

«*Misericordioso in tutte le sue opere*» (*Sal 145, 17*)

La misericordia, essenza del Dio trinitario

don Ivan Salvadori

In questi ultimi anni si è fatto un gran parlare – e a ragione – della misericordia¹. Lo conferma uno sguardo anche solo sommario alle numerose pubblicazioni che si sono succedute, sia in ambito scientifico che divulgativo². Anche le nostre comunità cristiane, sollecitate soprattutto dal magistero degli ultimi pontefici, hanno dedicato grande attenzione a questo tema, inaugurando prassi per certi versi nuove, ma anche restituendo vigore a quelle ormai consolidate. Ciononostante, permane l'impressione che non sempre si sia trattato della misericordia in termini adeguati, tenendo conto di tutte le sue implicazioni. La stessa prassi pastorale, sempre esposta ai rischi del pelagianesimo e dello gnosticismo, attende ancora che si rimetta definitivamente al centro l'agire del Dio di misericordia.

È così accaduto, ad esempio, che la misericordia sia stata intesa, in alcuni casi, prevalentemente come un gesto di filantropia, come una buona disposizione del soggetto nei confronti dei suoi simili, dimenticando che essa è anzitutto l'essenza del Dio trinitario e il motore di tutta l'opera della redenzione. Altri – e qui si può intravedere una seconda riduzione – l'hanno contrapposta ideologicamente alla virtù della giustizia, come se quest'ultima non potesse più vantare, nel

1 Questo contributo riprende ampiamente quanto è già stato pubblicato tre anni fa nelle colonne de *Il Settimanale della diocesi di Como*: cf I. SALVADORI, «*Pronior ad miserendum*». *La misericordia come essenza del Dio trinitario*», in *Supplemento a Il Settimanale della diocesi di Como* (n. 38 del 17 ottobre 2015).

2 Per un'introduzione generale al tema si vedano: W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo – Chiave della vita cristiana*, 2013²; ID., *La sfida della misericordia*, Magnano 2015; C. SCHÖNBORN, *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della divina misericordia*, Bologna 2011; K. RAHNER, «Premio della misericordia», in ID., *Nuovi Saggi, II., Saggi di spiritualità*, Roma 1968, 329-335; M.F. KOWALSKA, *Diario. La misericordia divina nella mia anima*, Città del Vaticano 2007¹¹; GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica «Dives in misericordia»* (1980); FRANCESCO, *Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia «Misericordiae vultus»* (2015); ID., *Il nome di Dio è misericordia. Una conversazione con Andrea Torielli*, Milano 2016.

cristianesimo, alcun diritto di cittadinanza. Solo raramente, infine, ci si è chiesti se ci siano luoghi nei quali la misericordia *di Dio* – e non anzitutto quella dell’uomo – possa diventare ancora visibile e sperimentabile.

Nella *Summa Theologiae* Tommaso annovera la misericordia tra le perfezioni di Dio. Per mezzo di essa egli rivela la sua onnipotenza³, «libera dal male coloro che si pentono»⁴, abbraccia i peccatori⁵ e innalza gli uomini alla salvezza, benché essi – in seguito al peccato originale – siano privi della grazia⁶. È proprio guardando all’incarnazione del Figlio di Dio che l’autore della *Summa* riconosce come Dio sia più incline a compatire che a punire (*pronior ad miserendum quam ad puniendum*)⁷. In virtù di tale perfezione infinita⁸ – «che è sopra ogni misura, e superiore alla grandezza dei peccati»⁹ –, egli si china graziosamente sull’uomo per renderlo partecipe della sua natura e, mentre scende verso di lui, ne muove anche la volontà¹⁰.

I

Il silenzio dell’oblio UN CONCETTO DIMENTICATO

A fronte di queste considerazioni, dobbiamo però constatare che l’idea di misericordia ha conosciuto, per tutta l’epoca moderna, un imbarazzante oblio, che l’ha portata a prendere progressivamente congedo dalla modernità.

In quest’epoca si addensò, attorno alla misericordia, il sospetto di essere nemica della giustizia, rappresentando così il principale ostacolo alla creazione di un ordine etico valido per tutti. La misericordia – così si iniziò a pensare – avrebbe come esito inevitabile il disimpegno dell’uomo: essa non porterebbe alla trasformazione del mondo, ma a discolpare i carnefici, infliggendo alle vittime una nuova ingiustizia¹¹.

Fu questa la critica maggiore che la modernità – si pensi

3 Cf TOMMASO D’AQUINO, *S. Theol.*, II-II, q. 30, a. 4.

4 TOMMASO D’AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 64, a. 2, *ad secundum*.

5 Cf TOMMASO D’AQUINO, *S. Theol.*, II-II, q. 178, a. 2, *ad primum*: «*oratio in impetrando non innititur merito, sed divinae misericordiae, quae etiam ad malos se extendit*».

6 Cf TOMMASO D’AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 23, a. 7, *ad tertium*.

7 TOMMASO D’AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 1, *arg. 2*.

8 Cf TOMMASO D’AQUINO, *S. Theol.*, II-II, q. 20, a. 2, *ad secundum*.

9 TOMMASO D’AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 84, a. 10, *arg. 2*.

10 Cf TOMMASO D’AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 86, *ad tertium*.

11 Cf W. KASPER, *Misericordia*, 114.165.

soprattutto ai filosofi di ispirazione marxista – avanzò contro l'idea di misericordia. D'altro canto, la svalutazione della misericordia trovò validi alleati anche in quei sistemi economici che, esaltando il profitto individuale, videro nella competizione l'imperativo fondamentale dello sviluppo economico.

È nota, per questo periodo, l'ostinazione con la quale Nietzsche si scagliò contro la virtù della misericordia. Per l'autore de *L'Anticristo*, la misericordia sarebbe espressione di debolezza, una pericolosa disposizione nemica della vita, indegna dell'uomo forte¹². Così si legge, ad esempio, nelle pagine iniziali de *L'Anticristo*: «Il cristianesimo è chiamato la religione della *compassione*. La compassione [...] agisce in senso depressivo. Si perde forza quando si ha compassione [...]. Nulla è più malsano, in mezzo alla nostra malsana umanità, della compassione cristiana»¹³. In effetti, la critica di Nietzsche – rappresentativa di buona parte della modernità – poneva all'idea di misericordia una domanda sulla quale dovremo tornare: non corre sempre un po' il rischio, la misericordia, di umiliare, di trattare gli altri dall'alto in basso?

Proprio queste osservazioni contribuirono a gettare il sospetto sulla misericordia in generale e su quella cristiana in particolare. Tuttavia – ed è ciò che più conforta – la fiducia dei semplici nella misericordia di Dio non venne mai meno. Sono stati soprattutto l'ascetica e la mistica a tenere viva, nel cuore di molti cristiani, una naturale confidenza nella misericordia di Dio. Nel *Compendio di Teologia Ascetica e Mistica*¹⁴ del Tanqueray, ad esempio, tale confidenza emerge trattando della purificazione dell'anima, che – frutto di vera umiltà – si attua per mezzo della preghiera. La fede, annotava il nostro autore, «ci insegna che Dio è *misericordia*, e che quindi si piega con tanto maggior amore verso di noi quanto più noi riconosciamo le nostre miserie; perché la miseria chiama la misericordia»¹⁵.

Sulla stessa linea si erano però già collocate anche quelle correnti spirituali che facevano della devozione al Sacro Cuore – affiorata almeno a partire dal XVII secolo – una interessante reazione contro le tendenze gianseniste allora dominanti e contro un'immagine di Dio eccessivamente metafisica.

Non è da sottovalutare, infine, l'influsso che santa Faustina Kowalska ebbe sulla ricentatura cristologica e teologica del nostro tema. Nei suoi appunti questa suora semplice «si era spinta al di là della teologia scolare neoscolastica e della sua dottrina in larga

12 Cf F. NIETZSCHE, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano 2002¹⁸

13 F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, 8-9.

14 Cf A. TANQUEREY, *Compendio di Teologia Ascetica e Mistica*, Vicenza 1954⁸

15 A. TANQUEREY, *Compendio di Teologia*, n. 652, 411.

misura puramente metafisica e astratta [...] e aveva indicato [...] nella misericordia di Dio la più grande e somma delle proprietà divine [...], l'aveva esaltata come la perfezione divina pura e semplice»¹⁶. È nota l'influenza che queste considerazioni – nate, non principalmente dalla speculazione, ma dall'esperienza – ebbero sul pontificato di Giovanni Paolo II: egli, non solo dedicò alla misericordia divina la sua seconda enciclica¹⁷, ma volle che la II domenica di Pasqua venisse chiamata “della divina misericordia”. Egli interpretò così il mistero pasquale come mistero della divina misericordia. Con ciò non intese, naturalmente, aggiungere nulla alla Pasqua di Cristo, se non la gratitudine della creatura per il dono ricevuto.

Alla riscoperta della misericordia contribuirono, infine, non solo la spiritualità e la mistica, ma anche la storia con i suoi drammi e le sue catastrofi. Le vicende del Novecento, dominate dalle contrapposte ideologie del marxismo e del nazismo, hanno portato, a distanza di anni, ad una rivalutazione della misericordia anche in chiave sociale. Il Novecento ha messo sotto gli occhi di tutti che un mondo senza misericordia cade inevitabilmente nel cinismo e nella violenza dell'uno contro l'altro. La misericordia iniziò così ad essere rivalutata e considerata, non più come emblema di debolezza – analogamente a quanto sospettava Nietzsche – ma come garanzia della convivenza umana.

Anche per queste ragioni storiche e sociali vale la pena riprendere, dalla tradizione biblica, l'idea di misericordia per restituirle, finalmente, il peso teologico che le compete. Sarebbe disonesto affermare che l'idea di misericordia sia patrimonio esclusivo del cristianesimo o, più genericamente, della religione. La tragedia classica, ad esempio, mirava a che lo spettatore, provando compassione per l'eroe della scena e immedesimandosi in lui, sperimentasse qualcosa del proprio destino e approdasse così alla purificazione interiore¹⁸. La tradizione biblica, come ora avremo modo di vedere, va però ben oltre.

II

Il recupero della memoria L'ATTESTAZIONE DELLA SCRITTURA

Tutte le Scritture – tanto dell'Antico che del Nuovo Testamento – parlano dell'amore di predilezione che Dio nutre per il suo popolo e, più in generale, per tutti gli uomini.

16 W. KASPER, *Misericordia*, 17.

17 Cf GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica «Dives in misericordia»* (1980).

18 Cf ARISTOTELE, *Poetica* 1449b, in D. PESCE, ed., Milano 1995, 67.

a. L'Antico Testamento

Benché nelle prime pagine della Bibbia non si trovi ancora il termine «misericordia», la realtà che esso sottende è però già ampiamente presente¹⁹. L'orientamento più profondo, tipico e originale della Bibbia, è indubbiamente il fatto che Dio incontra l'uomo nella storia e – attraverso il suo agire – entra in dialogo con lui come un Dio personale.

Per il mondo greco in generale l'eterno non può immergersi nel tempo, l'impassibile non può diventare passibile. Si comprende così perché Platone poteva scrivere che «un dio non si mescola all'uomo»²⁰ e, sempre a proposito degli dèi, che essi «nessuna cura hanno delle cose umane»²¹. Non così il Dio della Bibbia. Jahvé è un Dio che ama l'uomo e manifesta la sua trascendenza prendendosi cura di lui: parla, agisce, interviene e redime. La stessa rivelazione del nome divino – «Io sono colui che sono» (Es 3,14) –, benché non faccia ancora appello al termine misericordia, ne anticipa tuttavia il contenuto, in quanto veicola anzitutto l'idea della prossimità di Dio all'uomo. Quest'idea rivoluzionaria si prolunga nel fatto che Dio non si lega a *un luogo* – come, ad esempio, a un santuario –, ma *agli uomini* e alla loro storia.

L'idea della misericordia diventa invece esplicita nella seconda rivelazione del nome. A Mosè, che vorrebbe conoscere il volto di Dio, Jahvé risponde con queste parole: «Farò passare davanti a te tutta la mia bontà e proclamerò il mio nome [...]. A chi vorrò far grazia farò grazia e di chi vorrò aver misericordia avrò misericordia» (Es 33,19). Si arriverà a una terza rivelazione del nome: Jahvé è un «Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà» (Es 34,6).

È significativo osservare che – sul piano stesso del linguaggio²² – la compassione e la misericordia di Dio siano dette facendo riferimento a una terminologia articolata e complessa che non chiude Dio all'interno di una definizione, ma ne ripropone sempre e di nuovo l'inafferrabilità. Tra gli altri, spiccano soprattutto due termini, che l'esegesi ci ha ormai abituato a riconoscere e individuare.

Il primo, *rah^amîm*, è un plurale che indica anzitutto le viscere e, in senso derivato, la sede dei sentimenti. Fa riferimento prevalente al

19 Fu soprattutto la rilettura teologica dell'esodo e dell'alleanza ad indicare, tra gli attributi di Dio, quello della misericordia (cf P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma 2011, 169-171).

20 PLATONE, *Simposio*, 203a, in G. REALE, ed., *Platone. Tutti gli scritti*, Milano 2000, 511.

21 PLATONE, *La Repubblica*, II, 377, in F. ADORNO, ed., I, Milano 1981, 52.

22 Cf I. BROER, «Barmherzigkeit, I., Biblisch», in *LThK3*, II, 13-15.

grembo materno e al sentimento viscerale che una madre prova per il proprio figlio. Il soggetto di tale misericordia è sempre Dio (cf Is 55,7; 63,15; Ger 31,20; Os 14,4; Sal 69,17), mentre per la relazione inversa – quella dell'uomo nei confronti di Dio – tale lessico non ricorre mai²³.

C'è però anche un secondo termine, *hesed* – utilizzato sia in ambito profano che in relazione a Dio –, che indica, fra le altre cose, la benevolenza dell'uomo verso il proprio simile o il proprio sottoposto e la fedeltà a questo atteggiamento, fino al limite dell'indulgenza e della misericordia. È insito in questo termine l'elemento di una disposizione favorevole della volontà. Per Jahvé mostrare *hesed* nei confronti di Israele significa stringere gratuitamente con lui un rapporto di alleanza e restarvi fedele fino al punto estremo di far violenza contro se stesso per perdonare il peccato. Esso indica dunque, in ultima analisi, un dono che va al di là di qualsiasi reciproco rapporto di fedeltà.

In breve: la santità di Dio, il suo essere totalmente diverso dall'uomo, non si manifesta nell'ira o nel dominio, ma nella misericordia. La sua trascendenza non si afferma nella presa di distanza dall'uomo, ma in una familiarità che sorprende e commuove. Per questo la Bibbia parla diffusamente del cuore di Dio che ascolta il grido dell'uomo, si commuove per lui e si rivolta addirittura contro se stesso (cf Os 11,8). Alla catastrofe del peccato (cf Gn 3,5) – con il conseguente sovvertimento dell'ordine del bene e del male – Dio risponde con la logica dell'affezione e dell'accudimento, ponendo sempre nuovi inizi per una storia di segno opposto. La sua compassione è il modo proprio in cui egli si contrappone al male, cercando di impedire, in modi sempre nuovi, che esso abbia il sopravvento.

b. Il Nuovo Testamento

È però soprattutto il Nuovo Testamento a rivelare la misericordia come la maggiore perfezione di Dio. Qui la novità consiste nel trasferire all'umanità di Gesù – perfino alla carne sfigurata del crocifisso – i tratti della misericordia divina²⁴. Certo, anche per il Nuovo Testamento la fonte della misericordia rimane pur sempre Dio, ma ora anche Gesù porta nelle sue parole, nel suo agire e nella sua persona i tratti di pietà e di compassione che l'Antico Testamento attribuiva a Jahvé. Del resto, non sarebbe difficile mostrare come Gesù abbia interpretato la propria missione come l'attualizzazione, tra gli uomini, della misericordia del Padre.

23 Cf I. BROER, «Barmherzigkeit, I., Biblisch», in LThK3, II, 14.

24 Cf D. CERBELAUD, «Misericordia», in J.Y. LACOSTE, ed. (it. P. CODA), *Dizionario critico di teologia*, Roma 2005, 852.

Spetta soprattutto alle parabole mettere a tema, se così si può dire, i tratti inequivocabili della misericordia divina. Quella del Padre misericordioso (cf Lc 15,11-32), ad esempio, insiste sul fatto che la misericordia oltrepassa ogni diritto e ogni attesa. Il figlio prodigo aveva ricevuto e poi perduto i suoi diritti di figlio; nondimeno, Dio non richiede restituzione, non infligge nessuna punizione, ma lo aspetta sulla soglia di casa, gli corre incontro e lo abbraccia. Tale misericordia non annulla la giustizia – al figlio maggiore nulla è tolto –, tuttavia sorpassa ogni ragionevole misura del diritto.

Tale misericordia è illustrata ancor meglio dalla parabola del buon samaritano (cf Lc 10,30-37), un semipagano che, pur non avendo obbligo alcuno, vede un uomo incappato nei briganti, ne prova compassione, interrompe i suoi affari e si prende cura di lui, pagando in anticipo (cf Lc 10,30-35). È nota l'interpretazione che ne hanno dato i padri della Chiesa. Essi hanno visto, nel samaritano, l'immagine di Cristo che, attraverso il giumento della sua umanità, si è messo in viaggio per raggiungere l'uomo depredato, in seguito al peccato, dell'abito della grazia soprannaturale.

La tradizione cristiana – a partire da quella sedimentata nella Scrittura – non ha dunque mai mancato di indicare la misericordia di Dio come la sua perfezione originaria e, per derivazione, come il motore di tutta l'opera della redenzione. Anzi, a voler essere rigorosi, fu proprio dalla contemplazione dell'opera della redenzione che si giunse a individuare, nella misericordia divina, il cuore stesso di Dio.

Il discorso sulla misericordia non è dunque completo se non si precisa che il soggetto della condiscendenza amorosa non è solo Dio – il Padre – ma anche il Cristo. La misericordia del Padre per le sue creature si identifica con l'amore di Cristo stesso. Altrettanto singolare suona il detto neotestamentario secondo cui l'amore di Dio «è stato riversato nei nostri cuori» (Rm 5,5) attraverso l'opera dello Spirito. In sintesi: un'attenta lettura del Nuovo Testamento induce ad attribuire la misericordia, non solo al Padre, ma al Dio uno. Dunque, in ultima analisi, alla Trinità. È la misericordia – perfezione ultima di Dio – il motore di tutta l'opera della redenzione, che trova il suo culmine nella Pasqua del Figlio.

A ben guardare, il Nuovo Testamento compie dunque – in maniera sottile – un'operazione ambiziosa. Qualificando Dio come amore (cf 1Gv 4,8.16), pone la misericordia come la manifestazione esterna di tale amore²⁵, al quale l'uomo può corrispondere adeguatamente solo con la confidenza. Il fatto che Dio, in ragione

25 L. SARTORI – A. PERATONER, «Misericordia», in *Enciclopedia filosofica*, VIII, V. MELCHIORRE, ed., Milano 2006, 7466.

della sua misericordia, si abbassa fino a diventare egli stesso uomo, sopravanza infinitamente ogni idea di misericordia che la cultura umana aveva potuto elaborare. Il Dio di misericordia lascia perdere se stesso, si china sull'uomo, si identifica con colui che ha creato a sua immagine, così che il suo perdersi diventa il rischio più alto della sua libertà. E nel fare questo – ricorderebbe Anselmo – manifesta che la sua misericordia non corrisponde alle nostre azioni, ma a se stesso e alla sua bontà²⁶.

III

Nessuna grazia a buon mercato! IL «CARO PREZZO» DELLA LIBERTÀ

Se la misericordia si configura come l'attuazione massima della giustizia, come una risposta che proviene dalla generosità di un amore oltre misura, nondimeno è tutt'altro che una grazia a buon mercato, come si sarebbe erroneamente tentati di credere. Se essa fosse solo un gesto di liberale generosità finirebbe, alla lunga, con il non prendere sul serio l'uomo e il suo operato, discolpando i carnefici e infliggendo una nuova ingiustizia alle vittime²⁷. La lezione di Agostino, che collega la misericordia all'esigenza della conversione, conserva il suo valore: «Colui che ci ha creati senza di noi, non vuole redimerci senza di noi»²⁸.

La finalità dell'opera di Dio – incluso il perdono – non è mai la giustificazione del peccato; essa ha invece sempre di mira la conversione del peccatore e il dono di un cuore nuovo. Alla peccatrice – alla quale risparmia l'imbarazzo dello sguardo mettendosi a scrivere per terra – Gesù non si limita a dire «i tuoi peccati sono perdonati», ma aggiunge: «va' e d'ora in poi non peccare più» (Gv 8,11). Egli dimostra così di prendere sul serio l'uomo e di rispettarne la libertà.

La congiunzione tra giustizia (o verità) e misericordia risulta, da questo punto di vista, necessaria. È stata soprattutto la tradizione tomista a mettere in luce il nesso infrangibile tra giustizia e misericordia. E ciò sotto una duplice prospettiva, in quanto la giustizia senza misericordia è una forma di crudeltà e la misericordia senza giustizia è madre di dissoluzione²⁹.

La misericordia di Dio non annulla, dunque, la giustizia, non la rende superflua. Chi fa della misericordia di Dio un pretesto per

26 Cf ANSELMO, *Proslogion*, 8-12, in L. POZZI, ed., 101-117.

27 Cf W. KASPER, *Misericordia*, 114.165.

28 AGOSTINO, *Sermo*169, in OOSA 31, Roma 1990.

29 TOMMASO D'AQUINO, *In Matth*, 5, 7, 74: «*iustitia sine misericordia crudelitas est*»; «*misericordia sine iustitia mater est dissolutionis*».

continuare a vivere nel peccato – ostinandosi a ripetere a se stesso: «tanto Dio perdonerà» – non ha ancora conosciuto Dio; e non ha ancora capito che la misericordia non è un perdono a buon mercato, ma è anche una parola dura ed esigente, che risuona nel cuore – talvolta – perfino come un rimprovero, un rimprovero dell'«Amore». Per questo chi non si abitua a riconoscere le proprie responsabilità e a farsene carico non si è ancora lasciato bagnare dall'acqua della misericordia³⁰.

Del resto, è un fatto veramente unico, nella storia delle religioni, che le Sacre Scritture siano così severe verso la stessa comunità religiosa a cui sono destinate. Basterebbe pensare alle accuse che i libri profetici contengono contro il popolo eletto! Ogni fallimento viene chiamato per nome, gli errori vengono messi a nudo³¹. Si può quindi dire – e ciò in forma irrefutabile – che la misericordia è una grazia che ha di mira la conversione; non contraddice la giustizia, ma se ne pone al servizio.

Con le sue parole e con le sue azioni Gesù ci ha rivelato che la misericordia «è» e «sarà sempre» una forma più alta di giustizia. Non però nel senso che, sorpassandola, la rende inutile, lasciandola dietro di sé; ma nel senso più profondo che spinge la giustizia verso una misura più pura e più esigente. Non c'è pagina di Vangelo nella quale non si dica che la Misericordia non si stanca mai di cercare l'uomo. Ma non possiamo nemmeno dimenticare che la Misericordia implora da noi, con altrettanta ostinazione, la conversione, il cambiamento di vita, l'onestà di riconoscere che, anche dopo il perdono, le conseguenze del peccato rimangono e che dai nostri errori si originano spesso, per gli altri, sofferenze indicibili.

Dio, dunque, non è indifferente alle nostre scelte. E poiché il bene e il male dinnanzi a lui non hanno lo stesso valore, egli ci attrae nella Verità. Ci viene incontro, ci perdona, ma ci chiede anche di lasciarci purificare dall'acqua della sua misericordia. Se ci guardiamo intorno, se vogliamo essere onesti con noi stessi, ci scopriamo creature fragili come tutti, rivestiti – come ogni uomo – di fragilità e di debolezza. Avvertiamo, con sgomento, che il peccato si è insinuato anche nella Chiesa, che il cambiamento d'epoca nel quale viviamo rischia di portare al collasso il senso di umanità³². Eppure, proprio qui la Misericordia ci ricorda che tutto è possibile a Dio, che essa stessa è, nella sua essenza, l'«impossibile possibilità». Essa «apre il cuore alla speranza di essere amati per sempre nonostante il limite del nostro peccato»³³.

30 Cf FRANCESCO, *Il nome di Dio è misericordia*, 9.

31 Cf C. SCHÖNBORN, *Abbiamo ottenuto misericordia*, 39.

32 Cf J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, Siena 2003, 147.

33 FRANCESCO, «*Misericordiae Vultus*», 2

IV
Una prima sintesi
AFFINAMENTO DEL CONCETTO

Se in un senso più immediato la misericordia indica anzitutto «una compassione del nostro cuore per la miseria altrui»³⁴, da queste osservazioni si intuisce subito che il suo orizzonte semantico è molto più ampio. Essa non interroga primariamente la sfera dei rapporti tra l'uomo e i suoi simili, ma designa anzitutto l'essenza di Dio.

Incontrare Gesù Cristo – come abbiamo detto – significa incontrare la manifestazione e l'attuazione “mondana” della misericordia di Dio. «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv14,9), diceva Gesù a Filippo.

La misericordia – è ciò che più mi preme ribadire – è «il riflesso della gloria di Dio in questo mondo»³⁵, il lato visibile ed esterno della sua essenza, che è amore³⁶. Non può dunque essere, come è avvenuto per lungo tempo nei manuali di dogmatica, che essa sia presentata unicamente come una delle proprietà di Dio. Ciò poteva ancora accadere quando di Dio si parlava ancora in chiave prevalentemente filosofica. La misericordia – nel senso che abbiamo indicato – costituisce invece il centro attorno al quale dovrebbero essere organizzate tutte le proprietà di Dio. Del resto, poiché l'essenza di Dio è assolutamente semplice, i nomi e le proprietà di Dio di cui si parla nella Scrittura coincidono ultimamente con la sua essenza³⁷.

Misericordia è dunque, in ultima analisi, l'altro nome del nostro Dio. Dio è amore in sé (1Gv 4,8.16), cioè eterna comunicazione di se stesso all'interno di sé; ma anche misericordia, in quanto si piega sulla creatura per compartecipare di sé e per riattirla a sé.

Il messaggio della misericordia di Dio si può ultimamente ridurre a questo aspetto centrale: Dio si prende cura di noi, perfino della nostra povertà abissale, ci raggiunge e ci solleva, ma per renderci partecipi di sé che, dall'eternità, è comunione e diversità dell'identico.

«Tu vedi la Trinità – scriveva Agostino – se vedi la carità»³⁸. Un discorso analogo vale per la misericordia. Nell'agire di misericordia del nostro Dio ci è dato comprendere qualcosa del suo mistero trinitario.

34 AGOSTINO, *La città di Dio*, IX, 5, in OOSA V/1, Roma 1978, 632.

35 W. KASPER, *Misericordia*, 320.

36 Cf W. KASPER, *Misericordia*, 136.

37 Cf W. KASPER, *Misericordia*, 137.

38 AGOSTINO, *De Trinitate*, VIII, 8, 12, in OOSA IV, Roma 20032, 353.

V

La misericordia... nell'oggi

LA DIMENSIONE SACRAMENTALE DELLA MISERICORDIA

Con questo siamo già entrati in un ulteriore aspetto della misericordia. Non possiamo dimenticare che essa, in quanto perfezione di Dio, ha anche una dimensione attuale, che sarebbe forse meglio definire sacramentale. Se a prima vista la parola misericordia sembra alludere a un atteggiamento emozionale, la rivelazione biblica mostra che essa è piuttosto un atteggiamento attivo, un moto che, a partire dal cuore della Trinità, si tramuta in azione, perfino in dramma, se necessario. È soprattutto nell'incarnazione del Verbo – che porta a compimento l'opera della redenzione – che trovano un senso eccedente le parole del *Salmo* 145: «Egli è misericordioso in tutte le sue opere» (Sal 145,17).

Un aspetto centrale della missione di Gesù è legato al fatto che egli, non solo si è percepito come il rivelatore dell'amore perdonante di Dio, ma come colui nel quale questa benevolenza si attua. Le parabole alle quali ci siamo richiamati non prospettano solo un modo dell'agire divino, ma «identificano la stessa missione ed opera di Gesù con l'amore misericordioso del Padre»³⁹.

Stando all'attestazione dell'evangelista Matteo, l'istituzione dell'Eucaristia si concluse con il canto del “Grande *hallel*” (Sal 136), l'inno che accompagnava le feste liturgiche più importanti e con il quale l'intera storia della salvezza veniva osservata – per così dire – a partire dall'indefettibilità della misericordia di Dio. Ora, proviamo a riflettere. Se Gesù poneva l'Eucaristia nell'orizzonte della misericordia divina, era perché consapevole che tale misericordia interessava non solo il passato, ma si proponeva – anche per il futuro – attraverso la celebrazione di un gesto memoriale. Come la misericordia aveva raggiunto Israele in una forma storica e sperimentabile, così voleva continuare a chinarsi sugli uomini, anche per il futuro, in una forma storica e sperimentabile.

Occorre forse riscoprire l'Eucaristia, non solo come il sacramento della presenza ma, dentro questo aspetto, come il sacramento della compassione e della misericordia di Dio, per mezzo del quale la Trinità stessa continua a chinarsi sull'uomo per attirarlo a sé. Del resto, va da sé, come abbiamo più volte richiamato, che la misericordia non si identifica genericamente con il perdono, ma indica, piuttosto,

39 W. PANNENBERG, *Teologia Sistemica*, I, Brescia 1990, 475.

l'amore di Dio in quanto, uscendo da sé e chinandosi sulla creatura, mira a guadagnarla a sé. In questo senso sarebbe utile che la teologia sottolineasse meglio la correlazione che esiste tra il quarto sacramento – quello della Riconciliazione – e il sacramento dell'altare.

In ogni caso – e questo chiama in causa soprattutto i pastori –, il compito fondamentale della Chiesa si profila come quello di accostare gli uomini alle sorgenti della misericordia, alle sorgenti dei sacramenti, presso le quali il vero protagonismo non è dell'uomo, ma della grazia. La misericordia deve di nuovo occupare il centro della vita della Chiesa, come fu il centro dell'agire di Cristo, il centro di tutto l'agire della Trinità.

VI

La misericordia che muove la volontà AGIRE SECONDO MISERICORDIA

Da ultimo, non possiamo dimenticare che la misericordia di Dio è per noi anche un'esortazione a fare altrettanto. «Siate misericordiosi, com'è misericordioso il Padre vostro» (Lc 6,36), dice Gesù. E ancora: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (Mt 5,7). Il cristiano è tanto più obbligato ad usar misericordia, quanto più incomparabilmente è stato perdonato a lui stesso (cf Mt 18,23-35).

L'etica cristiana, che ha esemplificato la prassi della misericordia nelle opere di misericordia spirituale e corporale⁴⁰, ha implicitamente indicato, nella misericordia, il criterio ermeneutico di tutto l'*éthos* cristiano, la legge suprema dell'agire nel mondo. Questa antica virtù riceve oggi un nuovo significato, in quanto indica alla Chiesa una direzione da seguire⁴¹.

Resta un'ultima obiezione sulla quale dobbiamo tornare. Non è forse vero che la misericordia che noi usiamo verso gli altri ci pone, per così dire, in una posizione di superiorità rispetto a coloro ai quali usiamo misericordia, rivelandosi così, come sospettava Nietzsche, una raffinata forma di egoismo? Non avrebbero dunque ultimamente ragione proprio gli stoici, quando annoverano la misericordia tra i vizi? A queste e simili obiezioni potremmo rispondere con le parole di Karl Rahner: «Quando il misericordioso guarda colui che aiuta, scopre in lui la propria povertà e necessità, è con lui fraternamente là dove

40 Cf I. NOÏE, «Miséricorde (Oeuvre de)», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, X, Paris 1980, 1328-1349.

41 Cf H. SCHLÖGEL, «Alte Tugend – neuer Sinn: Barmherzigkeit», in *Münchener Theologische Zeitschrift* 45 (1994), 521-532.

tutti i poveri e gli indigenti ricevono insieme la stessa pienezza e così riceve dal fratello più di quel che dona: la visione aperta del proprio vuoto»⁴². Per questo «si può essere misericordiosi senza divenire terribili solo quando si sa di essere noi stessi amati con misericordia, ci si accetta come tali e si dà ricevendo l'amore stesso»⁴³. Solo questo atteggiamento ci rende umili e fa sì che non diventiamo fieri della “nostra” misericordia.

VII

Una conclusione che non chiude RIPARTIRE DALLA MISERICORDIA

Ciò che abbiamo messo in luce a proposito della misericordia appare decisivo. Tale concetto, che è quello fondamentale di tutto il Vangelo, non ha una mera valenza antropologica – misericordia come chiave di lettura dell'*éthos* umano –, ma vanta anzitutto un chiaro significato teologico. Essa designa, in primo luogo, l'essenza del Dio trinitario⁴⁴. Solo la misericordia può porre un argine al male. A quello di cui leggiamo nella cronaca, ma anche a quello che – più sottilmente – tenta di insinuarsi all'interno della Chiesa e si alimenta, spesso, di pregiudizi e di sospetti, impedendoci di “lavarci i piedi” gli uni gli altri. Forse aveva ragione Rahner quando scriveva che «quando si vuol dire qualcosa dal punto di vista teologico a lode della misericordia, si cade in un profondo imbarazzo»⁴⁵. Proprio l'esporsi a tale imbarazzo è, tuttavia, la sfida più alta che ci attende.

42 K. RAHNER, «Premio della misericordia», 332.

43 K. RAHNER, «Premio della misericordia», 331.

44 Cf FRANCESCO, *Misericordiae vultus*, 2.

45 K. RAHNER, «Premio della misericordia», 329.