta appena prima dell'inizio della passione di Gesù⁶⁵.

Ministro proprio dell'Unzione degli infermi è il sacerdote soltanto⁶⁶. I vescovi, i parroci e i vicari parrocchiali, i cappellani degli ospedali e i superiori delle comunità religiose clericali, esercitano in via ordinaria questo ministero.

7.13 La misericordia di Dio e il sacramento dell'ordine

Il sacerdote è proprio colui che ha sperimentato in prima persona la misericordia di Dio come ha detto Benedetto XVI: “Come atto della sua infinita misericordia chiama alcuni a “stare” con Lui (cfr Mc 3,14) e diventare, mediante il sacramento dell'Ordine, nonostante la povertà umana, partecipi del suo stesso Sacerdozio, ministri di questa santificazione, dispensatori dei suoi misteri, “ponti” dell'incontro con Lui, della sua mediazione tra Dio e gli uomini e tra gli uomini e Dio”⁶⁷. Essi stessi sono stati unti, e dunque santificati nello Spirito Santo, perchè possano offrire se stessi come “ostia viva, santa, accettabile a Dio”⁶⁸ nel mondo. La vocazione del sacerdote, inizialmente scelto in relazione alla sua comunità e costituito in favore di essa (Ebr 5,1-4.), si basa sull'umanità, cioè nel saper essere solidale nell'allegria e nella sofferenza, testimone del prezioso dono ricevuto e segno vivo di Cristo, pastore che offre la vita per i suoi e li riconcilia con Dio. Uomo di frontiera e ordinato, seguendo le orme di Cristo, si fa povero con i poveri, offre la sua vita per i suoi fratelli, in una logica di dono e misericordia. La sua forza è nella debolezza che rende credibile la forza di Cristo.⁶⁹ Il sacramento dell'ordine, attraverso una invocazione al Padre che lo colma di Spirito Santo, configura l'ordinando a Cristo, sommo ed

⁶² Per l'ampia simbologia dell'Olio si veda: C. LESQUIVIT E M. P. LACAN, *Olio*, in X. LEÒN-DUFUR (a cura di), *Dizionario di teologia Biblica*, Torino 1976, 741-742.

⁶³ Cfr. Ebr 1, 9, che applica il Sal 45, 8 a Cristo, per proclamare la sua divinità.

⁶⁴ Cfr. G. FLÓREZ, *Penitencia y Unción de enfermos*, Madrid 1993, 342

⁶⁵ Gv 12,1-8; Mc 14,3-9; Mt 26,6-13.

⁶⁶ DH 1697.

⁶⁷ BENEDETTO XVI, Udienza generale, 5 maggio 2010.

⁶⁸ PO 13.

⁶⁹ Cfr. B. FORTE, *Introducción a los sacramentos*, Madrid 1996, 86.

eterno sacerdote della nuova alleanza. Una volta ordinato potrà attuare nella sua persona alla crescita della Chiesa, in un vincolo stretto con Cristo, che è talmente profondo e definitivo, per la fedeltà del Signore, che assume il nome di “carattere”⁷⁰. Il sacerdote, per il carattere ricevuto, offre la sua vita alla sequela di Cristo, divenendo egli stesso testimone della misericordia del Figlio di Dio, che ha sperimentato e ora trasmette. L’amore di Dio passa attraverso la vita del sacerdote, che diviene mediatore e continuatore dell’opera di Cristo sulla terra, aiutando le persone a “guardare Dio, a salire verso di lui”⁷¹. “Guardare Dio” significa guardare la sua misericordia, che è possibile solamente se il sacerdote è testimone di carità e di amore fraterno; questo aspetto fondante si costruisce soprattutto mediante l’amore per i poveri, “nei quali la fede scopre la presenza di Gesù e all’amore misericordioso per i peccatori”⁷². Lo stesso Papa Francesco, nella Bolla giubilare *Misericordiae vultus* annuncia l’invio di “Missionari della Misericordia”, che saranno sacerdoti che avranno l’autorità di perdonare anche i peccati riservati alla Sede Apostolica, ma soprattutto saranno “segno vivo di come il Padre accoglie quanti sono in ricerca del suo perdono”⁷³.

⁷⁰ Cfr. B. FORTE, *Introducción a los sacramentos*, Madrid 1996, 90.

⁷¹ PDV 47.

⁷² PDV 49.

⁷³ MV 18.

8. FEDE, SPERANZA E CARITÀ: VIRTÙ GENERATRICI DELLA MISERICORDIA DI DIO

8.1 Virtù teologali

Le virtù cristiane, fede, speranza e carità hanno una relazione molto profonda con la misericordia di Dio in quanto sono la risposta da parte dell'uomo alla chiamata di un Dio che chiamò ed elesse l'uomo per primo.

8.2 Fede Speranza e Carità nell'Antico Testamento e nel Nuovo Testamento

Fede, speranza e carità sono termini che si incontrano esplicitamente nel Nuovo Testamento, tuttavia anche nell'Antico Testamento si incontra il senso di questi tre termini in altri vocaboli che creano un campo semantico inerente al tritico delle virtù teologali¹.

La radice verbale fondamentale è *aman*, 'mn che significa essere resistente, stabile, fermo; la stabilità e la sicurezza derivano dal potersi appoggiare in qualcuno con abbandono. Solo in Dio infatti si può incontrare questa sensazione di fermezza e solidità, come dimostra il Libro di Isaia: “nell'abbandono confidente sta la vostra forza” (Is 30,15).

Altro radice importante è *niphal*, che significa essere fedele, essere fedele nella alleanza, come si osserva nel Libro del Deuteronomio: “Riconosci dunque il Signore , tuo Dio: egli è Dio, il Dio fedele, che mantiene l'alleanza e la bontà per mille generazioni con coloro che lo amano e osservano i suoi comandamenti” (Dt 7,9).

Altra forma è *hiphil* che significa star fermo sulle proprie posizioni, confidare, aver fede, credere; la forma *he^emîn + b^e* significa appoggiarsi su qualcuno, mentre *he^emîn + l^e* significa appoggiarsi in qualcosa, ammettendo una cosa come vera o in qualcuno, nel senso di dar credito a una persona.

La forma *He^emîn*, sola, significa credere maniera assoluta, come possiamo osservare nel Libro di Isaia: “Ma se non crederete, non resterete saldi” (Is 7,9b); indica un credere che mette in relazione la fede e la vita, che è l'unica maniere di vivere per un israelita.

Il termine *Amèn* è la risposta che porta con sè il fatto di credere in maniera esistenziale.

Nell'Antico Testamento riscontriamo almeno quattro aspetti di questa fede fiduciale in Dio:

¹ Cfr. N. M. GAYOL FERNANDÉZ, *Virtudes teologales*, in Á. CORDOVILLA (a cura di), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, Madrid 2013, 725-730.

- Credere implica un fidarsi di Dio in maniera sicura per il fatto che ha scelto e salvato il suo popolo.
- Credere è visto in chiave relazionale e totalizzante, in quanto abbraccia tutta la vita dell'essere umano.
- Credere è ritenere che Dio è Dio, che è trascendente e allo stesso tempo è possibile una relazione esclusiva con lui.
- Credere genera una risposta all'iniziativa divina.

Quando si parla di una fede esistenziale occorre pensare alla fede di Abramo, che deve credere anche in situazioni limite, in situazioni paradossali, confidare nell'intuito e non visto, abbracciando il mistero, come mostra l'episodio del libro della Genesi, in cui vi è la promessa di Yahvè e la sua alleanza (Gen 15). La fede mostra come non tutto è chiaro, anzi la fede richiede un salto nel buio, un affidarsi affinché si possa vedere oltre la realtà ambigua dei fatti: vivere una situazione di maledizione, come l'essere senza terra, senza discendenza confidando che anche in questa situazione drammatica Dio benedice.

Nella cultura dell'Antico Testamento non si riscontra una differenza tra fede e speranza, in quanto le due dimensioni sono strettamente relazionate: credere è sperare e sperare è credere. La speranza giace nella promessa di Dio a Israele che è contenuta nella fede; è una attitudine di confianza nella promessa di Dio, che non si appoggia nell'uomo e nei suoi calcoli ma si sostiene in colui del quale non si può disporre. Richiede una perseveranza forte nell'attesa che Dio si manifesti e che non verrà meno alla sua promessa.

Le radici fondamentali di questo atteggiamento di fede dell'uomo pietoso sono *qwh* che significa "stare in tensione verso", "sperare con forza qualcuno o qualcosa" e *bth*, che significa "confidare", "sentirsi sicuro". La fede e la speranza si alimentano reciprocamente e si fondano esclusivamente in Yahvè, che promette la discendenza e la terra ma allo stesso tempo porta oltre la speranza del popolo di Israele, in un'apertura al futuro.

Per quanto riguarda l'amore il vocabolario dell'Antico Testamento utilizza le radici "*bh*" e "*ahab*" che esprimono la relazione tra uomo e donna, con Dio e con le persone, non facendo distinzione l'ambito religioso o profano. Altra radice è "*rhm*" che fa riferimento al seno materno, mentre "*rehem*" indica la pietà e la compassione, la misericordia, come abbiamo già osservato nel capitolo sui fondamenti scritturistici del termine misericordia ².

² Cfr. N. M. GAYOL FERNANDÉZ, "Una conmoción de las entrañas" *Pinceladas de teología sobre la misericordia: Religión y Escuela* 297 (2016) 18-21.

Possiamo dunque osservare come il sentimento dell'amore sia la risposta a quel Dio che si è rivelato come colui che ha eletto Israele per costituire un'alleanza; l'amore diviene così il fondamento della mistica e della etica, cioè della fedeltà a Dio e dell'amore al prossimo.

Per quanto riguarda la traduzione nella LXX, amore si può tradurre con “*erâô*”, che indica l'amore passionale, il desiderio di possedere; “*philéô*”, che indica il considerare qualcuno come proprio consanguineo; “*agapâô*”, che sarà il verbo più diffuso nel Nuovo Testamento (250 volte) e che indica l'amore proprio di Dio, che è un sentimento che si spinge fino all'estremo, che si fa solidale con il destino di morte, superandolo attraverso la risurrezione. La sua traduzione latina è “*caritas*”.

È proprio nel Nuovo testamento che i termini fede speranza e carità cominciano ad avere un significato specifico: “*pistis /pistèuein*” indicano la “fiducia in” e “fidarsi di”³; da un lato esiste una continuità con la tradizione dell'Antico Testamento, nel senso di prestare ascolto alla Parola di Dio, avere fiducia nella prova, dall'altro esiste anche un elemento forte di discontinuità dato dal fatto che la fede nel Nuovo testamento è cristologica. Ma la fede in Gesù Cristo è la fede in Yahvè come si legge in Gv 14,1: “Abbiat fede in Dio e abbiat fede anche in me”, nel senso di mantenere l'adesione a Dio mantenendo l'adesione in Cristo. La fede in Gesù è fiducia nella sua parola che è la buona notizia, che proclama l'irruzione del Regno di Dio e della sua misericordia. La speranza nei Vangeli esprime da un lato l'attesa messianica che il popolo di Israele viveva, la promessa messianica e allo stesso tempo una idea che il futuro è qualcosa che già sta avvenendo e che occorre accoglierlo nel cuore, come si deduce nel Vangelo di Luca: “Perchè, ecco, il regno di Dio è in mezzo a voi” (Lc 17,21). Si verifica una concatenazione tra la apocalittica giudea, cioè la venuta del Figlio dell'uomo e i racconti della passione, che mostrano come nella croce si anticipa il giudizio di Dio, nel quale si realizza la vittoria sulla morte e la rivelazione definitiva dell'amore misericordioso di Dio.

La novità di Gesù è portare nel cuore dell'uomo il concetto dell'amore verso il prossimo, che era centrale nella vita del giudeo, ma relazionato solo ai membri del popolo eletto; il messaggio d'amore di Gesù è pensato a livello universale, fuori dai confini geografici o tribali. Inoltre l'amore al prossimo non è un comandamento secondo rispetto all'amore verso Dio, ma diviene un momento interno all'amore di Dio. Gesù mostra che amare Dio è amare il prossimo, fino a offrire la stessa vita. Cristo diviene la condizione di possibilità per comprendere le tre virtù teologali. Il passo decisivo avviene con la fede post-pasquale, ossia nel momento in cui Gesù viene riconosciuto come Signore e Cristo⁴ attraverso cui avviene una riflessione confessionale e

³ A. PITTA, *Fede*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI, *Temi teologici della Bibbia*, Cinsello Balsamo 2010.

⁴ At 2,36. 478-479.

conoscitiva della fede, soprattutto con le lettere di Paolo. La “*pistis*” va a identificare il senso oggettivo del *kerygma* che diviene condizione di possibilità e incontro con Cristo e del suo messaggio di salvezza. Con il trascorrere del tempo proprio il messaggio di salvezza si va poco a poco strutturando in una dottrina che va a inclinare una maniera di vivere, separandosi da una dimensione forte di sequela alla figura di Cristo.

La speranza è termine che è strettamente relazionato con la fede a tal punto che spesso diviene sinonimo, in continuità con l’Antico Testamento. Nella *Lettera agli Ebrei* possiamo osservare come esista una relazione stretta tra fede e speranza: “Accostiamoci con cuore sincero, nella pienezza della fede, con i cuori purificati da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura. Manteniamo senza vacillare la professione della nostra speranza, perchè è degno di fede colui che ha promesso” (Eb, 10,22-23). La speranza è la fede in Cristo, colui che, attraverso la sua promessa, è degno di fede. In Paolo la speranza è anche la caratteristica dei cristiani come vediamo nella *Lettera ai Tessalonesi*: “Non vogliamo, fratelli, lasciarvi nell’ignoranza a proposito di quelli che sono morti, perchè non siate tristi come gli altri che non hanno speranza” (1Ts 4,13); la speranza è legata ad una esistenza proiettata in un futuro e allo stesso tempo è una attitudine che esplicita il senso della vita nuova ricevuta con l’incontro con Cristo. È una speranza che attraversa l’esistenza e le prove che si dovranno sopportare prima di ottenere la promessa (Eb 10,36): una speranza perseverante nelle prove della vita. La *hypomonè*⁵ indica proprio la perseveranza, la pazienza, la sopportazione che ha la sua radice nella misericordia di Dio, che dona una speranza che non viene annichilita dal male: “La speranza poi non delude, perchè l’amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato” (Rm 5,5). La speranza ha un forte carattere trinitario, in quanto ha origine nell’amore di Dio, giace nella promessa di Cristo, è conferita mediante lo Spirito Santo. È proprio lo Spirito Santo che permette di essere figli nel Figlio “Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio” (Rm 8,14) a tal punto da poterlo chiamare “Abba! Padre!” (Rm 8,15). Essere figli nel Figlio permette di sperimentare l’amore, la speranza e la carità che sperimentò Cristo stesso, volto della misericordia del Padre; è una misericordia sovrabbondante di doni che il credente riceve e accoglie e che gli permettono di sperimentare quella fiducia filiale che lo stesso Gesù testimoniò: “Salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro” (Gv 20,17). Non si può sperimentare l’essere figli se non si ha accolto la sovrabbondanza di misericordia contenuta nella fede, speranza e carità, che sono doni in Cristo, e diffusi attraverso lo Spirito Santo. Sarebbe una figliolanza “acefala”, tiepida, asettica. Questi doni implicano la sovrabbondanza d’amore e allo stesso tempo una risposta esistenziale, come quella di Paolo, che

⁵ Rm 2,7; 5,3.4.

rimette in circolazione i doni ricevuti per amore di Cristo. Infatti solo colui che ama può realmente sentirsi figlio di Dio, ed è una fede operante nell'amore verso il prossimo⁶.

La misericordia di Dio, attraverso le virtù dell'amore, speranza e carità è vivificante e rinnovatrice nei confronti dell'uomo in quanto si fonda su alcuni aspetti che sono insiti nella struttura umana, e dunque antropologici.

8.3 Radice antropologica del credere

Nell'essere umano si ha una fiducia di base nella vita⁷, nel senso che ci si fida che alcuni aspetti fondamentali della vita non siano da porre sotto critica tutte le volte, ma si crede che effettivamente questi aspetti funzionino in una determinata maniera. Non solo, l'essere umano ha una tendenza a credere negli altri, attraverso una relazione personale che diviene sempre più profonda e permette di dire "credo in te". Questa relazione profonda e di conoscenza tiene una relazione fondante con l'amore, sentimento che spinge l'uomo ad uscire da se stesso e andare verso l'altro. Se non si instaurasse questa relazione nel credere nell'altro, dunque questa fiducia esistenziale, l'io sarebbe il limite definitivo di ogni esperienza. Questa esperienza di fiducia di base si vive nella quotidianità che instaura una duplice relazione: che una persona possa fidarsi delle persone e che queste persone si possano fideare di quella persona. Tuttavia l'esperienza di vita insegna che questa fiducia è limitata in quanto l'essere umano è limitato e fragile proprio nelle relazioni, che spesso ferisce o tradisce. Si sperimenta così la necessità di un "plus" nella fiducia della relazione con gli altri, si cerca la fiducia assoluta che, se nell'essere umano è solo ideale, mentre in Dio diviene reale: in Dio si può confidare in maniera assoluta e solamente in Lui.

8.4 Le radici antropologiche della speranza

L'esistenza umana è coscienza, che significa capacità di domandarsi su se stesso e comprendere anche l'aspetto del limite del proprio essere; essa porta l'uomo ad avere una proiezione verso il futuro, che gli permette di vivere solo nell'*hic et nunc*, ma di pensare sperando. Da un punto di vista fenomenologico possiamo constatare come l'essere umano viva con un impulso di fiducia nel futuro, che permette e possibilita le decisioni prese nella quotidianità ma che avranno esito in un tempo futuro. Inoltre egli sperimenta come questa attitudine alla speranza verso il futuro non

⁶ Cfr.: Gal 5,6; Ef 14,15.

⁷ Cfr. N. M. GAYOL FERNANDÉZ, *Virtudes teologales*, in Á. CORDOVILLA (a cura di), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, Madrid 2013, 738-739.

solo implica la dimensione individuale ma coinvolga un contesto di relazioni a lui vicine; possiamo così dedurre che la speranza ha sempre una dimensione individuale e comunitaria, due aspetti intimamente connessi. Inoltre questa aspettativa ha in sé un duplice livello: intraistorico, ossia che si esplicita in una speranza nella quale il futuro possa incontrare una pienezza di realizzazione nella trasformazione del mondo e nella sua storia, e trascendente, ossia che si basa nella ricerca e nell'incontro nella storia di indizi che rimandano ad una trascendenza, che permette di non essere paghi di una speranza solamente storica. Questi indizi sono spesso costituiti da situazioni improvvise di contingenza, come può essere la morte, o eventi personali di tale intensità che provocano domande esistenziali che vanno oltre all'essere presenti nel mondo. Dunque l'essere umano si trova di fronte alla scelta di una realizzazione autonoma nel mondo, con la certezza di una impossibilità reale di raggiungere una pienezza esistenziale, o di una speranza colma ma intesa come una pienezza che è offerta come dono che rimanda ad un oltre che non può essere decisa solo sul piano storico. La speranza umana dunque conduce a una soglia che può aprire all'accettazione di un futuro che va oltre alla morte e di una pienezza che è intesa come dono e non come unica conseguenza dei propri sforzi vitali.

8.5 Radice antropologica dell'amore

Se l'amore è la base costituente dell'essere umano, il motore che spinge l'uomo a vivere, occorre affermare che le esperienze d'amore sempre appaiono come brevi, fugaci, da cui il detto latino "carpe diem"⁸ proprio perchè la qualità e l'intensità del sentimento si indeboliscono con il trascorrere del tempo. Il desiderio d'amore proprio dell'uomo tuttavia tende all'infinito e proprio per questo motivo si scontra con una realtà che è finita; così l'amore ha bisogno di una fedeltà assoluta e infinita come mostra il mito di Orfeo ed Euridice⁹, una fedeltà che va oltre il tempo e la morte. Ma un amore che tiene queste caratteristiche, ossia eterno, fedele, libero è possibile pensarlo solo in Dio.

⁸ HORATIUS, *Odes* 1, 11, 8.

⁹ OVIDIUS, *Metamorfosi*, X, 1-77.

8.6 L'azione della misericordia di Dio attraverso le strutture antropologiche della fede, della speranza e della carità

Questi tre aspetti antropologici¹⁰ permettono di accogliere e sperimentare la misericordia di Dio, nell'espressione della fede, della speranza e della carità; l'uomo, come essere-in-esperanza, in-fiducia e in-amore, è possibilitato ad accogliere questa misericordia che discende da Dio, e che colma la sua struttura antropologica. Infatti il senso del limite, che viene sperimentato in tutte le dimensioni dell'uomo, e dunque anche nella fede, speranza e carità, sono elevati dall'azione misericordiosa di Dio, che permette non di dimenticare i limiti ma di abbracciarli in uno sguardo più ampio e profondo. La distanza tra creatore e creatura esisterà sempre, ma vissuta in un amore che si spinge oltre la debolezza e la fragilità umana: "Ed egli mi ha detto: «Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza». Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte"¹¹.

Fede, speranza e carità dunque sono doni della misericordia di Dio che possono essere accolti dalla struttura antropologica dell'essere umano che è confidente, in attesa e amante e si trasformano in dinamismi che permettono di sperimentare la santificazione o la giustificazione continua nell'esistenza. Sono forme di relazione concreta attraverso cui il credente storicizza l'incontro con Dio, che prevedono una doppia fase, da Dio all'uomo (fase discendente che sottolinea da una parte l'autocomunicazione di Dio e il movimento di accoglienza da parte dell'uomo, e dall'uomo a Dio (fase discendente, che sottolinea la risposta da parte dell'uomo).

Questo dinamismo virtuoso¹² mostra come Dio abbia sempre l'iniziativa, che genera un processo dinamico d'amore che non è estraneo all'uomo, in quanto strutturalmente disposto ad accogliere questa grazia. Questa doppia dinamica, discendente-ascendente si articola in una fase di dono, da parte di Dio, e una fase di compromesso che è costituita dalla fede di chi accoglie il dono e risponde attraverso la speranza e di un amore esistenzialmente offerto. Le virtù teologali dunque dispongono l'uomo alla sequela di Gesù, inclinano a partecipare alla sua missione, concretizzando storicamente la dimensione della vita filiale.

Le virtù sono inoltre dinamiche di assimilazione e personalizzazione: possiamo affermare che permettono di accogliere l'autocomunicazione di Dio nella vita personale e singolare dell'uomo.

¹⁰ Cfr. N. M. GAYOL FERNANDÉZ, *Virtudes teologales*, in Á. CORDOVILLA (a cura di), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, Madrid 2013, 738-742.

¹¹ 2Cor 12,9-10.

¹² Cfr. N. M. GAYOL FERNANDÉZ, *Virtudes teologales*, in Á. CORDOVILLA (a cura di), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, Madrid 2013, 714-715.

Consentono infatti di vivere la misericordia che Cristo stesso aveva, se in questi in forma perfetta e piena, nell'uomo tanto più piena quanto più si lascia abbracciare dalle stesse virtù di fede, amore e carità. L'amore di Dio infatti perfeziona le strutture antropologiche oltre alle proprie capacità, inabitando la triplice struttura dell'uomo, che è fiduciale, amorosa, e in attesa; questa dinamico dunque capacita l'uomo a riconoscere Dio come appoggio, speranza e amore assoluti e provocando un processo di espansione di fede, speranza e carità. Infatti questo dono di Dio dona non si placa nel cuore dell'uomo ma spinge verso un amore misericordioso che si diffonde nei meandri della società, allo stesso modo di come faceva Cristo sulle strade della palestina. Le virtù teologali provocano infatti una maggiore identificazione con Cristo, non nel senso di una imitazione, ma un sentire il suo amore per il mondo, per i fratelli e per il Padre. Il peccato appare in questo dinamismo virtuoso l'elemento che pone barriere e ostacola la sequela di Cristo, che tuttavia non impedisce all'uomo di procedere nella sua sequela come abbiamo potuto osservare quando abbiamo trattato la relazione peccato e grazia nel capitolo sull'antropologia teologica. Emblematico per questo aspetto è il film "Diario di un curato di campagna" del regista Bresson, tratto dal romanzo di Georges Bernanos (1936), la cui scena finale vede il parroco, alcolista per tara familiare e ormai malato terminale di cancro, morire nella casa di un ex compagno di seminario, tubercolotico, che aveva abbandonato il seminario per una donna e al quale chiede l'assoluzione finale dei suoi peccati. L'amico acconsente pur stupito che sia venuto proprio a morire nella sua casa di peccato; le ultime sue parole sono: "Che cosa importa? Tutto è grazia", frase nella quale comprende come la sua esistenza, colma di contraddizioni, di solitudini e di miserie sia stata in realtà condotta proprio dalla Grazia di Dio. Questo mostra come la grazia performi le strutture antropologiche dell'essere umano in maniera speciale e particolare (ogni persona ama, spera e crede nella sua modalità, con il suo "tono"), ma come l'inserzione in Cristo e alla sua missione sia unica, declinandosi secondo carismi e vocazioni differenti.

8.7 Le virtù teologiche come sguardo di della misericordia di Dio sul mondo

La misericordia di Dio, attraverso le tre virtù teologali rendono diversi lo sguardo, la visione sul mondo; permette di vedere con un'altra luce, la luce di Dio, la realtà, anche nell'oscurità. Un esempio di questo nuovo modo di vedere può essere esemplificato dal *Corridoio di Andrea Pozzo nella Casa di Sant'Ignazio Loyola*, (1680), decorato con uno splendido ciclo di affreschi in prospettiva che glorificano la memoria di Sant'Ignazio. Il gioco di un unico punto di vista sulla prospettiva mostra una distorsione apparente di tutte le figure, fino a quando non si arriva al rosone posto nel centro, da cui c'è la visione perfetta, che è quella di Dio. Allo stesso modo lo

sguardo sul mondo, attraverso le virtù teologali cambia, perchè è più vicino allo sguardo di Cristo, e dunque di Dio.

La Grazia permette di avere un nuovo cuore¹³, possibilitando una nuova forma di amare, dentro la logica dell'amore di Dio. Un amore che è agape, che si offre, che porta ad uscire da se stessi verso il prossimo, un amore universale, che perdona, che non teme soffrire, come descrive San Paolo nella Prima lettera ai Corinzi (1Cor 13). La Grazia infine permette una nuova energia che inclina e spinge verso il futuro, di sperare contro ogni speranza e affrontare le difficoltà con pazienza e con forza. Tutti questi aspetti hanno una conseguenza *ad extra*, nel mondo in cui si vive; l'amore vissuto come filiazione permette un nuovo tipo di relazione, meno possessivo e più umano, una relazione più stretta con Dio che spinge alla giustizia, e una nuova disposizione a un compromesso nel mondo.

¹³ Cfr. Ez 36,26-27; “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”.

9. L'ESCHATON E L'INFINITA MISERICORDIA DI DIO

Fino a questo momento abbiamo cercato di mostrare come la misericordia di Dio attui nel corso della vita dell'uomo, dalla sua nascita, attraverso i sacramenti, con l'accoglienza dei doni delle virtù teologali. La domanda kantiana, "cosa possiamo sperare?", sorge spontanea in quanto sappiamo bene che l'uomo non è immortale.

9.1 Fondamenti scritturistici

Da un punto di vista teologico occorre cercare di comprendere come intendere l'*eschaton* e soprattutto, per la nostra ricerca, in che termini si possa parlare di misericordia nell'*eschaton*. Il vocabolo escatologia deriva da ἔσχατον, greco (eskhaton), neutro singolare di ἔσχατος, che significa l'ultimo, il definitivo; è un termine che viene desunto dal libro del Siracide: "In tutte le tue opere ricordati della tua *fine* e non cadrà mai nel peccato" (7,36) che la Vulgata tradurrà come *novissima*, nel senso del più recente¹. La escatologia intenta a pensare la verità ultima come definitiva ed essenziale, il fine dell'uomo sia come termine ultimo, ma anche come luogo in cui si incontri una realizzazione piena di ciò che è stato. Non è possibile dunque non relazionare la escatologia con le virtù teologali, in quanto esse, strutture antropologiche dell'uomo, provocano l'attesa fiduciosa e amorosa di un compimento in rapporto ad una concezione dinamica della storia e della vita dell'essere umano.

La Sacra Scrittura non presenta un pensiero preciso che ci permetta di desumere una risposta univoca sull'*eschaton*, per il fatto che incontriamo due linee di pensiero distinte. La prima, che è quella che nella storia ha ottenuto maggior consenso e parla di un giudizio finale, con fuoco, fiamme e distruzione e che ha suscitato l'immaginario in poeti, scrittori, artisti. Basti pensare a la parte della Commedia di Dante Alighieri dedicata all'inferno, o al Giudizio Universale dipinto nella Cappella Sistina da parte di Michelangelo. L'Antico Testamento², propone racconti di distruzione a causa del peccato e della malvagità dell'uomo: è il caso di ricordare il Diluvio universale (Gen 6,5 -9,17) o la distruzione di Sodoma e Gomorra (Gen 19,1-29); nei libri sapienziali, si annuncia e si attende un "giorno del giudizio" (Sap 1-5); i profeti proclamano il "giorno di Yahvè" (Am 5,18; Is 13; 34; 66,15; Ez 7), mentre nel libro di Gioele

¹ Cfr. N. M. GAYOL FERNANDÉZ, *Escatología*, in Á. CORDOVILLA (a cura di), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, Madrid 2013, 631-632.

² Cfr. BENITO MARCONCINI, *Escatologia*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo 2010, 424-427.

viene descritto come giorno grande (Gl 2,11) e terribile (Gl 2,31), o nei Salmi si dice che Dio giudicherà il mondo con giustizia (Sal 9,9).

Anche il Nuovo testamento presenta testi che vanno in questa direzione, come ad esempio in cui Giovanni il Battista annuncia la venuta del messia, che “tiene in mano la pala e pulirà la sua aia e raccoglierà il suo frumento nel granaio, ma brucerà la paglia con un fuoco inestinguibile” (Mt 3,7); lo stesso Gesù proclama un discorso sul giudizio escatologico (Mt 25,31-46), basato su coloro che hanno o non hanno avuto misericordia sulla terra e così conclude: “In verità io vi dico: “tutto quello che non avete fatto a uno solo di questi più piccoli, non lo avete fatto a me. E se ne andranno: questi al supplizio eterno, i giusti invece alla vita eterna”. Paolo ricorda il giorno del giudizio: “Tu, però, con il tuo cuore duro e ostinato, accumuli collera su di te per il giorno dell’ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio, che renderà a ciascuno secondo le sue opere: la vita eterna a coloro che, perseverando nelle opere di bene, cercano gloria, onore, incorruttibilità; ira e sdegno contro coloro che, per ribellione, disobbediscono alla verità e obbediscono all’ingiustizia” (Rom 2,5-8). Nella Seconda lettera ai Corinzi e nella Seconda lettera ai Tessalonicesi sempre Paolo ricorderà che esiste una ricompensa eterna data davanti al Tribunale di Cristo (2Cor 5,10) e la manifestazione di Cristo in potenza con fuoco ardente che punirà i malvagi (2Tes 1,5-10). Nel libro dell’Apocalisse viene ripreso il termine del “giorno dell’ira di Yahvè” (Ap 6,17)

Tuttavia esistono passi della Sacra Scrittura dove l’accento è posto sulla misericordia di Dio, sulla volontà salvifica universale di Dio. Nel Vangelo di Giovanni si dice che Gesù non è venuto per per condannare il mondo ma per salvarlo (Gv 12,47) e poco prima si dice: “Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me” (Gv 12,32). Paolo nella lettera ai Colossesi afferma che: “per mezzo di lui e in vista di lui siano riconciliate tutte le cose, avendo pacificato con il sangue della sua croce sia le cose che stanno sulla terra, sia quelle che stanno nei cieli” (Col 1,20); nella Prima Lettera ai Corinzi si afferma: “Poi sarà la fine, quando egli consegnerà il Regno al Padre [...] E quando tutto gli sarà sottomesso, anch’egli, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perchè Dio sia tutto in tutti” (1Cor 15, 20-28). E nel versetto 14,24 si specifica che Cristo “consegnerà il regno a Dio e Padre (τῷ θεῷ καὶ πατρί)”, cioè al Dio Creatore e Padre misericordioso, duque il Redentore.

9.2 La comprensione dei dati scritturistici

Un primo passo per comprendere meglio il pensiero escatologico presente nella Scrittura è comprendere il contesto storico dell’Antico Testamento e sapere che Gesù si inserisce in questa

linea, in quanto giudeo praticante e cresciuto studiando o pregando i testi della Torah. Sicuramente esiste una linea di pensiero escatologico che è dualista, come mostrano alcuni dei passi citati: essa pone l'accento sul futuro, più o meno imminente, del quale si dà un annuncio catastrofico, in linea con il pensiero apocalittico che era proprio di quei tempi. Questo giudizio si avrebbe mediante un evento drammatico che darebbe avvio al giudizio, dunque alla venuta del Figlio dell'uomo alla quale, successivamente, seguirebbe la instaurazione del Regno definitivo di Dio. L'episodio di Sodoma e Gomorra o l'avvertimento presente nel Vangelo di Matteo (Mt 10,15) segue questa idea, che verrà portata avanti nei primi anni del '900 dal pensiero di Albert Schweitzer nei testi: "Storia della ricerca sulla vita di Gesù"³ e contenuta anche nell'opera postuma "Il regno di Dio e la cristianità delle origini"⁴. Secondo questa linea escatologica Gesù cominciò la sua vita pubblica con un annuncio allarmante, in quanto pensava che attraverso la sua predicazione e la sua azione sarebbe venuto il Regno di Dio secondo il seguente schema: *Eon presente* – avvenimento di rottura (già annunciato da Giovanni il Battista) – *Eon futuro*.

Occorre però pensare che esiste una evoluzione nel pensiero di Gesù e, successivamente, della prima comunità cristiana che non si ferma solamente in questa convinzione di stampo apocalittico, come possiamo osservare proprio dal fatto che i passi della Sacra Scrittura in merito a questo tema sono molteplici e discordanti tra loro. Fu proprio il pensiero escatologico proposto dalla *New Quest*, il cui autore principale fu Ernst Käsemann, che negli anni '50 cercò di dimostrare come fosse possibile una ricostruzione storica di Gesù e indicò come leggere la predicazione del Gesù terreno in continuità con la prima comunità cristiana. Mostrò dunque come i Vangeli non contengano fatti storici grezzi ma sono già una interpretazione della storia che dà significato ai fatti avvenuti, conferendo un senso qualitativamente differente. I Vangeli dunque trasmettono una storia kerigmatizzata, cioè interpretata secondo il *kerigma* e che si mantiene fedele con la prassi storica di Gesù. In questa maniera il *kerigma* tiene insieme in una benefica tensione il Cristo della storia e il Cristo della Fede.

Un altro aspetto che aiuta nell'interpretazione dell'*eschaton* è il pensiero di Rahner contenuto in due articoli fondamentali: "*Historia del mundo e historia de la salvación*"⁵ e "*Principi teologici dell'ermeneutica delle asserzioni escatologiche*"⁶, nel quale il teologo tedesco espone sette tesi importanti che aiutano ad avere una corretta interpretazione della Sacra

³ A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia 1986.

⁴ A. SCHWEITZER, *The mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus Messiahship and Passion*, New York, 1985.

⁵ K. RAHNER, *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 115-134.

⁶ K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Milano 1969, 399-440.

Scrittura⁷. Citiamo in questa sede solamente alcuni di questi principi: nel primo articolo Rahner enuncia in tre tesi la relazione che si ha tra la storia della salvezza e la storia del mondo. Egli afferma che non esistono due storie distinte, una profana e un'altra di salvezza, ma esiste una unità della storia, che tutta via non si confonde con la storia della salvezza ed è sostanzialmente distinta. Senza storia umana non si potrebbe avere una storia della salvezza e dunque la salvezza avviene nell'*hic et nunc*. Dunque la storia della salvezza è differente dalla storia profana, nel senso che è formalmente differente, in quanto la salvezza trascende ciò che intendiamo per mondano, ma è materialmente identica, in quanto la salvezza è in questa storia. Così si ha una storia della salvezza che è coesistente rispetto alla storia profana. La storia della salvezza interpreta in un momento preciso la storia profana, che consiste proprio nel momento in cui Dio si rivela, attraverso Cristo: in questo frammento esiste una identità tra storia profana e storia della salvezza.

Rahner afferma inoltre che “l’escatologia si riferisce all’uomo redento così come egli è adesso”⁸ in cui l’espressione “come egli è adesso” è riferita all’essere umano in cui agisce la grazia di Cristo ed è illuminato dalla fede in lui. Dunque vive in una tensione che vive del presente ed è orientata verso un futuro e che non può essere compresa come una successione cronologica in cui si sussegue il tempo presente storico, una attesa del futuro e un giudizio finale. Infatti la dimensione escatologica tiene insieme il presente e il futuro in una fede che si comprende in una comunione con il Risorto reale ed aperta, una comunione già presente ma tuttavia non ancora espressa nella sua pienezza⁹.

Con questi elementi possiamo ritenere che non è possibile che avvenga una brusca interruzione della storia, *ex abrupto*, e un successivi giudizio sulle persone, in cui i buoni vanno nel Regno e i malvaggi nell’inferno, in una visione staticamente dualista. Inoltre esiste una grazia che continua ad operare nel mondo e nell’uomo che accompagna l’uomo nella sua esistenza e che lo conduce verso un futuro di pienezza. Dunque la misericordia di Dio attua, attraverso la grazia di Cristo, nella storia di ciascun uomo ed è finalizzata ad una volontà salvifica universale e individuale. Anche in questo caso non è possibile sostenere citando i passi della Bibbia che la salvezza sia universale, nel senso che tutti gli uomini si salveranno *sicuramente e inequivocabilmente*; troviamo infatti passaggi che vanno su pensieri differenti

⁷ Cfr. N. M. GAYOL FERNANDÉZ, *Escatología*, in Á. CORDOVILLA (a cura di), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, Madrid 2013, 634-635, 657.

⁸ K. RAHNER, *Escatologia*, in K. Rahner (a cura di), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica III*, Brescia 1975, 537.

⁹ Cfr.: G. CANOBIO, *Escatologia e teologia della storia*, in G. CANOBIO, P. CODA (a cura di), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. II: Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 483-560; G. COLZANI, “*Eschaton*” e storia. *Panoramica delle posizioni escatologiche*, 296-297 in: <https://books.fbkc.eu/media/publicazioni/allegati/Colzani.pdf> (consultato 22-05-2016).

come ad esempio: “[Dio] non ha mandato il proprio figlio [il Messia] nel mondo per condannare il mondo, ma affinché il mondo sia salvato per mezzo di lui” (Gv 3,17) e “Molti sono chiamati, ma pochi eletti” (Mt 22,14). Questo non significa che non esista l’inferno, o Dio salva tutti, secondo la teoria dell’*apocatastasis*¹⁰, dottrina attribuita al pensiero di Origene, secondo la quale si avrà una redenzione e una riconciliazione di tutti, e dunque alla fine dei tempi buoni e malvagi saranno accolti nel Regno di Dio. Se ci fosse una salvezza a tutti i costi non avrebbe nessuna importanza il compromesso per il Regno nel mondo, lo sforzo e il sacrificio per trasformare il mondo, la lotta per la giustizia, i tanti martiri che offrono la vita in nome di Cristo: “una concezione superficiale della misericordia di Dio contraddirebbe la sua giustizia e la sua santità”¹¹. La croce di Cristo è costata una vita e non può essere sottovalutata o presa come un aspetto puramente accidentale di un’esistenza offerta per la salvezza dell’uomo. Anche in questo caso bisogna far stare in una giusta tensione i due poli estremi: un giudizio di condanna, dove la misericordia di Dio non avrebbe spazio e il termine giustizia avrebbe unicamente un senso retributivo e penale, e una mentalità ottimistica, in cui prevale la deresponsabilizzazione dell’uomo per le azioni che compie, conferendo una seconda ingiustizia alle vittime di atti malvagi, annullando la misericordia di Dio perchè se la misericordia è per tutti, di fatto non lo è per nessuno.

Il teologo Hans Urs von Balthasar per uscire da questo *empasse* sostenne che le affermazioni di una salvezza universale contengono una speranza, che è appunto la misericordia di Dio che continua nella storia fino all’estremo. Proprio da un’errata interpretazione del pensiero escatologico di Balthasar si giunse alla paradossale definizione che afferma che l’inferno esiste ma è vuoto. Ma il pensiero del teologo svizzero è più profonda come dimostra questo suo intervento in merito alla *vexata quaestio*: "La soluzione da me proposta, secondo la quale Dio non condanna alcuno, ma è l'uomo, che si rifiuta in maniera definitiva all'amore, a condannare se stesso, non fu affatto presa in considerazione. Avevo anche rilevato che la Sacra Scrittura, accanto a tante minacce, contiene pure molte parole di speranza per tutti e che, se noi trasformiamo le prime in fatti oggettivi, le seconde perdono ogni senso e ogni forza: ma neppure di questo si è tenuto conto nella polemica. Invece sono state ripetutamente travisate le mie parole nel senso che chi spera la salvezza per tutti i suoi fratelli e tutte le sue sorelle, 'spera l'inferno vuoto' (che razza di espressione!). Oppure nel senso che chi manifesta una simile speranza insegna la 'redenzione di tutti' (apokatastasis) condannata dalla Chiesa, cosa che io ho

¹⁰ Questa teoria fu condannata dall’imperatore Giustiniano nel 543: cfr. DH 411: *Se qualcuno dice che il castigo dei demoni o degli uomini empì è temporaneo e che in un qualche momento avrà fine o che si darà una reintegrazione dei demoni e degli uomini empì, sia anatema.*

¹¹ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2015⁵, 164.

espressamente respinto. Noi siamo pienamente sotto il giudizio e non abbiamo alcun diritto e alcuna possibilità di conoscere in anticipo la sentenza del giudice. Com'è possibile identificare speranza e conoscenza? Ad esempio, spero che il mio amico guarirà dalla sua grave malattia, ma per questo forse lo so?"¹². Se dunque le affermazioni di una salvezza universale contengono la speranza che tutti possano essere salvati, ma non sono affermazioni che riguardano la salvezza effettiva di ciascuno singolarmente, le affermazioni il giudizio e la pena dell'inferno non possono essere pensate come certezza che qualcuno sia di fatto caduto nella dannazione eterna. Neppure di Giuda o di altre persone che hanno compiuto atroci misfatti è possibile dire con certezza che siano caduti nella dannazione eterna. Come sostiene anche Rahner nel sesto punto dei suoi *"Principi teologici dell'ermeneutica delle asserzioni escatologiche"*: "L'escatologia della salvezza e della condanna non si trovano sullo stesso piano"¹³. Se infatti la vita eterna esiste solo come creazione di Dio, la morte eterna è frutto della libertà umana, che vuole rifiutare coscientemente e liberamente la proposta d'amore di Dio.

Le parole e le affermazioni sull'inferno cercano di indurre l'uomo ad un pensiero responsabile e serio sulla vita e indicano una possibilità di un reale fallimento da parte dell'uomo. È proprio in questi termini che si gioca la misericordia di Dio, che è un amore incondizionato verso l'uomo dal primo all'ultimo giorno della sua esistenza, ma è anche una attesa di una risposta da parte dell'uomo stesso. Come ogni sentimento d'amore non può realizzarsi senza la risposta di colui verso il quale è rivolto il sentimento, in quanto sarebbe incompleto, parziale; la completezza avviene quando c'è una risposta da parte della persona amata. Ireneo di Lione dirà infatti: "La gloria di Dio è l'uomo vivente"¹⁴. Se dunque la misericordia di Dio è costante la risposta dell'uomo deve essere libera e responsabile, solo in questa maniera infatti l'amore di Dio può essere sanante e salvatore. Di conseguenza quello che mi giudica è l'attitudine dinnanzi a Cristo, come afferma anche il Vangelo di Giovanni: "Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perchè il mondo sia salvato per mezzo di lui" (Gv 3,17). L'attitudine dinnanzi a Cristo comporta non solo una sequela esplicita di Cristo, ma anche quell'agire nel mondo compromettendosi per la vita degli altri, per la giustizia, la responsabilità sociale attraverso cui si apporta una trasformazione di un mondo ferito. Come sostiene Ellacuria¹⁵ la salvezza è essenzialmente storica¹⁶ e sono i fatti concreti nella loro materialità che manifestano la salvezza. Solamente esiste una storia nella quale si

¹² G. MUCCI, *L'inferno è vuoto*: La Civiltà Cattolica 3788 (2008) II 132-138.

¹³ K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Milano 1969, 427.

¹⁴ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* IV, 20,7.

¹⁵ I. ELLACURIA, *Historicidad de la salvación cristiana*: RLTA 1 (1984:1) 5-45.

¹⁶ Cfr. N. M. GAYOL FERNANDÉZ, *Escatología*, in Á. CORDOVILLA (a cura di), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, Madrid 2013, 657.

sceglie un cammino di salvezza e perdizione; in questa storia, spesso martoriata, esiste una opposizione radicale tra liberazione e peccato e l'uomo può optare per una esistenza generatrice di vita o di morte. La misericordia di Dio giunge come grazia verso l'uomo, che accogliendola si trasforma in operatore di pace, cercando di attuare una liberazione totale e integrale, che consiste nel liberare l'oppressore dall'opprimere, e liberare l'oppresso dall'oppressore. In questo senso la croce di Cristo illumina la storia e la prassi della Chiesa; non è dunque possibile emarginarsi in quanto la storia della salvezza esige una risposta chiara. Se la storia è luogo di conflitto, Cristo è paradigma di come si attua nella complessità della storia. Gesù mostra alla storia e nella storia la misericordia di Dio verso i poveri e gli oppressi e nella morte dei poveri continua la morte del Figlio.

Come possiamo osservare, nel pensiero di Ellacuria l'accento è forte sulla responsabilità dell'uomo e sulle conseguenze che portano le azioni che si ispirano al male. Non diversamente Papa Francesco dirà: "La corruzione è il peccato che invece di essere riconosciuto come tale e di renderci umili, viene elevato a sistema, diventa un abito mentale, un modo di vivere. Non ci sentiamo più bisognosi di perdono e di misericordia, ma giustifichiamo noi stessi e i nostri comportamenti. [...] Il corrotto non conosce l'umiltà, non si ritiene bisognoso di aiuto"¹⁷.

Tuttavia occorre ben sottolineare che la salvezza non dipende dalle opere compiute, esse sono infatti solo la risposta all'amore ricevuto da parte di Dio; è la vita intera di Gesù, che culmina nella passione, morte e resurrezione che ci dona la salvezza. Cristo diviene il paradigma del giudizio che si dà l'uomo su se stesso, in quanto Dio non può essere contro l'uomo, come Paolo afferma nella lettera ai Romani: "Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?" (Rom 8,31) e successivamente: "Dio è colui che giustifica! Chi condannerà? Cristo Gesù è morto, anzi risorto, sta alla destra di Dio e intercede per noi!" (Rom 8,33-34). Se Dio è misericordia, il giudizio deve avere un carattere di apertura, cioè non è possibile dare per scontato sia il giudizio sia la condanna, lasciando spazio alla speranza. La salvezza non è qualcosa che viene imposto e che travalica la libertà dell'uomo.

Dunque la struttura antropologica dell'uomo, che come abbiamo visto è fiduciosa, in attesa e amorosa, è rivolta verso Cristo ed è portata a considerare che una esistenza compromessa con la sequela del Figlio non può terminare con l'esistenza terrena, ma continua a vivere, senza cadere in un pensiero reincarnatorio¹⁸ o puramente gnostico secondo cui la salvezza riguarderebbe sola l'anima. Se l'amore di Dio è iniziato con la creazione occorre che questa sia portata a termine

¹⁷ F. BERGOGLIO, *Il nome di Dio è Misericordia. Una conversazione con Andrea Tornielli*, Milano 2016, 25.

¹⁸ LG 48 afferma: "l'unico corso della nostra vita", in concordanza con «è stabilito che gli uomini muoiano una sola volta» (Eb 9, 27).

con pienezza e allo stesso modo di questa pienezza saranno partecipi le creature, non solo nella propria singolarità ma anche in quanto esseri in relazione.

9.3 La dimensione corporale e comunitaria nell'*eschaton*

Il corpo risuscitato dunque sarà reale e materiale che non significa che sia terreno, né mortale. La risurrezione avrà un carattere escatologico, dunque accadrà con la *parusia*, la venuta di Cristo, e avrà un carattere somatico, dunque corporea come si dice nella Prima lettera ai Corinzi: “Si semina un corpo naturale (σῶμα ψυχικόν), risorge un corpo spirituale (σῶμα πνευματικόν)”. E procede dicendo che carne (σὰρξ) e sangue (αἷμα) non possono ereditare il Regno di Dio, nè ciò che si corrompe può ricevere l’incorruttibilità ma che tutti saranno trasformati (1Cor 15,51); nella Lettera agli Efesini inoltre sostiene: “Noi però siamo cittadini del cielo, donde attendiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo, che trasformerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso (τῷ σώματι τῆς δόξης), in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose” (Fil 3, 20-21). Anche la resurrezione segue una dinamica d’amore, da un corpo di carne, dunque corruttibile, limitato (σὰρξ e αἷμα), verrà trasformato in un corpo spirituale (σῶμα πνευματικόν) che sarà conforme al corpo glorioso di Cristo (τῷ σώματι τῆς δόξης). Nella risurrezione dunque c’è una continuità che viene espressa dal fatto l’essere umano risuscita in relazione a tutta quanta la persona¹⁹, e c’è una discontinuità in quanto non risuscita nella stessa maniera in cui visse nella storia. Inoltre la risurrezione ha un carattere cristocentrico in quanto la risurrezione di Cristo è garanzia della nostra risurrezione²⁰; egli è testa del corpo, che implica un carattere corporativo e non solo singolare nel momento della resurrezione, poichè inficia tutta la realtà, come si afferma nella *Lumen Gentium*²¹: «La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria del cielo, “quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose” (At 3, 21), e quando col genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l’uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo». Il progetto d’amore di Dio si spinge oltre all’individuo, coinvolgendo le relazioni sociali che formano parte del cammino e della storia di vita dell’essere umano; anch’esse saranno trasformate affinché raggiungano la pienezza, possano essere nuove, come la nuova creazione, per il fatto che la resurrezione abbraccia tutta la realtà.

¹⁹ Cfr. N. M. GAYOL FERNANDÉZ, *Escatología*, in Á. CORDOVILLA (a cura di), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, Madrid 2013, 682-683.

²⁰ Cfr: 1Cor 15,23: “prima Cristo, che è la primizia”; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo”.

²¹ LG 48.

Proprio il fatto che non è una risurrezione individuale ed egoistica (nel senso che è rivolta alla persona singola, senza pensare al contesto nel quale ha vissuto e alle relazioni sviluppate), come può considerarsi piena senza la presenza delle relazioni fondamentali? Un esempio può aiutare meglio a comprendere il problema: una madre con un figlio empio, dunque escluso dalla vita eterna, potrebbe sentirsi totalmente realizzata nella vita eterna senza la presenza del figlio, che seppure empio sicuramente è amato? Se nella nuova creazione rimane la memoria dell'esistenza compiuta e del valore delle relazioni create, come può dirsi una vita completa, quando risulta acefala di alcuni aspetti importanti vissuti? La vita eterna è contemplare Dio, che non ha una accezione statica, ma dinamica, nel senso che Dio include una infinità di possibilità da vivere. Proprio quell'amore misericordioso che Dio ha riversato sull'uomo quando stava nella storia terrena sarà assaporato in pienezza, non più come misericordia ma come amore completo e infinito (1Cor 13,8). Dal momento che rimarremo creature in Cristo saranno fondanti le relazioni costruite durante la permanenza sulla terra: Cristo ha predicato l'amore verso il prossimo e il prossimo è termine inclusivo nei vangeli, significa tutti, soprattutto più lontani, fino alle estreme conseguenze, i nemici (Mt 5,44-48). Se fossero solo pochi o una parte degli uomini, il piano di Dio, che inizia con la creazione, non sarebbe un fallimento? Nella lettera a Timoteo si dice che "il quale [Dio] vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità. Uno solo infatti è Dio e uno solo anche il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti (ὕπερ πάντων). (1Tm 2,4-6). E quell'ὕπερ πάντων compare anche nella Prima lettera di Pietro: "diede se stesso qual prezzo di riscatto per tutti" (1Pt 2,21).

9.4 La giustizia misericordiosa di Dio e la libertà dell'uomo

Ma come possiamo pensare che nella *parousia* Dio potrà recuperare tutti i suoi figli, anche quelli più perduti, senza intaccare la libertà e la responsabilità dell'uomo? Tutte le tre parabole dell'amore misericordioso del capitolo 15 del Vangelo di Luca vanno in questa direzione, cioè che l'amore di Dio è vittorioso sull'egoismo dell'uomo e dunque anche sulla sua volontà di autoescludersi; l'immagine della pecora perduta è quella del pastore che se la prende sulle spalle, perchè sola non può arrivare all'ovile (Lc 15,5); come un amore può far breccia nel cuore di un empio senza costringerlo? La misericordia di Dio costringe? Se seguiamo il filo rosso della misericordia dobbiamo essere d'accordo che Dio dimostra una libera e assoluta volontà di salvare tutti, anche i più lontani. Ma anche questa salvezza di tutti sarebbe indice di pienezza? Immaginiamo infatti sempre la stessa madre che ha un figlio empio, che comunque senta il

desiderio di incontrarlo di nuovo per essere veramente felice in pienezza, e questo figlio, che in terra ha continuato a violentare e ad ammazzare: come si sentirebbero le vittime a vederselo arrivare? Il paradiso diventerebbe di nuovo un inferno! La misericordia di Dio deve “costringere” l’uomo a un pentimento, senza il quale non è possibile una salvezza. Se osserviamo bene la dinamica della parabola del Padre misericordioso ci rendiamo conto che è l’amore del Padre, che corre incontro al figlio, ciò che provoca un vero pentimento, che non è quello iniziale del figlio. Infatti la decisione di quest’ultimo di ritornare dal padre, dopo aver dilapidato, tutto il denaro è solamente causata dalla fame “Quanti salariati di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame” (Lc 15,17). La vera conversione il figlio l’ha quando il Padre mostra tutta la sua misericordia (Lc 15,22-24). Questa parabola della misericordia di Dio è solo una parabola dedicata alla vita terrena? Forse no, per lo meno analizzando gli ultimi versicoli della parabola in cui si dice che “questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita (νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν), era perduto ed è stato ritrovato” (Lc15,32). Si parla di morte e di tornare in vita, ambedue i termini da leggersi in chiave escatologica, come dimostra il Libro dell’Apocalisse: “Così parla il Primo e l’Ultimo, che giacque morto e poi risuscitò (ὁς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν)” e La Lettera ai Romani “Per questo infatti Cristo morì e visse (ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν”); affinché e dei morti e dei viventi sia Signore (Rom 14,9).

Nel Vangelo di Luca è presente un’idea di un Dio misericordioso fino all’estremo, come possiamo osservare in quel comandamento che solo lo stesso Dio può osservare: “Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e la vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell’Altissimo, perchè egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi. Siate misericordiosi come il Padre vostro è misericordioso” (Lc 6,35-36); lo stesso Gesù sulla croce sarà l’unico che riuscirà a compiere questo comandamento: “Padre, perdonona loro perchè non sanno quello che fanno”(Lc 23,34). Sulla stessa linea di pensiero è la versione del Padre nostro, molto breve e incentrata soprattutto sul perdono: “e perdona a noi i nostri peccati, anche noi infatti perdoniamo ad ogni nostro debitore”(Lc 11,4).

Questo a dimostrare che la misericordia di Dio si spinge verso un perdono estremo che è volto a ferire a morte il peccato dell’uomo, che è la resistenza all’amore di Dio. Emblematica è la narrazione del malfattore al quale Gesù dice che sarà accolto in Paradiso²² e la testimonianza del centurione che dà gloria a Dio (Lc 23,47). Se Gesù mostra il Padre, questa è la misericordia del Padre nel giudizio.

²² Lc 23,43. “Oggi sarai con me in paradiso”: la preposizione con cui si esprime il complemento di compagnia è non è con σύν e il dativo ma con μετά + Genitivo (μετ’ ἐμοῦ) che sottolinea maggiormente la vita stessa compartita.

Ritornando alla parabola del Padre misericordioso, essa si conclude con una scena di festa e di banchetto che se da un punto di vista culturale e antropologico è segno comunitario e di fraternità, da un punto di vista escatologico è la venuta del Regno²³, la vita eterna, quando finalmente il cuore sarà puro (Mt 5,8) e si potrà vedere “faccia a faccia”(1Cor 13,12), cioè senza mediazioni. Interessante per il nostro discorso è vedere che nel Vangelo di Matteo è presente una scena di banchetto inusuale²⁴: un invitato non indossa l’abito adatto per stare al banchetto e con un linguaggio forte viene gettato fuori nelle tenebre. Come dice Enzo Bianchi, interpretando la parabola²⁵: “Chiunque arriva alla soglia della stanza del banchetto riceve un mantello bianco, un abito di festa donato gratuitamente, che indica l’aver risposto liberamente “sì” all’invito del re. Anche il vestito di nozze basta accoglierlo e indossarlo, non va meritato né comprato. [...] il re, regalando quel vestito, chiede solo a chi entra al banchetto di essere in tenuta da festa, di essere pulito, di dare un segno di mutamento e di libertà.” Questo linguaggio aspro è tipico delle narrazioni che vogliono far suscitare nel lettore una presa di posizione, un riconoscere che quelle parole sono rivolte proprio a lui stesso, come possiamo vedere anche nella dinamica linguistica del *Rib*²⁶. Nella parabola del banchetto di Matteo ciò che si vuole sottolineare è che è necessario per l’uomo comprendere, accogliere la misericordia di Dio, che è sovrabbondante, ma è un “sì” che comunque rimane nella libertà dell’uomo. Tuttavia, dall’analisi di tutti questi passi, è una situazione molto sbilanciata verso la misericordia di Dio, come possiamo osservare anche dal testo di Osea: “E avverrà in quel giorno / - oracolo del Signore - / io risponderò al cielo / ed esso risponderà alla terra; / la terra risponderà con il grano, / il vino nuovo e l’olio / e questi risponderanno a Izreël. / Io li seminerò di nuovo per me nel paese / e amerò Non-amata; / e a Non-mio-popolo dirò: Popolo mio, / ed egli mi dirà: Mio Dio”(Os 2,23-25). Affinchè però si possa dire “Mio Dio” occorre avere appunto il mantello bianco, cioè aver compreso la misericordia di Dio, dunque aver sperimentato il “fuoco” del rimorso per ciò che si ha compiuto e per la sovrabbondanza della misericordia di Dio. Una Misericordia che deve scalfire la sclerocardia (Mc 10,5) dell’uomo e che prevede che “ognuno sarà salato con il fuoco” (Mc 9,49), immagine che rimanda anche alla citazione del verme che non muore e al fuoco che non si estingue, presente nel Libro di Isaia (Is 66,24), nel quale il verme è proprio il simbolo del rimorso.

²³ Cfr. Is 25,6: “Preparerà il Signore degli eserciti / per tutti i popoli, su questo monte, / un banchetto di grasse vivande, / un banchetto di vini eccellenti, / di cibi succulenti, di vini raffinati”.

²⁴ Mt 22,1-13: il contesto è esplicitamente escatologico: “il regno dei cieli è simile...”.

²⁵ <http://www.monasterodibose.it/preghiera/vangelo/8680-l-invito-al-banchetto-nuziale-del-regno>. Consultato il 24/05/2016.

²⁶ Cfr. 2Sam 1-7.

So che una memoria di tologia deve essere ancorata a dati certi, che sono appigli sicuri per procedere con il pensiero, però mi permetto di citare un discorso di un personaggio televisivo, dunque non un teologo, che però penso abbia colto, con poche e semplici parole, il senso di quello che stiamo cercando di argomentare: “Neanche lontanamente possiamo immaginare quanto [il paradiso] è meraviglioso. Lì non ci saranno distinzioni di popoli, neri, bianchi, saremo tutti uguali [...] in compagnia di cristiani e mussulmani, mentre ballano il tango della felicità, in un abbraccio d’amore senza fine. Certo, non mancherà il giudizio di Dio, ci sarà qualcuno che prima di entrare in paradiso avrà bisogno di una spolverata. È per questo che è venuto al mondo Gesù; per metterci in guardia contro la polvere! Quella polvere che oscura l’anima, fino ad uccidere i propri simili e a rendere gli Stati assassini, alla stregua di quei criminali che loro vogliono giustiziare con la pena di morte.ma è soprattutto è venuto al mondo per dimostrarci che la morte non esiste. Non esiste per i buoni e non esiste neanche per i cattivi, che di fronte alla vergogna che proverebbero – in quel dato giorno davanti a Dio – forse preferirebbero morire”.²⁷ È su quest’ultima frase che credo stia il senso della Misericordia di Dio, dinnanzi alla quale qualsiasi uomo, vedendo il male compiuto, preferirebbe questa volta veramente morire per l’eternità. Questo amore così smisurato non può che portare a un rimorso nella coscienza che conduce alla esclamazione contenuta in tutto il Salmo 51, di qui citiamo solo i primi versi: “Pietà di me, o Dio, nel tuo amore; / nella tua grande misericordia / cancella la mia iniquità. / Lavami tutto dalla mia colpa, / dal mio peccato rendimi puro...”. Solo in questa maniera è possibile una giustizia per la vittima, per il carnefice e solo la misericordia di Dio può far generare questa dinamica, che è escatologica. L’unica via non interrotta è quella di Dio, che farà cedere il cuore di pietra dell’uomo.

²⁷ https://www.youtube.com/watch?v=rxSNa5_raqg. Consultato il 24-05-2016.

10. LA MISERICORDIA NELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

10.1 Premessa

Si è voluto incentrare e limitare il discorso della misericordia focalizzandolo sulla Dottrina Sociale della Chiesa, che proprio per essere di recente sviluppo, è vicina agli aspetti più contingenti che in questo tempo storico stiamo vivendo, come il problema delle migrazioni forzate, del capitalismo e consumismo sfrenato, dell'ecologia¹.

Se la misericordia di Dio discende nella realtà non può che ricolmare anche l'ambito della dottrina sociale della Chiesa che costituisce il fulcro del pensiero e dell'azione della Chiesa nel mondo. Proprio per il fatto che Cristo ha inviato i suoi discepoli, e dunque la Chiesa, nel mondo ad annunciare la buona novella, è necessario che il messaggio travalichi le istanze individualistiche e la sfera privata per riversarsi nella realtà. Il mandato di Cristo è chiaro e non ha bisogno di interpretazioni: "Voi siete il sale della terra" (Mt 5,13) e così anche "beati quelli che hanno fame e sete di giustizia, perchè saranno saziati. Beati i misericordiosi, perchè troveranno misericordia [...] beati gli operatori di pace, perchè saranno chiamati figli di Dio" (Mt 5,5,6-9).

Osserviamo come viviamo in un mondo ferito molto profondamente come riscontriamo nella fragilità dei rapporti familiari, tra fratelli, tra genitori e figli, tra famiglie distinte... esistono ferite nel mondo del lavoro, tra istituzioni, tra governi e tra stati; sembra che ogni settore nel quale vive l'uomo sia segnato da ferite provocate da egli stesso.

La Chiesa, proprio rileggendo la dinamica dell'amore misericordioso di Dio, quando ascoltò il grido di sofferenza del popolo ebraico, schiavo in Egitto (Es 34,6), interviene nella realtà cercando di leggere i "segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo"², proponendo un discorso che sia intriso e pervasa dall'amore di Cristo, volto e immagine di Dio.

10.2 Origini della Dottrina sociale della Chiesa

A partire dal XIX secolo, di fronte alle problematiche sociali, ai fenomeni di violenza nei confronti dei diritti dell'uomo, alle gravi ingiustizie, ai drammi della rivoluzione industriale, la Chiesa cattolica ha sviluppato una personale dottrina sociale, che ebbe inizio ufficialmente con l'Enciclica *Rerum Novarum* (1891) di Leone XIII. In questo primo documento l'urgenza era dare

¹ Cfr. LS. 34; 51; 62.

² GS 4.

una risposta alla questione operaia, alle condizioni inumane in cui vivevano gli operai e le loro famiglie all'interno dei sistemi di governo quali il liberalismo, il comunismo e l'anarchismo. Nel discorso della Dottrina sociale della Chiesa il punto di partenza è sempre l'uomo e la sua dignità (a livello personale e comunitario) e comprendere come (e se) i sistemi di governo rispettano questi aspetti che permettono all'uomo di "condurre una vita umanamente degna e di potersi liberamente autodeterminarsi in solidarietà con tutti gli altri uomini"³. La Chiesa, attraverso la dottrina sociale della Chiesa, si fa voce della misericordia di Dio, che non può lasciare inascoltato il grido del povero e dell'oppresso. La dottrina sociale della Chiesa diviene mezzo attraverso il quale la Chiesa, rispettando l'autonomia della realtà, partecipa attivamente all'interno della vita pubblica, esprimendo il suo parere in quanto, come disse Paolo VI nel 1967 nell'Enciclica *Populorum Progressio*, è "esperta in umanità"⁴. Dunque la Chiesa è politica, nel senso che è inserita nella "polis" che ha uno spazio pubblico e privato, ma non si considera una alternativa ai sistemi governativi; essa non è un'altra possibilità, migliore, rispetto ai sistemi governativi: "[la Chiesa] non propone sistemi o programmi economici o politici, nè manifesta preferenze per gli uni o per gli altri purchè la dignità dell'uomo sia debitamente rispettata e promossa [...] La dottrina sociale della Chiesa non è una terza via tra capitalismo liberista e collettivismo marxista"⁵ come disse Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Sollicitudo rei socialis* del 1987. Essa si propone, proprio ponendosi in ascolto del grido del popolo, di riflettere sulle differenti situazioni sociali che appaiono contraddittorie e ingiuste; le può dichiarare tali per il fatto che le può confrontare con i principi antropologici cristiani, e da qui può elaborare un pensiero e una azione che abbia come fine quello di aiutare a sconfiggere le tante situazioni di ingiustizia, le strutture di peccato, le condizioni di povertà. Il fine è dunque promuovere e formare una coscienza critica che nasce dall'amore di Cristo nel e per il mondo: "Tale dottrina ha una sua profonda unità, che sgorga dalla Fede in una salvezza integrale, dalla Speranza in una giustizia piena, dalla Carità che rende tutti gli uomini veramente fratelli in Cristo"⁶. Essa parte in maniera induttiva dall'analisi delle situazioni di ferita del mondo: "Tanti fratelli bisognosi attendono aiuto, tanti oppressi attendono giustizia, tanti disoccupati attendono lavoro, tanti popoli attendono rispetto: È possibile che, nel nostro tempo, ci sia ancora chi muore di fame? chi resta condannato all'analfabetismo? chi manca delle cure mediche più elementari? chi non ha una casa in cui ripararsi? Lo scenario della povertà può allargarsi indefinitamente, se

³ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2015⁵, 276.

⁴ PP 13.

⁵ SRS 41.

⁶ *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Vaticano 2004, n.3 (in:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html)

aggiungiamo alle vecchie le nuove povertà, che investono spesso anche gli ambienti e le categorie non prive di risorse economiche, ma esposte alla disperazione del non senso, all'insidia della droga, all'abbandono nell'età avanzata o nella malattia, all'emarginazione o alla discriminazione sociale. ... E come poi tenerci in disparte di fronte alle prospettive di un dissesto ecologico, che rende inospitali e nemiche dell'uomo vaste aree del pianeta? O rispetto ai problemi della pace, spesso minacciata con l'incubo di guerre catastrofiche? O di fronte al vilipendio dei diritti umani fondamentali di tante persone, specialmente dei bambini?"⁷. Dopo aver osservato la condizione del mondo, deduce come nel momento in cui l'uomo si allontana dalla logica d'amore di Dio, che come abbiamo osservato fino ad ora, è una logica in favore dell'uomo e della creazione, cade nell'abisso dell'avere e del possedere, dimenticandosi dell'uomo inteso come creatura e fratello e dei suoi diritti fondamentale.

10.3 La centralità dell'essere umano

L'uomo è dunque il centro della Dottrina sociale della Chiesa, quell'uomo per il quale Dio ha desiderato l'incarnazione del Figlio e al quale ha dato lo Spirito Santo per aiutarlo nel suo complesso cammino nel mondo. L'uomo infatti è "imago Dei" (Gen 1,27), creatura di Dio, come attesta anche il Libro dei Salmi: "Sei tu che hai formato i miei reni / e mi hai tessuto nel grembo di mia madre"(Sal 139,13). E questa relazione di creaturalità non può essere dimenticata o eliminata, nonostante l'uomo si allontani da Dio, in quanto «fra tutte le creature del mondo visibile, infatti, soltanto l'uomo è "capace di Dio"»⁸. Inoltre l'uomo non è una monade o una isola a se stanne, ma esprime questa relazione con Dio mediante la sua caratteristica fondamentale di essere-in-relazione che si esprime nel vivere in un contesto sociale; Dio stesso benedice questa socialità, come è testimoniato nel Libro della Genesi «Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra"» (Gen 1,28). È proprio la terra la casa comune dell'uomo: egli vive nella creazione, sulla quale ha una profonda responsabilità che si esercita mediante il contribuire a coltivare ed abbellire, scoprendone e rispettandone il valore, dando il nome alle cose (Gen 2,19-20). Come sostiene Papa Francesco nell'Enciclica *Laudato Si'*: "Queste situazioni provocano i gemiti di sorella terra, che si uniscono ai gemiti degli abbandonati del mondo, con un lamento che reclama da noi un'altra rotta. Mai abbiamo maltrattato e offeso la nostra casa comune come negli ultimi due secoli. Siamo invece chiamati a diventare gli strumenti di Dio Padre perché il nostro pianeta sia quello che Egli ha sognato nel

⁷ *Ivi*, n.5.

⁸ *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Vaticano 2004, n.109.

crearlo e risponda al suo progetto di pace, bellezza e pienezza”⁹. Inoltre l’uomo, nella sua unicità e irripetibilità, vive nel mondo con la consapevolezza di possedere un “Io” che è capace di autocoprendersi, autopossedersi e autodeterminarsi per il fatto che esiste come soggettività dalla quale vede il mondo e se stesso, attraverso la propria coscienza. Essa indica la relazione profonda con se stesso, il sapere di avere una vocazione solidale, integrale e trascendente che rinvia al Creatore stesso, come viene espresso anche da Sant’Agostino: “Tu ci hai fatti per te, o Signore, e il nostro cuore è inquieto sino a quando non riposa in Te”¹⁰.

L’uomo dunque è apertura alla trascendenza, è capace di cogliere l’infinito di Dio proprio per il fatto che mediante la sua volontà e la sua intelligenza ha la possibilità di volgere lo sguardo verso il cielo; esprime molto bene questo concetto P. Silvano Fausti: “La stazione eretta, frutto di lenta evoluzione, ha permesso all'uomo di stare davanti al suo simile. Così ha incontrato il volto dell'altro. Ma la posizione supina, arresa all'alto, che tiene quando dorme - l'animale si accovaccia -, gli ha permesso addirittura di stare davanti al cielo. E, nell'oscuro abisso senza limiti, ha cominciato a navigare in cerca di un volto misterioso, quello dell'Altro, con il desiderio recondito di poterlo incontrare, o almeno decifrare. Se gli altri, pur diversi, sono suoi simili, c'è forse un volto comune, al quale tutti somigliamo, dal quale veniamo e verso il quale andiamo?”¹¹. Dunque la Chiesa ascolta il grido dell’uomo che, come abbiamo già osservato, a causa del peccato ha ferito questa *imago Dei*, e desidera ridare la dignità perduta proprio attraverso l’amore misericordioso di Dio. In questo cammino segnato dal peccato l’uomo ha perso il senso della giustizia, il senso della terra, della creazione, del diritto al bene comune... È proprio della Dottrina sociale della Chiesa annunciare, promuovere tutte quelle situazione propizie all’uomo e denunciare le ingiustizie che vanno contro l’uomo e la sua dignità.

10.4 Principi della Dottrina sociale della Chiesa

Riflettendo proprio sulla complessità del mondo e delle tante istanze che entrano in gioco nelle decisioni politiche, ha elaborato una serie di principi, che valgono nella loro unità e che permettono di avere uno sguardo sulla realtà ampio e profondo, facilitando il discernimento sulle decisioni e pratiche da prendere. Questi principi “hanno un significato profondamente morale perchè rinviano ai fondamenti ultimi e ordinatori della vita sociale”¹². Ne elenchiamo in questa

⁹ LS 53.

¹⁰ AGOSTINO D’IPPONA, *Confessiones*, 1, 1: PL 32, 661.

¹¹ S. FAUSTI, *Occasione o tentazioni*, Milano 1997, 23.

¹² *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Vaticano 2004, n.163.

sede i più importanti, senza aver modo approfondirle, ma per mostrare come siano tutti indirizzati alla riflessione sulla realtà:

- *Il principio del bene comune*, che non è la somma dei beni particolari ma è la dimensione sociale e comunitaria del bene morale.
- *La destinazione universale dei beni*: Dio stesso ha donato la creazione a tutto il genere umano, (e non a pochi) affinché grazie ai suoi frutti possa sostenerlo e alimentarlo.
- *Principio di sussidiarietà*, il cui fine è che le organizzazioni sociali superiori aiutino le singole persone, le famiglie e le società intermedie a svolgere e implementare i propri compiti. Esso mira a far sì che ogni persona, famiglia o istituzione intermedia abbia alcuni aspetti originari propri che possa offrire alla comunità, e che attraverso la sussidiarietà stessa si possa diffondere e promuovere lo spirito di libertà e di iniziativa.
- *Principio di partecipazione*, che permette la presenza attiva dei cittadini, come singolo o come associazione, nelle attività culturali, economiche, sociali e politiche: “La partecipazione alla vita comunitaria non è soltanto una delle maggiori aspirazioni del cittadino, chiamato ad esercitare liberamente e responsabilmente il proprio ruolo civico con e per gli altri, ma anche uno dei pilastri di tutti gli ordinamenti democratici”¹³. Lo Stato dunque non deve assumere tutti gli incarichi nelle sue mani, non permettendo l’impegno individuale e associativo spontaneo dei cittadini. Questo principio ha lo scopo di evitare di cadere in regimi dittatoriali e di animare i cittadini a sviluppare la propria creatività e intraprendenza.
- *Principio della solidarietà*, che oltre un principio è una virtù, un *habitus* proprio dell’uomo che indirizza la propria libertà verso il bene del prossimo, in particolar modo il più debole. Ha dunque il fondamento non tanto nelle istituzioni quanto nell’uomo stesso, nel suo essere etico e ha come fine il bene della persona, attraverso il raggiungimento dei diversi beni, quali l’economico, il sociale, il politico, il religioso... Consiste dunque in “quell’insieme di condizioni che consentono a tutte le società minori di trovare l’ambiente adatto per il loro sviluppo globale”¹⁴.

Come possiamo osservare questi principi sono la base per un agire con amore e con misericordia nella società; se applicate correttamente possono aiutare a sviluppare regole e le leggi che abbiano come fine la tutela della creazione, il favorire il debole e il garantire lo sviluppo integrale delle persone che vivono nel mondo, come già Pio XI nel 1931 affermava nella *Quadragesimo Anno*. “Che se queste norme saranno da tutti, in ogni luogo e sempre mantenute,

¹³ *Ivi*, 190.

¹⁴ M. TOSO, *Solidarietà e sussidiarietà nell’insegnamento sociale della Chiesa*: La Società 3 (1998), 537.

non solamente la produzione e l'acquisto dei beni, ma anche l'uso delle ricchezze, che ora si vede così spesso disordinato, verrà tosto ricondotto nei limiti della equità e della giusta distribuzione. Così alla sordida cupidigia dei soli interessi propri, che è l'obbrobrio e il grande peccato del nostro secolo, si opporrà davvero e col fatto la regola, soavissima insieme ed efficacissima, della moderazione cristiana, onde l'uomo deve cercare anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia, ritenendo per certo che i beni temporali gli saranno dati per giunta, in quanto avrà bisogno, in forza della sicura promessa della liberalità divina (cfr. Mat 6,33)”¹⁵.

10.5 Giustizia e misericordia

Un aspetto che è relazionato in maniera intima con la misericordia da parte della Dottrina sociale della Chiesa deriva dal fatto che, nel illuminare il mondo nelle sue molteplici contraddizioni e povertà, promuove una giustizia che sgorga dall'amore, mettendo in secondo piano una giustizia che è solo amministrativa. Questa rispecchia la stessa giustizia di Dio, che è misericordia, a tal punto che si può dire che la misericordia di Dio è giustizia e la giustizia di Dio è misericordia; questa giustizia misericordiosa è ancorata nel suo essere e riversata sull'uomo stesso, come possiamo osservare dalla lettura delle due Encicliche di Benedetto XVI, *Deus caritas est* (2005) e soprattutto *Caritas in veritate* (2009). Secondo Benedetto XVI lo sviluppo dell'uomo deve serreggersi all'interno della verità, perchè la etica e le sue leggi non sono sufficienti. La verità è l'amore di Cristo che pervade l'uomo, e proprio per questo motivo lo stato deve promuovere la trascendenza e non annichilirla. La giustizia in tal maniera arriva attraverso le azioni particolari del soggetto che ha fecondato la propria forza spirituale. L'amore dunque diviene la via principale e principio normativo non solo presente all'interno dell'ambito familiare o dei piccoli gruppi, cioè nelle microrelazioni, ma anche deve permeare le macrorelazioni, cioè le associazioni sociali, economiche e politiche¹⁶. La giustizia così diviene intima parola rispetto all'amore, ne è sua esplicitazione e “misura minima”¹⁷: “La giustizia anzitutto. Ubi societas, ibi ius: ogni società elabora un proprio sistema di giustizia. La carità eccede la giustizia, perché amare è donare, offrire del “mio” all'altro; ma non è mai senza la giustizia, la quale induce a dare all'altro ciò che è “suo”, ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare. Non posso « donare » all'altro del mio, senza avergli dato in primo luogo ciò che gli compete secondo giustizia. Chi ama con carità gli altri è anzitutto giusto verso di loro. Non solo la giustizia non è

¹⁵ QA 137.

¹⁶ CiV 2.

¹⁷ *Discorso per la giornata dello sviluppo* (23 agosto 1968): AAS 60 (1968), 626-627.

estranea alla carità, non solo non è una via alternativa o parallela alla carità: la giustizia è « inseparabile dalla carità »¹⁸

La giustizia è la prima via della carità in quanto norma che permette all'uomo di vivere in relazione, mentre l'amore, attraverso la misericordia, permette di trascendere se stessi per riversare la sovrabbondanza d'amore nel mondo. L'amore infatti si spinge oltre al "giuridicamente dovuto"¹⁹ e completa la giustizia attraverso la "logica del dono e del perdono"²⁰ che permettono di creare una società non solo di uomini, ma per gli uomini, nella quale oltre ai diritti e ai doveri, che sono la base per la convivenza e la partecipazione, sono presenti relazioni basate sulla gratuità, sulla misericordia e sulla comunione. Esse esprimono il modo di procedere di Dio e promuovono l'avvento del Regno di Dio, un Regno che è di misericordia in quanto giusto.

10.6 La giustizia riparativa²¹

Si potrebbe pensare che queste siano solo buone parole e belle intenzioni ma che rimangono solamente ad un livello di speculazione o di riflessione. Proprio per questo motivo provo a descrivere una esperienza che P. Guido Bertagna, insieme ad una equipe, sta portando avanti da parecchi anni che si centra nell'andare oltre alla giustizia classica (giudizio-condanna-pena per il risarcimento del danno compiuto) coinvolgendo un gruppo composto da vittime e responsabili della lotta armata degli anni Settanta (gli "anni di piombo" in Italia, che vanno dal 1969 al 1983). Il percorso s'ispira ai principi di una giustizia che desidera andare oltre al far pagare la colpa a chi è stato responsabile di atti criminali, offrendo alle vittime della violenza solamente la soddisfazione di una espiazione forzata. In questi anni si è tentato di proporre questa forma alternativa di giustizia in situazioni di genocidio come quelli avvenuti in Rwanda, ex Jugoslavia, Sud Africa, situazioni nelle quali la forza della violenza e del crimine si stava radiciando nel tessuto culturale della stessa nazione e richiama di generare ulteriori atti di violenza. In questi casi è opportuno cercare di ricucire il tessuto, cercando, con un lungo e non facile lavoro, di ricostruire la simmetria delle relazioni, dei rapporti, ponendo nel centro il dolore della vittima e non solo la punizione del reo. La giustizia riparativa è un itinerario di giustizia, una possibilità che anche la legge italiana offre, e che è volontario e liberamente intrapreso. Sono

¹⁸ Cìv 6.

¹⁹ Cfr. W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2015⁵, 282.

²⁰ Cìv 6.

²¹ Cfr. G. BERTAGNA, A. CERETTI, C. MAZZUCATO (a cura di), *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, Milano 2015.

percorsi in cui si comincia a lavorare separatamente con le vittime e gli autori dei crimini cercando di arrivare ad una possibile elaborazione del male, commesso o subito. Queste persone gradualmente, con i tempi necessari, possono anche accettare di incontrarsi, scoprendo che c'è la possibilità di vivere in un'altra maniera il male fatto o subito. Spesso le vittime o i loro familiari, pur avendo avuto una situazione di giustizia da un punto di vista giurisdizionale, nella quale gli imputati con il processo hanno subito una pesante condanna, tuttavia non riescono a trovare pace nella vita. Essa non ha una diretta relazione con gli anni di galera che chi ha commesso il delitto deve scontare: la mancanza di pace risponde piuttosto ad una rabbia per la violenza subita, che genera un dolore al quale occorre trovare un senso, tentare almeno di dare una risposta. Inoltre non è vero che il tempo appiana il dolore, ma spesso incancrenisce il dolore e rende più rigide le posizioni. La vita rimane per sempre legata a quell'evento drammatico: può passare il tempo, uno può sposarsi, avere dei figli ma una parte della vita sarà per sempre legata al luogo e al giorno della violenza. A volte, anche a distanza di anni, può bastare una parola, un ricordo, che si è riproiettati violentemente a quel fatto doloroso. Questo nodo può essere sciolto solamente in due! Da qui nasce questo cammino che deve essere abbracciato dalla misericordia, da quella logica del dono e da quella giustizia inseparabile dalla carità che Benedetto XVI auspica nell'Enciclica *Caritas in veritate*.

In questo confronto sul male ricevuto e subito è necessaria la figura di un mediatore che favorisca il processo di elaborazione, ed eventualmente di un possibile incontro; la figura cammina su terreni estremamente fragili, proprio come lo sono le storie delle persone che sono vittime del male. A volte il mediatore può essere una figura temporale, che alla fine diviene inutile in quanto ambedue le parti hanno trovato una propria maniera di parlarsi e di elaborare il dolore, senza dimenticarlo. Questa esperienza mostra la Dottrina sociale della Chiesa non è solo un pensiero fine a se stesso, ma leggendo i “segni dei tempi” è capace di proporre cammini veritieri di misericordia. Concludo con l'ultima domanda fatta a Guido Bertagna durante un'intervista: “**Intervistatore:** c'è un ricordo più bello o qualcosa che di questa esperienza che ti porti dentro e che la caratterizza un po'?”

Guido Bertagna: Ce ne sono molti e che spesso sono ricordi di vita quotidiana. Ma tra i diversi uno di questi: ad un certo punto a una persona che ha fatto parte di un gruppo armato hanno trovato un tumore e ha cominciato a fare le cure. Mi trovavo nella città dove questa persona vive e sono andata all'ospedale a trovarla. Mi sono messo d'accordo di andare con un'altra persona, che era stata duramente colpita nei suoi affetti proprio dalle azioni a cui la prima aveva dato il suo contributo. C'era già stato un incontro molto profondo tra loro e entrambe avevano cominciato a frequentare il nostro gruppo. Siamo andati a trovarla insieme e lì intorno al letto si

parlava degli altri familiari di questa donna malata, del compagno e delle altre persone. Il giorno dopo doveva ricevere una medicazione: in quel momento non c'erano familiari che fossero disponibili l'indomani per l'assistenza. Quello che mi ha colpito è stata la totale naturalezza con cui alla figlia della vittima è venuto spontaneo e semplice offrirsi per assistere alle cure. Come fosse diventata una di famiglia...”.

Penso che questa conclusione spieghi meglio di tante parole cosa significhi la misericordia di Dio: una misericordia che non è scontata, facile, ma che è capace di rompere i tanti muri che durante l'esistenza terrena l'uomo, per paura o per egoismo, costruisce. È una misericordia che costa cara, come la vita del Figlio sulla croce; è una misericordia che è consonante con le corde dell'animo dell'uomo, con la sua coscienza, ma non per questo motivo facile da accogliere.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

La Bibbia di Gerusalemme (EDB, Bologna 2009).

BERETTA P. (a cura di), *Nuovo Testamento. Greco, latino, Italiano* (San Paolo, Cinisello Balsamo 1991).

AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinità* (Bompiani, Milano 2012).

-, *Le confessioni* (Rizzoli, Milano 2006).

LUTERO M., *La lettera ai Romani (1515-1516)* (San Paolo, Cinisello Balsamo 1996).

HOBBS T., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* (Editori Riuniti, Roma 2005).

HORATIUS Q. FLACCUS, *Odes* (Morcelliana, Brescia 2012).

IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* (Jaca Book, Milano 2003).

OVIDIUS, *Metamorfosi*, (Rizzoli Milano, 1989).

RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità* (Città Nuova Editrice, Roma 1990)

TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica* (ESD, Bologna 2012).

Strumenti (dizionari, enciclopedie, lessici, manuali, repertori bibliografici)

Nuovo Dizionario Enciclopedico Illustrato della Bibbia (Piemme, Casale Monferrato 2005)

BROWN R. E., FITZMYER J. A., MURPHY R. E., *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, (Verbo Divino, Estella 2004).

CHARPENTIER E., *Per leggere l'Antico Testamento* (Borla, Roma 1988).

COENEN L., BEYREUTHER E., BIETENHARD H. (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (EDB, Bologna 1976).

CORDOVILLA Á., *El misterio de Dios trinitario* (Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2012).

CORDOVILLA Á., (a cura di), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013).

DENZINGER E., HÜNERMANN P., *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Barcelona 2000).

DAL SASSO G., COGGI R., *Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino* (ESD, Bologna 1989).

FISICHELLA R., *Introducción a la Teología fundamental* (Verbo Divino, Estella 1993).

FLÓREZ G., *Penitencia y Unción de enfermos*, (Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1993).

- FORTE B., *Introducción a los sacramentos* (Paulinas, Madrid 1996).
- LADARIA L. F., *Antropologia teologica* (Piemme-Gregoriana, Roma 2011⁵).
- LEON-DUFUR, X. (a cura di), *Dizionario di teologia biblica* (Marietti, Torino 1980).
- LOPEZ F.G., *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, (Verbo Divino, Estella 2004²).
- LORIZIO G., *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2002).
- PENNA R, PEREGO G., RAVASI G., *Temi teologici della Bibbia* (San Paolo, Milano 2010).
- RAHNER K (a cura di), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica III* (Morcelliana, Brescia 1975).
- ROSSANO P., RAVASI G., GIRLANDA A. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2005).
- SCQUIZZATO P., *Come un principio. Riflessioni sul libro della Genesi*, (Effatà, Torino 2010).
- VIGINI G., *Vocabolario del Nuovo Testamento greco-italiano*, (Figlie di San Paolo, Milano 2003).
- TAMAYO J. J. (a cura di), *Nuevo diccionario de Teología* (Trotta, Madrid 2005).

Studi

Monografie

- ALVES R. A., *Parole da mangiare* (Qiqajon, Magnano 1998).
- BAUMAN Z., *Amore Liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, (Laterza, Bari 2006).
- DIANICH S., *La Chiesa, mistero di comunione* (Marietti, Torino 2011).
- BONHOEFFER D., *Sequela* (Queriniana, Brescia 2008).
- BALTHASAR VON, U., *Solo l'amore è credibile* (Borla, Roma 1982).
- BERGOGLIO F., *Il nome di Dio è Misericordia. Una conversazione con Andrea Tornielli* (Feltrinelli, Milano 2016).
- BERTAGNA G., CERETTI A., MAZZUCCATO C. (a cura di), *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto* (IL Saggiatore, Milano 2015).
- BLONDEL M., *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi* (San Paolo, Cinisello Balsamo 1998).

- CANOBBIO G., CODA P. (a cura di), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 2 Prospettive sistematiche* (Città Nuova, Roma 2003).
- CUCCI G., MONDA A., *L'arazzo rovesciato. L'enigma del male* (Cittadella, Assisi 2010).
- FAUSTI S., *Occasione o tentazioni* (Ancora, Milano 1997).
- FORESI P., *L'esistenza cristiana. Spunti di meditazione biblica* (Città Nuova, Roma 1989).
- FORTE B., *Jesus de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia*, (San Pablo, Madrid 1983).
- GIRAUDO C., *Conosci davvero l'Eucarestia?* (Qiqajon, Bose 2001).
- KASPER W., *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana* (Queriniana, Brescia 2015)
- *La sfida della misericordia*, (Qiqajon, Bose 2015).
- O'DONNELL J., *Il mistero della Trinità* (Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989)
- OTTO R., *Il sacro* (Feltrinelli, Milano 1966).
- PANNEMBERG W., *Antropologia in prospettiva teologica*, (Queriniana, Brescia 1987).
- RAHNER K., *Escritos de Teología V* (Taurus, Madrid 1964).
-, *Saggi di antropologia soprannaturale*, (Paoline, Roma 1969).
-, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia* (San Paolo, Milano 1969)
- RATZINGER J., *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla resurrezione* (Rizzoli, Città del Vaticano 2011)
- RIKOEUR P., JUNGEL E., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso* (Queriniana, Brescia 1978).
- RIKOEUR P., *Sè come un altro*, (Jaca Book Milano 1993).
- RAD VON G., *Teologia dell'Antico Testamento I* (Paideia, Brescia 1972).
- *El libro del Genesis*, (Sígueme, Salamanca 2002).
- SALATIELLO G. (a cura di), *Karl Rahner. Percorsi di ricerca* (GBPress, Roma 2012).
- SANZ GIMENEZ-RICO E., *Profetas de misericordia. Transmisores de una palabra* (San Pablo, Madrid 2007).
- SCHWEITZER A., *The mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus Messiahship and Passion* (Mead, New York 1985)
-, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* (Paideia, Brescia 1986).
- URIARTE J.M., *Claves de la conversión. Misericordia, esperanza, fidelidad* (Sal Terre, Maliaño 2015).

VARILLON F., *L'umiltà di Dio*, (Qiqajon, Magnano 1999).

Riviste

BONACCORSO G., *L'atto del leggere e dell'ascoltare* : Rivista di Pastorale Liturgica, 241 (2005).

-, *L'uomo che celebra: il rito e i "sensi"*: Rivista di Pastorale Liturgica 284 (2011).

-, *Sacrosantum Concilium. A cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*, Ricerca 11/12 (2011).

CUCCI G., *Il senso del peccato*: La Civiltà Cattolica 3945 (2014).

ELLACURIA I., *Historicidad de la salvación cristiana*: Revista Latinoamericana de Teología 1 (1984)

GAYOL FERNANDÉZ N. M., *"Una conmoción de las entrañas" Pinceladas de teología sobre la misericordia*: Religión y Escuela 297 (2016).

MUCCI G., *L'inferno è vuoto*: La Civiltà Cattolica 3788 (2008).

RAHNER K., *L'unico Gesù Cristo e l'universalità della salvezza*: Nuovi saggi VI (1968).

-, *Ateismo e cristianesimo implicito*: Nuovi saggi I (1968).

-, *I cristiani anonimi*: Nuovi saggi I (1968).

-, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*: *Mysterium Salutis III*, (1969).

-, *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*: Nuovi saggi IV (1973).

MUZZARELLI M.G., *Il valore della vita nell'Alto Medioevo: la testimonianza dei libri penitenziali*: *Aevum* 62 (1988).

SPADARO A., *Intervista a Papa Francesco*: La Civiltà Cattolica 3918 (2013).

TOSO M., *Solidarietà e sussidiarietà nell'insegnamento sociale della Chiesa*: *La Società* 3 (1998).

ZUBIRI X., *El hombre y su cuerpo*: *Salesianum* XXXVI 3 (1974).

Per quanto riguarda tutti i *documenti documenti magisteriali della Chiesa Cattolica*, il riferimento è il sito internet del Vaticano:

<http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>

Siti internet

<http://www.ancoraonline.it/2014/09/01/la-misericordia-di-dio-nel-motore-della-liturgia>

<http://www.monasterodibose.it/preghiera/vangelo/8680-l-invito-al-banchetto-nuziale-del-regno>

https://www.youtube.com/watch?v=rxSNa5_ragg

https://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco_20160120_udienza-generale.html

Compendio della dottrina sociale della Chiesa, in:
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html)

Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti, in:
<http://www.liturgia.it/praeotanda/testi/rica.htm>

Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzioni su alcuni aspetti della «Teologia della Liberazione» in:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_it.html.

BÀEZ P. S. J., *Il Nome di Dio*, in:
http://www.debarim.it/nome_dio_it.htm.

BONACCORSO G., *Le tendenze postconciliari della liturgia*: in
<http://archivio.diocesidicremona.it/centropastoralediocesano/file/DISPENSE/8.pdf>

BRENCIO F., *Rahamim. Dalla carne verso la misericordia*. Rivista online: *Kasparhauser: Rahamin. Lingua, terra, misericordia* 5/2013 in:
<http://www.kasparhauser.net/Bren/Rahamim-Lingua-parola-mesericordia.pdf>

BRUTTI M.: *Alcune note sulle categorie di “purezza/impurezza” nella tradizione ebraica e musulmana*, in:
http://www.bibbiaparola.org/bibbia_parola.php?id=18#sthash.tb2PnwQn.dpuf.

DOGLIO C., *Teologia della Misericordia*, in:
http://www.symbolon.net/Temi%20biblici/Misericordia/01Teologia_La_Misericordia_del_Padre.pdf.

Abbreviazioni

AAS	Acta Apostolicae Sedis
CCC	Catechismo della Chiesa Cattolica
CiV	Lettera Enciclica di Papa Benedetto XVI, <i>Caritas in Veritate</i> (2009)
CTI	Commissione Teologica Internazionale
DCE	Lettera Enciclica di Papa Benedetto XVI, <i>Deus Caritas est</i> (2005)
DH	DENZINGER E., HÜNERMANN P., <i>Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> (Herder, Barcelona 2000)
DM	Lettera Enciclica di Papa Giovanni Paolo II, <i>Dives in Misericordia</i> (1980)
DV	Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione <i>Dei Verbum</i> (1965)
EccAs	Esortazione Apostolica di Papa Giovanni Paolo II, <i>Ecclesia in Asia</i> (1999)
EN	Esortazione Apostolica di Papa Paolo VI, <i>Evangelii Nuntiandi</i> (1975)
GS	Concilio Vaticano II Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo moderno <i>Gaudium et Spes</i> (1965)
LG	Concilio Vaticano II Costituzione dogmatica sulla Chiesa <i>Lumen Gentium</i> (1964)
LS	Lettera Enciclica di Papa Francesco, <i>Laudato Si'</i> (2015)
MV	Bolla di Papa Francesco per l' indizione del Giubileo Straordinario della Misericordia, <i>Misericordia Vultus</i> (2015)
PDV	Esortazione postsinodale di Papa Giovanni Paolo II, <i>Pastores Dabo Vobis</i> (1992)
QA	Lettera Enciclica di Papa Pio XI, <i>Quadragesimo Anno</i> (1931)
RLTA	Revista Latinoamericana de Teología
SC	Concilio Vaticano II Costituzione dogmatica sulla liturgia <i>Sacrosantum Concilium</i> (1963)
STh	San Tommaso d'Aquino, <i>Somma teologica</i>
PP	Lettera Enciclica di Papa Paolo VI, <i>Populorum Progressio</i> (1967)
SRS	Lettera Enciclica di Papa Giovanni Paolo II, <i>Sollicitudo Rei Socialis</i> (1987)

INDICE

	Introduzione	1
1	LA MISERICORDIA NELLA SACRA SCRITTURA	6
1.1	Fondamenti scritturistici	6
1.2	Senso e significato del termine misericordia	8
2	FONDAMENTI DI UN INCONTRO D'AMORE	11
2.1	La manifestazione di Dio	11
2.2	Fenomenologia dell'incontro tra Dio e l'uomo	11
2.3	La Rivelazione: la Parola di Dio in quella dell'uomo	13
2.4	Il grido dell'uomo e la misericordia di Dio: dalla parola all'azione	15
2.5	Cristo come ἀκμή della Rivelazione del Dio della misericordia	15
2.6	Pensare teologicamente la rivelazione	18
3	TRINITÀ D'AMORE E TRINITÀ DI MISERICORDIA	22
3.1	Mistero di Dio: L'amore misericordioso del Padre, del Figlio e dello Spirito	22
3.2	La relazione intratrinitaria	22
3.3	Dall'amore nella Trinità economica all'amore misericordioso nella creazione	24
3.4	Il nome di Dio rivela la sua misericordia	25
3.5	La misericordia del Figlio	26
3.6	La misericordia dello Spirito Santo	29

4	CRISTO NELLA MISERICORDIA DEL PADRE	32
4.1	La figura di Gesù tra profetismo e messianismo	32
4.2	Le parabole della misericordia	34
4.3	La tavola come luogo di incontro, di perdono e di salvezza	36
4.4	La morte di Gesù	38
4.5	Nicea e Calcedonia: l'importanza della natura di Cristo e le conseguenze per la salvezza dell'uomo.	41
5	LA RELAZIONE TRA CREATORE, CREATO E CREATURA	43
5.1	Le origini della creazione	43
5.2	La creazione	44
5.3	Autonomia della realtà	47
5.4	L'essere umano	48
5.5	La realtà dell'uomo: una condizione imperfetta	50
5.6	Genesi e sviluppo del peccato	51
5.7	Cristo incontro e sacramento	52
5.8	Libertà e grazia	54
5.9	Teologia della Grazia	56
6	CHIESA TESTIMONE DELLA MISERICORDIA DI DIO	59
6.1	Una Chiesa che nasce dalla misericordia di Dio	59
6.2	La Chiesa verso il Regno di Dio	59
6.3	La Chiesa dal Concilio Vaticano II ai giorni nostri: una Chiesa in uscita "con" e "verso" la misericordia.	60
6.4	Tre modi per interpretare e declinare la misericordia di Dio nella Chiesa	62

6.5	Annuncio della Parola	63
6.6	Servizio della carità	66
6.7	Liturgia	68
6.8	Un popolo che sente e ascolta l'amore di Dio	69
6.9	Eucarestia culmine dell'amore di Dio	70
6.10	La preghiera eucaristica: dinamica della misericordia di Dio	71
7	I SACRAMENTI COME PORTA DELLA MISERICORDIA DI DIO	74
7.1	Cristo, la Chiesa e i Sacramenti	74
7.2	Sacramento del Battesimo: la simbolica dell'acqua	75
7.3	Lo sviluppo teologico del Sacramento del Battesimo	77
7.4	Un battesimo di misericordia	79
7.5	Il Sacramento del Battesimo, sacramento di unità e di alterità	80
7.6	La Penitenza e la concezione del peccato	81
7.7	Evoluzione storica del Sacramento della penitenza	82
7.8	La crisi del sacramento nell'epoca post-contemporanea	84
7.9	La ricchezza semantica ed esistenziale del Sacramento della penitenza	85
7.10	Il Sacramento dell'Unzione degli infermi	85
7.11	Cristianesimo e infermità	86
7.12	Significato teologico	87
7.13	La misericordia di Dio e il sacramento dell'ordine	89
8	FEDE, SPERANZA E CARITÀ: VIRTÙ GENERATRICI DELLA MISERICORDIA DI DIO	91

8.1	Virtù teologali	91
8.2	Fede Speranza e Carità nell'Antico Testamento e nel Nuovo Testamento	91
8.3	Radice antropologica del credere	95
8.4	Le radici antropologiche della speranza	95
8.5	Radice antropologica dell'amore	96
8.6	L'azione della misericordia di Dio attraverso le strutture antropologiche della fede, della speranza e della carità	97
8.7	Le virtù teologiche come sguardo di della misericordia di Dio sul mondo	98
9	L'ESCHATON E L'INFINITA MISERICORDIA DI DIO	100
9.1	Fondamenti scritturistici	100
9.2	La comprensione dei dati scritturistici	101
9.3	La dimensione corporale e comunitaria nell'<i>eschaton</i>	107
9.4	La giustizia misericordiosa di Dio e la libertà dell'uomo	108
10	LA MISERICORDIA NELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA	112
10.1	Premessa	112
10.2	Origini della Dottrina sociale della Chiesa	112
10.3	La centralità dell'essere umano	114
10.4	Principi della Dottrina sociale della Chiesa	115
10.5	Giustizia e misericordia	117
10.6	La giustizia riparativa	118
	BIBLIOGRAFIA - Abbreviazioni	121