

*Antonello Siracusa*

## LA MISERICORDIA COME ESPERIENZA DELLA VERITÀ

SOMMARIO: I. LA QUESTIONE DEL RAPPORTO TRA MISERICORDIA E VERITÀ – II. MISERICORDIA E VERITÀ: DAL CONCETTO ALL'ESPERIENZA: 1. *La misericordia*; 2. *La verità cristiana*; 3. *Verità cristiana e misericordia* – III. LA VERITÀ DELLA SALVEZZA NELLA FORMA DELLA MISERICORDIA: 1. *La salvezza nella misericordia*; 2. *Una salvezza senza misericordia: perfezionismo e massimalismo*; 3. *Misericordia: una salvezza possibile nell'imperfezione*

### I. LA QUESTIONE DEL RAPPORTO TRA MISERICORDIA E VERITÀ

È vero che la misericordia non esclude la giustizia e la verità, ma anzitutto dobbiamo dire che la misericordia è la pienezza della giustizia e la manifestazione più luminosa della verità di Dio (AL 311).

Dall'inizio del suo pontificato Francesco si è impegnato a generare un processo di rinnovamento ecclesiale; da subito ha scelto la *misericordia* come fulcro di questo processo. Puntare sulla misericordia significa, nella linea del Concilio Vaticano II, convertirsi all'essenziale della fede cristiana per servire in modo significativo gli uomini di questo tempo. Non si tratta quindi di mero pragmatismo pastorale, né tantomeno di una strumentale strategia di comunicazione: gli interventi di Francesco promuovono prima di tutto un cambiamento radicale del pensiero (*metànoia*), che è ciò che interpreta la realtà e guida l'azione, cercando di conformarlo alla misericordia.

Proporre la misericordia come forma del pensare cristiano porta inevitabilmente alla questione del rapporto tra misericordia e verità. Tuttavia questo rapporto non è stato tematizzato nel dibattito ecclesiale finché non è emerso in relazione ad un ambito specifico, quello delle situazioni «cossidette irregolari» nella vita affettiva e sessuale. Queste situazioni, che pur essendo specifiche mettono in gioco un complesso intreccio di dimensioni della vita cristiana (teologia morale, sacramenti, diritto canonico,

pastorale), sono state approfondite e discusse nel lungo percorso dei due Sinodi dei Vescovi sulla famiglia<sup>1</sup>.

È in questo dibattito sinodale che, ad alcune proposte di cambiamento della disciplina ecclesiale in nome della misericordia, sono state opposte obiezioni in nome della verità<sup>2</sup>. Questo è avvenuto in due sensi: a) nel senso che la verità pone un limite alla misericordia, cioè che la misericordia si deve fermare quando rischia di contraddire la verità; b) nel senso che la vera misericordia consiste nell'affermare e difendere la verità, perché solo facendo conoscere la verità senza sconti si offre all'uomo la possibilità di salvarsi, altrimenti, con una «falsa misericordia» che permette qualcosa di diverso dalla verità, si espone l'uomo al rischio di perdersi<sup>3</sup>.

Il binomio misericordia-verità, quindi, sembra doversi articolare in due modi possibili: o come conflitto, e in questo caso occorre decidere a quale dei due termini dare priorità; o come profonda convergenza, identità, e in questo caso occorre capire qual è la chiave interpretativa (cristiana) che permette di dissolvere i contrasti solo apparenti tra i due termini.

## II. MISERICORDIA E VERITÀ: DAL CONCETTO ALL'ESPERIENZA

### 1. *La misericordia*

Per la fede cristiana, criterio della misericordia della Chiesa e degli uomini non può che essere la *misericordia di Dio*. La parola «misericordia»

<sup>1</sup> Dall'8 ottobre 2013, data di annuncio dei due Sinodi, all'8 aprile 2016, data di pubblicazione dell'esortazione apostolica *Amoris Laetitia*.

<sup>2</sup> In questo senso un riferimento esemplare, che compendia tesi sostenute dagli autori anche in vari articoli e interviste, è: R. DODARO (ed.), *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella Chiesa cattolica*, Cantagalli, Siena 2014. Il testo, pubblicato poco prima del Sinodo straordinario del 2014, raccoglie i contributi di quattro studiosi e di cinque cardinali (W. Brandmüller, R.L. Burke, C. Caffarra, V. De Paolis e G.L. Müller) che argomentano contro le ipotesi avanzate da W. Kasper nel Concistoro straordinario del 20-21 febbraio 2014. Il titolo della pubblicazione, che ne esprime il senso generale, mostra come l'opposizione alle applicazioni «misericordiose» proposte da Kasper sia motivata con l'esigenza di essere fedeli alla verità. Significativamente il riferimento magisteriale più invocato dagli autori è l'enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II.

<sup>3</sup> Il momento in cui questa prospettiva è sembrata affermarsi con più forza è stata la *Relatio Synodi* del 2014: «Consapevoli che la misericordia più grande è dire la verità con amore, andiamo al di là della compassione» (SINODO DEI VESCOVI, III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA, *Relatio Synodi*, 28).

indica qualcosa di più di una qualità che caratterizza Dio: indica il dispiegarsi di un'esperienza e di un agire che hanno Dio per protagonista. Per questo quando ci si occupa del concetto di misericordia, per comprendere quali aspetti vi sono inclusi e che cosa possiamo chiamare correttamente «misericordia», bisogna tenere conto che: 1) si tratta di una nozione dinamica, che non descrive la condizione stabile di un'essenza, ma si riferisce ad azioni, a relazioni vissute, a processi storici; 2) la misericordia è reale solo in atto, quando è praticata e ricevuta, la si conosce davvero non quando se ne sente parlare ma solo vivendone l'esperienza.

Tentiamo una descrizione sintetica dell'evento della misericordia di Dio. Possiamo dire con Francesco: «Misericordia: è la parola che rivela il mistero della SS. Trinità»<sup>4</sup>; l'origine della misericordia, infatti, è che «Dio è amore» (1 Gv 4,8.16). È amore in se stesso, perché è comunicazione e dono di sé nelle relazioni tra le persone della Trinità; questo è garanzia della libertà e gratuità del suo amore per noi: non ci ama perché deve realizzarsi, ma amandoci dona a noi quello che lui è<sup>5</sup>. Tutto ciò che il Dio trinitario fa per gli uomini è *amore gratuito*: Dio guarda gli uomini con amore, vuole l'esistenza di ciascuno di loro, vuole la loro felicità; «desidera il nostro bene e vuole vederci felici, colmi di gioia e sereni»<sup>6</sup>. La storia della salvezza ci mostra che questo amore è gratuito (*grazia*), perché è un dono che non dipende dai nostri meriti e che non mira ad ottenere qualcosa in cambio. La misericordia non è altra cosa da questo amore, ma è la forma con cui questo amore si manifesta di fronte al male che colpisce gli uomini amati. I concetti di *amore* e *misericordia*, nell'agire economico della Trinità, non sono totalmente coincidenti: l'amore è più originario; tuttavia, nella nostra condizione segnata dal male, noi conosciamo l'amore di Dio per noi in modo privilegiato nella misericordia; in essa conosciamo la fedeltà di questo amore, che non viene meno neanche quando, nel male che chiamiamo peccato, l'uomo tradisce e rifiuta Dio; e ne conosciamo la potenza, perché sperimentiamo la sua capacità di liberarci dal male.

Possiamo dire, pertanto, che con il suo amore gratuito, e quindi con la misericordia, «l'essenza trinitaria di Dio [...] diventa concretamente realtà

<sup>4</sup> MV 2: AAS 107 (2015) 400.

<sup>5</sup> Cf W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013, 140-146.

<sup>6</sup> MV 9: AAS 107 (2015) 406.

per noi e in noi»<sup>7</sup>. Perciò nella misericordia noi conosciamo che Dio è amore; e nell'amore che riceviamo e che ci salva dal male noi non siamo solo oggetto di un'azione di Dio, ma entriamo in relazione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Illuminato il rapporto tra Dio trinitario e misericordia, possiamo descrivere in sintesi i passaggi in cui si articola la dinamica della misericordia divina. In primo luogo la misericordia di Dio connota il modo in cui Dio conosce, cioè percepisce e giudica, la miseria degli uomini: guardando gli uomini con amore, Dio vede la condizione di miseria che li opprime; il suo sguardo ha la tonalità affettiva della compassione, che suscita la reazione appassionata di Dio contro il male che ferisce l'uomo<sup>8</sup>. Si tratta quindi di un conoscere esperienziale, vissuto intimamente, secondo il senso biblico del verbo. Il secondo passaggio fondamentale riguarda l'agire di Dio che scaturisce dal suo stesso conoscere misericordioso. La misericordia non è solo compassione, ma si manifesta nel suo aspetto vero e proprio nell'azione<sup>9</sup>: si traduce in azione concreta che soccorre l'uomo, lo libera dal male, lo trae fuori dalla condizione di miseria ristabilendolo nella sua piena dignità. L'azione di Dio è efficace, consegue la salvezza dell'uomo<sup>10</sup>; ciò che vince sul male è il dono di se stesso che Dio fa all'uomo<sup>11</sup>, la relazione che viene rinnovata e dà frutto; così l'azione della misericordia

<sup>7</sup> W. KASPER, *Misericordia*, 144.

<sup>8</sup> Cf Es 2,25; 3,7.

<sup>9</sup> Cf DM 6: EV 7,897. Così anche K. Barth: «La sua misericordia non è un semplice sentimento, ma un'azione piena di potere» (K. BARTH, *Dogmatique*, Tome 7, Labor et Fides, Genève 1957, 120).

<sup>10</sup> La vittoria contro il male è ciò che più di tutto rivela l'onnipotenza di Dio; sia *Evangelii Gaudium* sia *Misericordiae Vultus* riprendono le parole di Tommaso: «È proprio di Dio usare misericordia e specialmente in questo si manifesta la sua onnipotenza» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 4). Il passo è citato da Francesco in EG 37: AAS 105 (2013) 1035 e in MV 6: AAS 107 (2015) 402. La stessa citazione si ritrova in SINODO DEI VESCOVI, XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *Relazione finale*, 55, in AAS (107) 1196. L'amore di Dio per gli uomini infatti non viene meno di fronte al male, neanche di fronte al rifiuto e all'odio: «Nessun peccato umano prevale su questa forza e nemmeno la limita» (DM 13: EV 7,933). Anzi, la misericordia è capace di rivelarsi anche nelle situazioni dove il male sembra regnare, cosicché il male non abbia mai l'ultima parola e sempre di nuovo il progetto di amore per gli uomini rinasca e venga rilanciato.

<sup>11</sup> La misericordia «non è semplicemente un dono di Dio, ma Dio stesso che si offre in regalo alla sua creatura» (K. BARTH, *Dogmatique*, Tome 7, 119). Cf anche K. RAHNER, *Premio della misericordia*, in ID., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 329-335.

culmina nella gioia dell'incontro e della festa, come nella parabola del Padre misericordioso.

È particolarmente importante sottolineare che la relazione personale con Dio è il contenuto principale dell'esperienza della misericordia. Questo ci dice che l'amore gratuito di Dio per noi certamente è amore che dona e sacrifica se stesso per il bene dell'altro, ma è anche amore nel senso di comunione: è questo lo scopo più profondo dell'agire di Dio per noi, che corrisponde alla nostra predestinazione ad essere figli nel Figlio. È notevole che questo amore di comunione non sia solo l'obiettivo finale da raggiungere con l'aiuto della misericordia, ma sia qualcosa che iniziamo a vivere già subito incontrando la misericordia che ci salva.

L'altro aspetto che occorre delineare è la centralità della misericordia rispetto a tutto ciò che possiamo dire del Dio di Gesù Cristo. W. Kasper, utilizzando il linguaggio delle «proprietà di Dio», sostiene decisamente il primato della misericordia, affermando che «dobbiamo dirla la sua proprietà fondamentale» e che bisogna fare di essa il «centro organizzatore» del trattato sulle proprietà e «raggruppare le altre proprietà intorno ad essa»<sup>12</sup>.

Dal punto di vista teologico abbiamo visto che la misericordia esprime nel modo più immediato ciò che Dio è e ciò che fa per noi, perché il suo contenuto non è altro che l'amore divino, che si manifesta nella sua potenza contro il male; altre proprietà di Dio hanno bisogno di essere interpretate a partire dall'amore, mentre la misericordia è già amore<sup>13</sup>.

Le Scritture confermano questa centralità della misericordia, già a partire dall'Antico Testamento e dalla vicenda fondamentale dell'Esodo. Per Kasper la centralità della misericordia può essere riscoperta solo con il passaggio da un discorso su Dio di impianto metafisico a una teologia fondata sulle Scritture e sulla storia della salvezza: «Essa non risulta dall'essenza metafisica [cioè Dio come essere sostanziale in quanto tale] ma dall'autorivelazione storica di Dio»<sup>14</sup>. Anche la *Dives in misericordia*<sup>15</sup> e la *Misericordiae Vultus* illustrano la centralità della misericordia a par-

<sup>12</sup> W. KASPER, *Misericordia*, 136.

<sup>13</sup> Cf *ivi*.

<sup>14</sup> *Ivi*, 23.

<sup>15</sup> Cf DM 13: EV 7,929; più in dettaglio, DM 4: EV 7,874-885 (sull'Antico Testamento), DM 5-6: EV 7,886-897 (sulla predicazione di Gesù), DM 7-8: EV 7,898-910 (sul mistero pasquale).

tire dalla Bibbia: «La misericordia nella Sacra Scrittura è la parola-chiave per indicare l'agire di Dio verso di noi»<sup>16</sup>.

In modo ancora più decisivo possiamo riconoscere che la centralità della misericordia è immediatamente legata alla centralità di Cristo nella *rivelazione*. Tutto, nella fede cristiana, si comprende a partire da Gesù Cristo. È lui che ha compiuto la rivelazione e ha rivelato un Dio di misericordia. Entrambi i documenti magisteriali sulla misericordia prendono avvio da qui:

«Dio ricco di misericordia» (Ef 2,4) è colui che Gesù Cristo ci ha rivelato come Padre: proprio il suo Figlio, in se stesso, ce l'ha manifestato e fatto conoscere<sup>17</sup>.

Gesù Cristo è il volto della misericordia del Padre. [...] Gesù di Nazareth con la sua parola, con i suoi gesti e con tutta la sua persona rivela la misericordia di Dio<sup>18</sup>.

In Gesù Cristo conosciamo il Padre nella sua misericordia e al tempo stesso incontriamo la misericordia incarnata nel Figlio: «Non soltanto parla di essa e la spiega con l'uso di similitudini e di parabole, ma soprattutto *egli stesso la incarna e la personifica. Egli stesso è, in un certo senso, la misericordia*»<sup>19</sup>. Per questo Francesco può scrivere che «il mistero della fede cristiana sembra trovare in questa parola la sua sintesi»<sup>20</sup>, perché la misericordia è divenuta viva e visibile in Gesù Cristo.

«Tutto in Lui parla di misericordia»<sup>21</sup>: i suoi insegnamenti che rivelano in parabole la misericordia del Padre (Lc 15) e ripetutamente invitano alla misericordia (Lc 6,36) e al perdono (Mt 18,22-35); i suoi sentimenti di compassione verso le folle (Mc 6,34) e verso le singole persone (Mc 1,41; Lc 7,13); la guarigione dei malati (Mt 14,14); l'accoglienza verso i peccatori (Mc 2,13-17; Lc 7,36-50); il perdono dei peccati<sup>22</sup>, perfino sulla croce (Lc 23,43).

<sup>16</sup> MV 9: AAS 107 (2015) 405.

<sup>17</sup> DM 1: EV 7,857.

<sup>18</sup> MV 1: AAS 107 (2015) 399.

<sup>19</sup> DM 2: EV 7,862.

<sup>20</sup> MV 1: AAS 107 (2015) 399.

<sup>21</sup> MV 8: AAS 107 (2015) 404.

<sup>22</sup> Cf MV 8-9: AAS 107 (2015) 404-406; DM 8: EV 7,905; W. KASPER, *Misericordia*, 101-109.

In particolare, al centro dell'economia salvifica c'è la Pasqua del Signore<sup>23</sup>, evento che realizza radicalmente la dinamica della misericordia: di fronte al peccato che appare condannare irrimediabilmente l'uomo alla miseria, tanto da rifiutare e uccidere il Dio-con-noi, il cuore di Dio è totalmente orientato alla salvezza dell'uomo, perciò offre se stesso nella persona del Figlio fino al dono della vita, senza condizioni; e questo amore gratuito di Dio si rivela più forte del male, consegnandoci definitivamente l'accesso a una vita di comunione con Dio. Per questo credere nel Figlio crocifisso e risorto significa credere nella misericordia<sup>24</sup>: «Sulla croce la misericordia di Dio e, quindi, la vita, hanno riportato definitivamente la loro vittoria»<sup>25</sup>.

## 2. La verità cristiana

Nelle obiezioni che, durante il percorso sinodale, sono state opposte ad alcune ipotesi di attuazione della misericordia, si scorge una nozione di verità che ha i caratteri dell'oggettività e dell'assolutezza.

Infatti in primo luogo si fa riferimento a una verità di tipo morale-giuridico<sup>26</sup>, che si esprime in un insieme di norme oggettive e assolute («le» verità cristiane), che devono essere rispettate senza eccezioni. Questa prospettiva coglie come aspetto centrale della Rivelazione la comunicazione della volontà di Dio, ciò che Dio comanda agli uomini e che gli uomini sono tenuti ad eseguire; le verità cristiane sono quindi le formule dottrinali che codificano ciò che Dio vuole dagli uomini.

In secondo luogo si fa riferimento a una verità di tipo ontologico, che sostiene l'esistenza di realtà oggettive che il soggetto non deve negare an-

<sup>23</sup> «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 testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna» (CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina Rivelazione, 18 novembre 1965, 4: EV 1,875).

<sup>24</sup> Cf DM 7-8: EV 7,898-910.

<sup>25</sup> W. KASPER, *Misericordia*, 125.

<sup>26</sup> Cf ad esempio G.L. MÜLLER, *Indissolubilità del matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i sacramenti*, in R. DODARO (ed.), *Permanere*, 150-152. Le «annotazioni teologico-morali» di Müller sono impregnate sulla «verità circa il bene dell'uomo», che nel caso dell'indissolubilità del matrimonio corrisponde a una norma di diritto divino, per la quale non sono ammesse eccezioni.

che quando non può farne esperienza: le formule dottrinali ci consegnano un insieme di «verità metafisiche» a supporto delle verità morali-giuridiche qui sopra indicate<sup>27</sup>.

Qui non si intende negare tali verità (moralì o ontologiche), né è possibile nei limiti di questo contributo approfondirne l'analisi. Quello che interessa indicare è il rischio che un'oggettivazione della verità cristiana in un sistema di essenze metafisiche, di classificazioni deduttive, di norme assolute e di azioni ritualizzate, possa oscurare i tratti fondamentali e più originali della forma cristiana della verità.

Nel momento in cui da cristiani ci si chiede «Che cos'è la verità?» (Gv 18,38), la risposta non può che essere: «La verità è Gesù Cristo». Come sostiene Andrea Milano<sup>28</sup>, una teologia cristiana pienamente evangelizzata, cioè fedele al proprio oggetto e libera da impostazioni filosofiche estrinseche, deve pensare la verità a partire da Cristo. Le Scritture, infatti, ci consegnano un punto di partenza imprescindibile per qualsiasi riflessione sul tema: «Io sono la verità» (Gv 14,6).

È utile ricordare che già la teologia anticotestamentaria suggerisce una nozione di verità più relazionale che intellettuale: i termini ebraici poi tradotti con il greco *alétheia* (verità) esprimono sia fiducia-fedeltà (*'emûnâh*), sia solidità nel senso di affidabilità (*'emet*). Nel Nuovo Testamento il termine è utilizzato da Paolo, che identifica la verità con il Vangelo di Gesù Cristo, e soprattutto dal Quarto Vangelo<sup>29</sup>. L'originalità del Quarto Vangelo sta nell'«essenza *personale* della verità»<sup>30</sup>, idea che non ha uguali nella

<sup>27</sup> Cf ad esempio C. CAFFARRA, *Ontologia sacramentale e indissolubilità del matrimonio*, in R. DODARO (ed.), *Permanere*, 155-167. Due aspetti cruciali del testo di Caffarra sono: la «verità del matrimonio e dell'indissolubilità» definita come «intrinseca verità» della persona dell'uomo e della donna, quindi come verità metafisica che fonda l'obbligo morale; il carattere ontologico del vincolo coniugale e della sua relazione con il mistero dell'unione Cristo-Chiesa, a motivo del quale l'ammissione di divorziati risposati all'Eucaristia (che è unione sponsale tra Cristo e la Chiesa) sarebbe una contraddizione (salvo il caso previsto da FC 84).

<sup>28</sup> A. Milano, docente di Storia del cristianesimo (Università «Federico II» di Napoli), di Teologia dogmatica e Storia ed ermeneutica delle dottrine cristiane (Università di Urbino), nell'ambito delle sue ricerche teologiche ha approfondito il tema fondamentale dell'identità tra «verità» e «Gesù Cristo», in particolare nell'opera A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999.

<sup>29</sup> Cf M. THEOBALD, *Verità*, in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla, Roma 2006, 1456-1457.

<sup>30</sup> A. MILANO, *Quale verità*, 97.

storia del pensiero. Gli studi di Ignace de la Potterie<sup>31</sup> sono un riferimento fondamentale per cogliere come in Giovanni la Verità coincida con la persona stessa di Gesù Cristo. Nel Quarto Vangelo «la verità» non indica la realtà divina da raggiungere, come nel platonismo<sup>32</sup>, ma indica «la rivelazione definitiva compiuta in Gesù Cristo»<sup>33</sup>.

Gesù Cristo è la via che conduce gli uomini al Padre, perché è la verità e la vita (Gv 14,6); è la vita, perché nella sua persona di Logos è da sempre con il Padre (cf Gv 1) e la relazione filiale con il Padre è la pienezza della vita; ed è la verità perché l'uomo Gesù, nella sua esistenza storica, è la rivelazione del Logos, e quindi del Padre, e in questo modo rende gli uomini partecipi della vita divina<sup>34</sup>. Quindi «solo grazie all'Incarnazione, la Parola “è divenuta” verità; ed è solo in quanto Verbo incarnato che lui, l'uomo Gesù, ci rivela la propria vita filiale, la propria vita divina»<sup>35</sup>. Ancora:

Il Logos in Dio, il Verbo eterno del Padre, indipendentemente da ogni Incarnazione, non è ancora propriamente parlando «la Verità». [...] *Si parla formalmente del Cristo-Verità solo nel contesto immediato della sua Incarnazione* (Gv 1,14-18; 14,6-11); *solo la Parola incarnata, il Figlio di Dio apparso tra gli uomini, è per san Giovanni «la Verità» di Dio*. Solo l'uomo Gesù è tra noi l'epifania vivente del Padre<sup>36</sup>.

Per il cristianesimo, scrive Milano, la verità non è un'ipostasi che si colloca nell'eternità, ma è rivelazione. Il Logos è eterno; in quanto «viene in mezzo a noi», cioè in quanto è Gesù Cristo, allora è Verità<sup>37</sup>. Il significato di verità che ci offre il Quarto Vangelo è lo stesso che Heidegger ha ritrovato nell'etimologia di *alétheia*: il «non-nascondimento», lo svelamento; in termini cristiani: rivelazione. Proprio per questo Gesù Cristo, che è la pienezza della Rivelazione<sup>38</sup>, è la verità<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> I vari saggi pubblicati sul tema «Gesù-Verità» a partire dagli anni Sessanta si trovano raccolti in I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986.

<sup>32</sup> I. DE LA POTTERIE, *Studi*, 133.137.

<sup>33</sup> *Ivi*, 269.

<sup>34</sup> Cf *ivi*, 270-271.

<sup>35</sup> *Ivi*, 150.

<sup>36</sup> *Ivi*, 152-153.

<sup>37</sup> A. MILANO, *Quale verità*, 150.

<sup>38</sup> Cf CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina Rivelazione, 18 novembre 1965, 2: EV 1,873.

<sup>39</sup> Cf A. MILANO, *Quale verità*, 150.

Questo vuol dire che, trattandosi di Gesù Cristo, la verità ha le dimensioni della relazione personale, della storia, della corporeità<sup>40</sup>. Non è qualcosa da contemplare nella sua eternità, come le idee di Platone, ma è la possibilità offerta agli uomini, nella storia e nel mondo, di incontrare Dio, conoscerlo e vivere in relazione con Lui.

Recuperiamo alcuni elementi dalla cristologia filosofica di impostazione trascendentale, rappresentata in particolare da Th. Pröpper. Come ha messo in luce Alberto Cozzi<sup>41</sup>, in questa prospettiva emerge l'inscindibilità di forma e contenuto della verità cristiana: la storia di Gesù «è l'unica forma di accesso adeguata alla verità»<sup>42</sup>. La verità cristiana non è qualcosa di precostituito, che Cristo si limiterebbe a rendere noto all'uomo; piuttosto la verità è la storia concreta e unica di Cristo, perché è con questa storia che Dio dona liberamente e definitivamente il suo amore incondizionato all'uomo<sup>43</sup>. Per questo la verità che è Gesù Cristo non è quella di un modello da imitare o di una regola da applicare, ma è quella dell'incontro tra l'amore di Dio e la libertà dell'uomo nel Verbo incarnato; in questo incontro è offerta all'uomo la possibilità, accogliendo questo amore nella libertà della fede, di trovare la salvezza, cioè un «senso assoluto» della vita<sup>44</sup>.

### 3. *Verità cristiana e misericordia*

È in Gesù Cristo, quindi, che troviamo la profonda unità tra verità e misericordia di Dio. Gesù Cristo è la verità e nello stesso tempo Gesù Cristo è la misericordia<sup>45</sup>; la storia di Gesù Cristo è la verità-rivelazione ed è la realizzazione della misericordia di Dio, viva e visibile<sup>46</sup>. Possiamo dire che in Cristo misericordia e verità coincidono, perché Cristo, attuando la misericordia in gesti e parole, rivela definitivamente Dio all'uomo, permette all'uomo di fare l'esperienza compiuta e definitiva di Dio.

<sup>40</sup> Cf *ivi*, 25.262.

<sup>41</sup> Docente di Teologia trinitaria e Cristologia presso la Facoltà Teologica di Milano.

<sup>42</sup> A. Cozzi, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Cittadella, Assisi 2007, 459.

<sup>43</sup> Cf *ivi*, 457.

<sup>44</sup> Cf *ivi*, 459.

<sup>45</sup> Cf DM 2: EV 7,862.

<sup>46</sup> Cf MV 1: AAS 107 (2015) 399.

Per questo l'unità tra misericordia e verità va letta a partire dalla misericordia: è l'esperienza della misericordia che ci offre la possibilità di incontrare Gesù Cristo che ci salva dal male.

Inoltre il carattere storico e relazionale della misericordia corrisponde esattamente alla forma della verità cristiana; sono piuttosto «le verità» di tipo giuridico-metafisico ad essere «traduzioni», che rispetto ad essa devono essere verificate.

### III. LA VERITÀ DELLA SALVEZZA NELLA FORMA DELLA MISERICORDIA

Abbiamo finora delineato la coincidenza di verità e misericordia nel Dio di Gesù Cristo e la priorità della misericordia come chiave interpretativa di questo binomio. Tutto questo deve essere approfondito in relazione ad una questione cruciale, quella del bene e della salvezza.

La volontà del Dio «ricco di misericordia» è che l'uomo si salvi: le «verità morali-giuridiche» che intendono consegnarci ciò che Dio vuole che gli uomini facciano, non sono espressione di un arbitrio dell'autorità divina, ma sono la strada perché l'uomo possa vivere una vita buona. È evidente che una misericordia non interessata a che l'uomo compia il bene non corrisponderebbe alla misericordia di Dio. La misericordia è autentica se libera l'uomo dal male, lo rialza dalla miseria, perché possa vivere felicemente il bene. Salvezza è il nome cristiano di questa condizione dell'uomo, tratto fuori dal pericolo di perdere la vita «divina» che Dio gli ha gratuitamente donato.

Il punto è che se la verità cristiana ha la forma della misericordia, questo bene e questa salvezza dovrebbero essere concepiti in relazione alla misericordia. Diversamente si applicherebbe una logica di questo tipo: la salvezza si ottiene compiendo il bene; il bene consiste nel rispettare ed eseguire le leggi morali che Dio ci ha dato; la misericordia trova un limite in queste leggi, nel senso che non può far altro che spingere l'uomo a metterle in pratica; non può tollerare eccezioni, perché negherebbero il bene dell'uomo e lo allontanerebbero dalla salvezza.

Appare quindi decisivo approfondire le conseguenze di una prospettiva che assume la misericordia come forma della salvezza cristiana e del rapporto con il bene.

### 1. *La salvezza nella misericordia*

«Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (Lc 6,36). In questo *loghion* di Gesù, che Francesco ha assunto come motto del Giubileo della misericordia<sup>47</sup>, troviamo un'espressione del rapporto tra la misericordia di Dio e la forma «misericordiosa» dell'uomo salvato.

È chiaro il legame tra le due parti del detto evangelico: la misericordia del Padre è il fondamento dell'*essere misericordiosi* degli uomini. Almeno due aspetti vanno approfonditi: 1) il rapporto tra salvezza e misericordia nell'uomo, vale a dire se «essere salvati» significhi «diventare misericordiosi»; se questo sia l'aspetto primario, fondamentale, della salvezza e in che rapporto stia con altre esigenze; se, quindi, l'efficacia dell'azione della misericordia di Dio si riveli soprattutto nel condurre l'uomo a diventare misericordioso; 2) in che modo si realizza il rapporto fondante con la misericordia di Dio (imitazione, contemplazione, partecipazione...). I due aspetti sono in effetti strettamente legati, si illuminano a vicenda.

Ci guidano nell'analisi due testi evangelici che riguardano la salvezza: il testo del giudizio finale di Mt 25 e quello delle beatitudini di Mt 5. Sono i due pilastri, ha detto Francesco intervenendo al V Convegno nazionale della Chiesa italiana, che «ci aiutano a vivere la vita cristiana a livello di santità»<sup>48</sup>.

– Venite, benedetti del Padre mio (Mt 25,34)

Essere benedetti del Padre, ricevere in eredità il regno, andare alla vita eterna: sono le parole che caratterizzano la salvezza in questo brano evangelico. Quelli che si sono salvati sono coloro che hanno dato da mangiare a chi aveva fame e da bere a chi aveva sete, che hanno accolto lo straniero, vestito il nudo, visitato il malato e il carcerato. Tutte queste azioni sono opere di misericordia e coloro che le hanno compiute sono chiamati «giusti»: come per Dio<sup>49</sup>, anche per gli uomini la vera giustizia è la misericordia.

<sup>47</sup> Cf MV 13: AAS 107 (2015) 408.

<sup>48</sup> FRANCESCO, «Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana», 10 novembre 2015, *La Civiltà Cattolica* 166/4 (2015) 425.

<sup>49</sup> La vera giustizia di Dio è la misericordia: nella misericordia infatti Dio è giusto perché rimane fedele alla sua scelta di amare gli uomini a qualsiasi costo; la misericordia è giustizia perché realizza la vittoria di Dio sul male, perché il male non riesce a se-

Non c'è qui nemmeno un accenno all'osservanza della Legge, non è ricordata nessuna delle Dieci parole; ciò che è indispensabile alla salvezza è vivere la misericordia, vivere lo stesso amore del buon samaritano, quell'amore che permette di accorgersi dell'indigenza dei «fratelli più piccoli», di sentire compassione e agire per soccorrerli; quell'amore che non fa differenza tra vicino e lontano, perché accoglie anche lo straniero; che non discrimina le persone in base alla loro rettitudine morale, perché va a visitare il carcerato.

L'interpretazione dell'espressione «questi miei fratelli più piccoli», sulla quale è aperta una discussione esegetica<sup>50</sup>, è sicuramente rilevante per approfondire la connessione tra salvezza e misericordia. Infatti alcune linee interpretative, sulla base delle altre ricorrenze dei termini «fratelli» e «piccoli» nel Vangelo secondo Matteo, ritengono che possano essere identificati con i discepoli più deboli e trascurati nella comunità, o in senso ancora più ristretto con i discepoli che soffrono l'indigenza e la persecuzione nell'annuncio del Vangelo. Il fatto, però, che le azioni considerate nel testo non abbiano nessuna connotazione religiosa sembra autorizzare e confermare la lettura universalistica che appare immediatamente nel testo, e quindi l'identificazione di questi piccoli con tutti gli uomini indigenti, emarginati, soli e feriti nella dignità<sup>51</sup>. Il termine «fratelli», allora, in questi versetti sembra utilizzato non per indicare un precedente legame con Gesù a partire dall'adesione alla volontà del Padre, ma per rivelare la scelta di Gesù di legare la propria presenza alla vita di questi miseri; una fratellanza che quindi è partecipazione, com-passione, misericordia.

Infatti in Mt 25 non si tratta semplicemente di opere: si tratta del modo che agli uomini è offerto per incontrare Gesù Cristo, per amarlo, per stare con lui. In questa misericordia attuata, il contenuto salvifico è la relazione vissuta con il Signore. Non ci sono le Dieci parole, ma c'è il loro motivo di fondo, il duplice comandamento dell'amore di Dio e del prossimo (Mc 12,28-33): qui appare come identificazione dell'amore di Dio nell'amore

questrare gli uomini, ma invece Dio li libera perché possano vivere nell'amore secondo il suo progetto eterno. Cf DM 8: EV 7,904; MV 21: AAS 107 (2015) 417. Cf anche W. PANNENBERG, *Teologia sistematica I*, Queriniana, Brescia 1990, 486-487; I. FERNANDEZ, *Giustizia divina*, in J.Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico di teologia*, 637-638; K. BARTH, *Dogmatique*, Tome 7, 124-153.

<sup>50</sup> Cf E. BORGHİ, *Il cuore della giustizia. Vivere il vangelo secondo Matteo*, Paoline, Milano 2001, 227.

<sup>51</sup> Cf *ivi*; B. MAGGIONI, *Il racconto di Matteo*, Cittadella, Assisi 1981, 2001<sup>7</sup>, 322-323.

del prossimo. È Gesù Cristo a rivelare questa identificazione: il Figlio dell'uomo che siede sul trono nella gloria, «è Gesù di Nazaret, colui che fu perseguitato e crocifisso, rifiutato, e che nella sua vita condivise in tutto la debolezza della condizione umana: la fame, la nudità, la solitudine»<sup>52</sup>. È questo il re che ha il potere di giudicare, cioè di rendere manifesta la verità: perciò in questa pagina non si sostituisce alla logica dell'amore quella della potenza, ma «il giudizio si limita a svelare il vero senso dell'amore che apparve nel Crocifisso»<sup>53</sup>. Lo sottolinea anche papa Francesco aprendo il discorso al Convegno di Firenze con la contemplazione del Giudizio raffigurato da Federico Zuccari: «Un angelo gli porta la spada, ma Gesù non assume i simboli del giudizio, anzi solleva la mano destra mostrando i segni della passione, perché Lui “ha dato sé stesso in riscatto per tutti” (1 Tm 2,6)»<sup>54</sup>. L'iscrizione che sovrasta il Cristo giudice nell'affresco, «Ecce Homo», ci dice che in questo Giudizio Cristo ci rivela la verità che l'uomo è chiamato a vivere<sup>55</sup>.

E il testo di Mt 25, commenta Bruno Maggioni, mentre svela il senso dell'amore che appare nel Crocifisso, nello stesso tempo svela «la vera identità dell'uomo: è solo l'amore verso i fratelli che dona all'uomo consistenza e salvezza»<sup>56</sup>.

L'amore per il Signore si vive nell'amore per il prossimo, che è prima di tutto (come per il buon samaritano) misericordia per il prossimo che soffre. In questo testo, anzi, con una radicalità inquietante, si dice che l'amore per il Signore si vive *soltanto così*, perché chi non ha avuto misericordia del prossimo non ha mai amato il Signore e deve constatare la tragica verità di essere lontano da Lui. Invece nella misericordia per il prossimo si inaugura quella comunione con il Signore che è l'essenza della salvezza.

In un passaggio della *Dives in misericordia*, Giovanni Paolo II tratteggia la profonda dinamica mistica che si esprime nelle parole «Tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40). In queste parole del Signore possiamo vedere il Cristo crocifisso che ci sollecita a manifestare misericordia: la croce è il culmine della rivelazione dell'amore misericordioso di Dio per l'uomo, nella croce

<sup>52</sup> B. MAGGIONI, *Il racconto di Matteo*, 320.

<sup>53</sup> *Ivi*, 321.

<sup>54</sup> FRANCESCO, *Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale*, 420.

<sup>55</sup> Cf *ivi*.

<sup>56</sup> B. MAGGIONI, *Il racconto di Matteo*, 321.

l'uomo incontra e riceve la misericordia; ma in questo incontro il Figlio crocifisso bussa alla nostra porta perché anche la nostra libertà si apra all'amore; si offre a noi nel volto dell'uomo sofferente perché noi stessi possiamo manifestare a Lui il nostro amore misericordioso. È questo il modo in cui Dio eleva la dignità umana al massimo grado: accompagnandoci a diventare misericordiosi, a diventare, come lui, manifestazione della misericordia. Quando questo accade ad un uomo, allora il Signore è davvero entrato nella sua vita, allora lui e il Signore finalmente «cena-no insieme», secondo le parole che nell'Apocalisse ci fanno pregustare la salvezza<sup>57</sup>.

Analogamente Francesco ricorda che Gesù Cristo ha il volto di un Dio che si è «svuotato», si è abbassato, ha assunto il volto dei miseri. Così, se vogliamo vedere davvero il suo volto, dobbiamo necessariamente abbassarci anche noi<sup>58</sup>.

È la misericordia ciò che deve caratterizzare il volto dell'uomo, così come risplende nel volto di Gesù Cristo.

#### – Beati i misericordiosi (Mt 5,7)

Il termine «Beatitudine» indica la condizione verso la quale gli uomini sono chiamati da Dio, la felicità della vita in comunione con Dio<sup>59</sup>; la beatitudine è «gustare la consolazione dell'amicizia con Gesù Cristo»<sup>60</sup>: è la salvezza, piena e definitiva nella vita eterna, ma sperimentabile almeno a tratti già nella vita terrena. Perciò le Beatitudini evangeliche, pur con il senso di una promessa e di un'esortazione, orientano lo sguardo verso gli aspetti decisivi per la salvezza dell'uomo.

«Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (Mt 5,7): nel contesto dell'indizione del Giubileo della misericordia, Francesco segnala queste parole, e quindi l'obiettivo di «diventare misericordiosi», come ciò a cui dedicare il nostro impegno<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Cf DM 8: EV 7,906-908.

<sup>58</sup> Cf FRANCESCO, *Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale*, 421.

<sup>59</sup> Cf *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, 1992, 1999<sup>2</sup>, 1718-1719.

<sup>60</sup> FRANCESCO, *Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale*, 422.

<sup>61</sup> Cf MV 9: AAS 107 (2015) 410.

Nella *Misericordiae Vultus* questa beatitudine è richiamata a partire dal commento alla parabola del servo spietato (Mt 18,22-35), dove Francesco scrive: «Gesù afferma che la misericordia non è solo l'agire del Padre, ma diventa il criterio per capire chi sono i suoi veri figli»<sup>62</sup>.

In Matteo non troviamo nessuna enfasi particolare su questa beatitudine, semplicemente accostata alle altre<sup>63</sup>. Tuttavia questa espressione sintetizza qualcosa di decisivo per la vera realizzazione dell'uomo. Giovanni Paolo II osservava che questa beatitudine esprime in forma di benedizione un'esigenza che è «il midollo dell'*ethos* evangelico»<sup>64</sup> e che «fa parte dell'essenza stessa del messaggio messianico»<sup>65</sup>. Questo significa che Gesù Cristo, nel rivelare la misericordia di Dio, rivela che la misericordia deve strutturare l'esistenza degli uomini.

In tal modo, il messaggio messianico sulla misericordia conserva una particolare dimensione divino-umana. [...] In questo caso non si tratta solo di adempiere un comandamento o una esigenza di natura etica, ma anche di soddisfare una condizione di capitale importanza, affinché Dio si possa rivelare nella sua misericordia verso l'uomo: «I misericordiosi... troveranno misericordia»<sup>66</sup>.

Qui l'analisi si approfondisce oltre il livello dell'impegno e dell'imitazione di Cristo: il punto è che questa «trasformazione misericordiosa» degli uomini è fondamentale perché la misericordia di Dio si possa manifestare. Questo potrebbe essere inteso in un senso missionario-ecclesiale: è attraverso la misericordia degli uomini che altri uomini possono conoscere e ricevere la misericordia di Dio. Tuttavia il senso del discorso, tenuto conto della struttura della quinta beatitudine e anche del seguito del testo di Giovanni Paolo II, non sembra essere questo, quanto invece la rivelazione di una stretta connessione, per la singola persona, tra l'essere misericordioso e il «trovare» misericordia. È nella misericordia che avviene il «mirabile scambio» che sintetizza l'economia della salvezza: grazie al fatto che Dio in Gesù Cristo ha assunto la natura umana, Dio salva

<sup>62</sup> *Ivi*.

<sup>63</sup> Anche se il riferimento alla misericordia è presente in modo più ampio nelle beatitudini, sia in Matteo sia in Luca. Cf B. MAGGIONI, *Il racconto di Matteo*, 66-67. ID., *Il racconto di Luca*, Cittadella, Assisi 2000, 129-132.

<sup>64</sup> DM 3: EV 7,872.

<sup>65</sup> *Ivi*.

<sup>66</sup> DM 3: EV 7,873

l'uomo dal male e lo conduce ad assumere la caratteristica più importante di Dio (la misericordia); dove gli uomini sono misericordiosi si rivela che la misericordia di Dio si è realizzata<sup>67</sup>.

La beatitudine, quindi, non va intesa nel senso di una estrinseca retribuzione, quasi che se gli uomini saranno misericordiosi allora in cambio Dio sarà misericordioso con loro; questa lettura oscurerebbe tutta la logica della misericordia divina.

È sempre la misericordia di Dio il punto di partenza, la via e la meta finale, ma questo non avviene senza coinvolgere la nostra libertà. La parabola del servo spietato (Mt 18,22-35) illustra in negativo lo sviluppo di questa dinamica: prima di tutto Dio offre la sua misericordia agli uomini; ma se gli uomini non diventano misericordiosi significa che non hanno accolto questo dono, che non hanno permesso che agisse nella loro vita trasformandola.

Si tratta quindi, in positivo, di vivere un cammino che dal *ricevere* la misericordia di Dio si approfondisce fino al *condividere* la misericordia di Dio, al *partecipare* del suo essere misericordioso; e partecipare vuol dire ricevere sempre di più, sempre più profondamente, vuol dire godere davvero di questa misericordia, viverla come l'essenza della nostra vita, e quindi vivere una piena comunione con Dio.

– La misericordia come verità da accogliere

Anche la riflessione antropologica di Ricardo Peter<sup>68</sup> aiuta a cogliere che «la misericordia è la realtà pienamente divina che può essere pienamente umana»<sup>69</sup>. Vale a dire, osserva Peter, che è quella realtà di Dio che l'uomo può vivere rimanendo uomo, senza rinnegare la propria umanità con i limiti che la caratterizzano.

Peter evidenzia che l'aggettivo «umano» ha due significati, che caratterizzano l'uomo in senso esistenziale: il primo è «imperfetto, fallibile»,

<sup>67</sup> Cf DM 8: EV 7,908.

<sup>68</sup> È stato docente di Antropologia del limite alla Pontificia Università Gregoriana. Peter considera la misericordia come cifra che caratterizza l'essere umano e via per guarire dalla sofferenza; intende la misericordia in quanto orientamento che struttura il pensiero e ne tratteggia le caratteristiche a partire da atteggiamenti, gesti e parole di Gesù.

<sup>69</sup> R. PETER, *L'imperfezione nel Vangelo. Per un cammino personale di libertà*, Cittadella, Assisi 1998, 46.

il secondo è «misericordioso»<sup>70</sup>. I due significati sono collegati tra loro: solo la misericordia verso se stesso, verso la propria umanità imperfetta, evita all'uomo di soccombere sotto il peso dei suoi errori e libera la sua capacità di aprirsi con misericordia agli altri, accogliendo e con-patendo la loro umanità<sup>71</sup>.

Ma la fonte di questa «misericordia verso se stessi», possiamo aggiungere, è la misericordia che riceviamo da Dio gratuitamente: si tratta prima di tutto di credere all'amore che Dio ci offre, di imparare a condividere la misericordia con cui si è guardati da Dio, come il figlio prodigo che nel momento del ritorno deve lasciarsi convertire dalla gioia commossa del padre che lo abbraccia. Quando riusciamo ad accogliere la misericordia di Dio, allora possiamo offrirla ad altri attraverso le nostre azioni<sup>72</sup>, possiamo renderli partecipi di quella che rimane misericordia di Dio, che parla di Lui e fa incontrare Lui, non parla della nostra bontà, ma della nostra gioia (*beatitudine*).

– Beatitudine: la gioia come meta della vera misericordia

Il termine «beatitudine» indica una salvezza che si traduce in una «condizione felice»; quindi una salvezza che è riconoscibile dal soggetto, che è un bene che gli uomini possono stimare come il «proprio» bene, che è l'accadere di quella felicità che l'uomo desidera<sup>73</sup>.

La misericordia, sia ricevuta sia donata, è appunto caratterizzata dalla gioia e dalla festa: il misero che piange, grazie all'incontro con la misericordia, riderà (cf Lc 6,21); l'uomo misericordioso che ha cercato e trovato la pecora perduta, invita amici e vicini a gioire con lui (Lc 15,5-6); il padre misericordioso, che ha accolto tra le braccia il figlio tornato a casa, si rallegra e vuole subito far festa; per il figlio peccatore ritornato, l'incontro con la misericordia significa essere coinvolto in una festa con cibo, musica e danze. Anche il figlio maggiore viene invitato dal padre a partecipare alla festa della misericordia, diventando anche lui misericordioso; la sua rettitudine priva di misericordia, infatti, gli ha impedito di accorgersi che

<sup>70</sup> Cf R. PETER, *Etica per erranti. La parabola del Figlio prodigo*, Cittadella, Assisi 2001, 2006<sup>2</sup>, 76.

<sup>71</sup> Cf *ivi*, 129; 76-79.

<sup>72</sup> K. RAHNER, *Premio della misericordia*, 331-332.

<sup>73</sup> Cf *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1718.

tutta la sua vita poteva essere una festa, perché, gli dice il padre: «Tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo» (Lc 15,31).

Quest'ultima citazione suggerisce che ciò che dà motivo di gioia, che dà compimento alla ricerca umana della felicità, sono la relazione con Dio e la condivisione di ciò che è suo, dove ciò che è suo è innanzitutto quell'amore gratuito e fedele che si manifesta nella misericordia.

Nel *Messaggio per la Giornata Mondiale della Gioventù 2016*, papa Francesco parla della «straordinaria gioia di essere strumenti della misericordia di Dio»<sup>74</sup>: i misericordiosi sono felici perché amano come Dio ci ha amato, perché l'amore che il Signore ha avuto per primo verso gli uomini li ha resi capaci di amare come Lui, senza misura, quindi senza recedere di fronte al male. Vivere quell'amore che viene da Dio è ciò che dà gioia, perché vuol dire vivere una relazione autentica con Lui; il Papa lo comunica con le parole della Prima lettera di Giovanni, che esprimono la stessa verità di Mt 25: «Chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (1 Gv 4,7-8).

Lasciare spazio alla misericordia nel nostro modo di pensare e di agire è dunque accogliere la felicità che ci è offerta:

Il perdono è lo strumento posto nelle nostre fragili mani per raggiungere la serenità del cuore. Lasciar cadere il rancore, la rabbia, la violenza e la vendetta sono condizioni necessarie per vivere felici<sup>75</sup>.

Ancora, papa Francesco scrive che il fine della misericordia del Padre è quello di vederci felici:

La misericordia di Dio è la sua responsabilità per noi. Lui si sente responsabile, cioè desidera il nostro bene e vuole vederci felici, colmi di gioia e sereni. È sulla stessa lunghezza d'onda che si deve orientare l'amore misericordioso dei cristiani<sup>76</sup>.

Ma se occorre «sintonizzarci» con Dio, allora nel loro agire misericordioso i cristiani avranno di mira certo il bene del prossimo, ma un bene che possa suscitare felicità, gioia, serenità; che sia una *bella notizia*. Non potrà che essere una continuazione di questa logica «moltiplicativa» dell'amore, dove l'amore donato e manifestato al prossimo suscita in que-

<sup>74</sup> FRANCESCO, *Messaggio per la XXXI Giornata mondiale della gioventù 2016*, 15 agosto 2015, 3, in AAS (107) 1064.

<sup>75</sup> MV 9: AAS 107 (2015) 405.

<sup>76</sup> MV 9: AAS 107 (2015) 406.

sti la disponibilità ad amare, in un crescendo di gioia. È l'amore, infatti, che dà gioia; e la misericordia, quale forma dell'amore, preserva la gioia di fronte al male che la minaccia, accresce la gioia estendendo l'amore al prossimo che ha bisogno del nostro soccorso.

Se invece manca la gioia, si tratta davvero della salvezza del Dio che è amore, del bene che questo Dio vuole? Se l'agire misericordioso dei cristiani non genera felicità, forse è segno che non è più l'amore la sostanza di quello che sta avvenendo.

La questione si pone ogni volta che essere misericordiosi verso un'altra persona si intenda come «condurlo verso quello che noi riteniamo il bene» invece che come «renderlo felice»; il che significa, ogni volta che si agisce avendo di mira una regola con cui modellare la realtà, invece che la persona nella sua singolarità e nelle sue reali domande.

Certamente la felicità non è l'unico criterio per orientare le scelte; quando le persone identificano la felicità in obiettivi dannosi per se stessi e per gli altri occorre aiutarle a scoprire strade nuove, che portino a una felicità più vera; è molto diverso, invece, il disinteressarsi della felicità degli altri e accontentarsi di aver indicato loro il bene. Possono esserci idee del bene che non comprendono la felicità, che si traducono nel sacrificio del soggetto in nome di un ordine oggettivo, che chiedono di rinunciare ad amare una persona in nome della fedeltà ad una legge. Ma la gioia che c'è nell'amare una persona non la si trova identica nel rispettare la Legge, perché è amando concretamente un'altra persona che incontriamo Dio. Non si intende negare il valore di una «legge morale», che può aiutare a vivere l'amore in modo autentico, non superficiale. Ciò che è problematico è quando il rispetto della Legge, invece dell'amore, diventa l'obiettivo prioritario, la forma della salvezza, e quando accade che il solo rispetto della Legge sia fatto valere come motivo sufficiente per rinunciare all'amore; un motivo che appare quindi formale, astratto, rispetto alla vita concreta della persona, eccessivamente indifferente alla felicità degli uomini, salvo che la gioia che Dio vuole per noi non si riduca alla soddisfazione (in fondo ego-centrica) di aver compiuto il proprio dovere.

## *2. Una salvezza senza misericordia: perfezionismo e massimalismo*

Abbiamo ritrovato nella misericordia l'essenza della salvezza cristiana, del bene da raggiungere: accogliere la misericordia di Dio diventando misericordiosi.

La portata di questa prospettiva si può comprendere ancora meglio confrontandola con una logica alternativa, nella quale la salvezza e il bene sono pensati a prescindere dalla misericordia e anzi possono ostacolarla o distorcerne il senso: si tratta della logica del perfezionismo.

– Misericordiosi o perfetti?

Le stesse Scritture ci sollecitano ad approfondire questo confronto, a partire dal parallelo tra il già citato Lc 6,36, «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» e Mt 5,48, «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste».

Entrambi i *loghia* infatti concludono una serie di detti in cui Gesù invita ad amare i nemici, ad amare quelli che non possono o non vogliono ricambiare; in entrambi i casi si dice che vivere questo amore gratuito è la condizione per essere figli del Padre; i due detti finali hanno la stessa struttura, «siate... come il Padre vostro è...». Quello che cambia è l'aggettivo utilizzato per indicare la qualità divina che bisogna assumere nella propria vita: *teleios*, «perfetto», in Matteo; *oiktirmon*, «misericordioso», in Luca.

Gli studiosi ritengono più probabile che sia l'espressione di Luca quella più corrispondente alle parole originarie di Gesù<sup>77</sup>: la misericordia infatti è un tema costante nella predicazione di Gesù, mentre non si può dire lo stesso della perfezione<sup>78</sup>; nella Bibbia, inoltre, non troviamo in nessun altro caso l'aggettivo «perfetto» riferito a Dio.

Possiamo commentare che il senso del termine *teleios* è «giunto a compimento», perciò in Mt 5,48 è inteso nel senso dell'andare fino in fondo nella logica dell'amore, senza limitarla con egoismi e pregiudizi: non siamo lontani dal «settanta volte sette» che Gesù oppone a Pietro, quando questi presume che debba esserci un limite al perdono (Mt 18, 21-22). Anche il «perfetto» riferito a Dio, visti i versetti precedenti, significa la sua capacità di amare senza essere limitato da nessuna condizione, senza dover commisurare il suo amore alla risposta dell'uomo, tanto che si può

<sup>77</sup> Cf U. LUZ, *Vangelo di Matteo. Volume I*, Paideia, Brescia 2006, 454.

<sup>78</sup> Nei Vangeli la troviamo soltanto una volta ancora in Matteo, nell'invito «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi...» (Mt 19,21), mentre in Giovanni troviamo la forma *teteleiomenoi* nella preghiera «perché siano perfetti nell'unità» (Gv 17,23).

concludere che la perfezione di Dio è proprio la misericordia e che l'essere perfetti come il Padre non sia altro che essere misericordiosi.

Tuttavia, come mostra la riflessione di Ricardo Peter<sup>79</sup>, il versetto di Matteo sintetizza una prospettiva, opposta a quella della misericordia, che ha inciso notevolmente nella storia del cristianesimo.

#### – Il cristianesimo perfezionista

Nello sviluppo del cristianesimo, osserva Peter, il «siate perfetti» di Matteo ha vinto sul «siate misericordiosi» di Luca: nel senso che fin dagli scritti dei Padri<sup>80</sup> si sviluppa la visione che vede nella perfezione l'obiettivo della vita spirituale cristiana; da qui diventa un motivo centrale che orienta la catechesi, l'omiletica, la direzione spirituale.

Secondo Peter ci sono due «fonti» del perfezionismo. La prima è la *filosofia greca*, nella quale emerge l'idea di un Dio «atto puro», perfettamente compiuto e perciò immutabile, immobile, incorruttibile e impassibile; un Dio la cui perfezione significa distanza dall'uomo, disinteresse per le vicende umane. La seconda è il *fariseismo*, che pure non ha mai definito Dio come «perfetto», ma che richiedeva all'uomo la perfetta osservanza dei precetti e quindi veicolava l'idea di un Dio che richiede la perfezione<sup>81</sup>.

Il perfezionismo è frutto di una prospettiva mentale che non accetta i limiti dell'uomo; infatti chiede agli uomini di non sbagliare, cioè «di essere uomini in una maniera impossibile agli uomini»<sup>82</sup>; orienta lo sguardo sugli aspetti negativi, le debolezze, gli errori, per giudicarli e condannarli. Perciò diventa sempre più meticoloso sia nell'analisi dei difetti sia nel tentativo di contrastarli con una dettagliata disciplina di vita<sup>83</sup>. Parallelamente sviluppa un atteggiamento privo di compassione verso ciò che si rivela carente, misero, bisognoso; coloro che non si adattano alla perfezione vengono classificati e sono oggetto di pregiudizi<sup>84</sup>. È una strada che produce

<sup>79</sup> Cf R. PETER, *L'imperfezione nel Vangelo*, 47-53.

<sup>80</sup> R. Peter porta gli esempi di Origene e Gregorio di Nissa e osserva che anche Agostino in *Discorsi* 169, 18 asseconda questa visione perfezionista. Cf R. PETER, *L'imperfezione nel Vangelo*, 55.

<sup>81</sup> Cf *ivi*, 50.52.

<sup>82</sup> *Ivi*, 48.

<sup>83</sup> Cf *ivi*, 55.66.

<sup>84</sup> Cf *ivi*, 49.56.

sofferenza, perché l'uomo finisce per perdere il senso della propria realtà e per vivere costantemente nel senso di colpa<sup>85</sup>.

L'adozione di una visione perfezionistica nel cristianesimo di fatto rimette in vigore il fariseismo contro cui Gesù aveva lottato.

Da questa prospettiva deriva un'idea di Dio che esige l'esattezza, che concentra la sua attenzione sugli errori commessi, che giudica e condanna<sup>86</sup>.

Si sviluppa quindi una teologia morale rigorosa e minuziosa, preoccupata dell'ortodossia, di garantire la «purezza» dottrinale, le «tradizioni» e i «valori» perenni<sup>87</sup>. Emerge un ideale di «perfezione della vita cristiana» che consiste «nella puntuale osservanza di tutti i comandamenti»<sup>88</sup> e l'insistenza su una «coscienza scrupolosa», un'interminabile revisione critica della propria vita alla ricerca di possibili peccati mortali. In questo modo la realtà diventa troppo complessa da vivere, insopportabile; perciò le persone si trasformano in esseri duri, amareggiati, insensibili e inespressivi<sup>89</sup>.

Come icone di questo cristianesimo perfezionista valgono ancora i personaggi che Gesù aveva inventato per provocare i farisei: il fratello maggiore della *parabola del figlio prodigo*, obbediente, sacrificato, servizievole, ma anche severo, meschino e freddo<sup>90</sup>; il fariseo di Lc 18,9-14 (parabola del fariseo e del pubblicano), che si sente parte di una élite morale esclusiva<sup>91</sup>.

In sintesi, afferma Peter, il «“siate perfetti” non costituisce nessuna “buona notizia”»<sup>92</sup> per l'uomo, per il suo modo di pensare e di vivere, perché non fa che confermare una mentalità vecchia, oscurando la novità evangelica. Possiamo proseguire commentando: non è una «notizia», perché non c'era bisogno di Gesù Cristo per inventare il perfezionismo; non è «buona» o «bella», perché non produce la «gioia del Vangelo», la gioia che caratterizza la salvezza cristiana.

<sup>85</sup> Cf *ivi*, 51.61.

<sup>86</sup> Cf *ivi*, 48.56.

<sup>87</sup> Cf *ivi*, 56.

<sup>88</sup> *Ivi*, 61.

<sup>89</sup> Cf *ivi*, 64-67.

<sup>90</sup> Cf *ivi*, 64.

<sup>91</sup> Cf *ivi*, 38.

<sup>92</sup> *Ivi*, 69.

Certamente, come già detto, la perfezione in Mt 5,48 è da interpretare in riferimento all'amore gratuito, alla misericordia. Eppure, forse mai come in questo caso un termine non vale l'altro e se questo versetto viene citato tralasciando quelli precedenti lo si può facilmente utilizzare in direzioni diverse da quella intesa dall'autore; certamente non si può attribuire a questo solo versetto l'emergere di un cristianesimo perfezionista, ma il versetto stesso può essere stato attratto (e utilizzato come «dimostrazione biblica») in un processo dovuto all'incontro con il pensiero greco, al persistere della mentalità religiosa «farisaica» (combattuta ma non certo annientata da Gesù) e, soprattutto nel secondo millennio, alla crescente autonomia della riflessione teologica dalle fonti bibliche.

#### – La misericordia come perfezione

Anche una lettura corretta di Mt 5,48, in riferimento all'amore gratuito e misericordioso, non elimina il rischio più sottile di una contaminazione perfezionistica della misericordia.

Chi «configura» il suo sistema mentale sull'invito di Matteo, finisce per legalizzare la richiesta di Luca. Adatterà il «siate misericordiosi» a una serie di criteri che lo portano a considerare, soppesare, bilanciare e calcolare la misericordia<sup>93</sup>.

Anche la misericordia può essere vissuta come un dovere da realizzare, una norma da tradurre in istruzioni meticolose, un requisito da soddisfare per essere classificati tra i «buoni». Non mancherebbe anche in questo caso l'ansia per la propria inadeguatezza, una sorta di perfezionismo della misericordia, o anche, come avverte Peter, un paradossale e controproducente «perfezionismo antiperfezionista»<sup>94</sup>.

Certamente per tutti, buoni o cattivi secondo la Legge, non è così facile perdonare, né interrompere la propria routine per soccorrere il prossimo che soffre; anche nella misericordia si è «umani» nel senso di fragili e inadeguati. Ma è appunto la consapevolezza dei propri limiti e del proprio bisogno di misericordia a permettere di interpretare la misericordia non come manifestazione della propria grandezza ma come fede nell'amore di Dio. Lo spirito della misericordia non dovrebbe essere quello dell'ansia o

<sup>93</sup> *Ivi*, 56.

<sup>94</sup> Cf R. PETER, *Etica per erranti*, 135-136.

della superbia, ma quello della gratitudine, della gioia traboccante che si desidera condividere invitando altri alla festa. È una dinamica d'amore che si potrebbe tradurre con parole quali: il Signore mi ama così come sono, desidero incontrarlo e so che posso incontrarlo nel prossimo, partecipo dei suoi sentimenti e questi guidano le mie azioni.

Nel testo di Mt 25, in effetti, non si tratta di perseguire una completezza, ma di rispondere all'occasione di amore che ci è offerta ogni volta che incontriamo il prossimo, di non trascurare questo *kairós* che ci si presenta in «uno solo» dei fratelli più piccoli.

#### – Il massimalismo come ostacolo alla misericordia

Accade invece che la misericordia sia impedita da una visione massimalistica del bene, che è un'espressione della logica perfezionista. Andrea Grillo<sup>95</sup> ha messo in evidenza le conseguenze di alcune tesi massimaliste: quelle di chi sostiene che ciò che non è un bene integrale è un male e quindi non può essere accettato; o di chi afferma, nel caso del matrimonio, che poiché la massima misericordia di Dio si esprime nel sacramento (che dona la grazia per superare le fragilità umane), non si possono ammettere strade di misericordia che non esigano la fedeltà al sacramento. In pratica per difendere una misericordia massima, che però le persone coinvolte non riescono più a vivere, si impedisce di applicare una misericordia effettiva<sup>96</sup>, intesa come compassione e soccorso amorevole che si interessa della felicità delle persone, aiutandole a cercare il bene possibile nella loro situazione. Una volta che la misericordia è oggettivata nel sacramento sembra non esserci più spazio per una misericordia che nasce dall'incontro con l'altro e anche il sacramento ne viene deformato, perché il «dono di grazia» viene ad assumere il senso di un ricatto che non lascia scampo<sup>97</sup>.

Nelle tesi massimaliste la misericordia di Dio è ridotta ad un'unica forma (la legge morale, il sacramento): se l'uomo non è capace di viverla sembra che Dio non abbia più niente da dire. Al contrario si può pensare

<sup>95</sup> Docente di Teologia dei sacramenti e Filosofia della Religione, con le sue analisi ha accompagnato tutto il percorso sinodale e il dibattito su *Amoris Laetitia*, stimolando la riflessione sul rinnovamento ecclesiale in atto.

<sup>96</sup> Cf A. GRILLO, *Indissolubile? Contributo al dibattito sui divorziati risposati*, Cittadella, Assisi 2014, 43-45.

<sup>97</sup> Cf *ivi*, 61.

che Dio, quando il suo dono non è andato a buon fine, non si limiti a ribadire la bontà, ma cerchi nuove vie per raggiungere il cuore dell'uomo. Nel massimalismo c'è il rischio paradossale di considerare illimitate le possibilità dell'uomo e limitata la misericordia di Dio, invece di accettare la limitatezza dell'uomo e di credere che, come ci mostra la storia della salvezza, «nessuno può porre un limite all'amore di Dio che perdona»<sup>98</sup>.

### 3. *Misericordia: una salvezza possibile nell'imperfezione*

– Dal bene integrale predeterminato al bene reale vissuto dal soggetto

Abbiamo fin qui evidenziato che la verità della salvezza cristiana richiede la forma dell'accogliere la misericordia di Dio e del farne dono ad altri; che la ricerca della perfezione non è necessaria per questa dinamica di misericordia, anzi rischia di ostacolarla e distorcerla; così come una concezione massimalistica del bene più che favorire la misericordia rischia di bloccarne la dinamica, subordinandola a esigenze che la persona non è in grado di soddisfare.

Il criterio della misericordia, quindi, non solo sembra prioritario rispetto ad altri possibili criteri (etici e canonici) della salvezza, ma sembra anche in grado di tollerare mancanze e imperfezioni di questi altri criteri.

La conseguenza è che il bene a cui la misericordia deve portare l'uomo, il traguardo che consente di riconoscere la *vera* misericordia, sarà certamente caratterizzato dall'essere misericordioso, ma: a) potrà assumere forme molto diverse quanto agli altri criteri; b) anche l'essere misericordioso si potrà configurare in modo molto diversificato e poco prevedibile.

Infatti il bene cui mira l'essere misericordiosi non si traduce nel soddisfare adeguatamente e completamente a una serie di norme: in questo caso si avrebbe una condizione massima da raggiungere (essere a posto con tutte le norme), dopodiché si tratterebbe di rimanervi, di conservare questa condizione, di stare attenti a non perderla (ma chi vuole salvare la propria vita, la perderà – Mc 8,35). Anche una misericordia intesa come perfezione, si è detto, come esecuzione di un catalogo di opere, somiglierebbe a questa logica. Invece quello che è in gioco nell'essere misericordiosi è: qui, ora, di fronte al male rispondere con l'amore; è una decisione che accade in una situazione specifica, la decisione di credere all'amore

<sup>98</sup> MV 3: AAS 107 (2015) 400.

personalmente ricevuto da Dio e di credere che questo amore è la risposta efficace da dare al male incontrato. È un movimento che porta verso una nuova situazione, con nuove occasioni di misericordia; in questa logica non si è mai arrivati, perché dell'amore non se ne ha mai abbastanza; ma nello stesso tempo non c'è l'ansia di arrivare da qualche parte ma piuttosto la gioia di vivere. Qui infatti non si tratta di compiere gesti d'amore per conseguire uno stato di salvezza; si tratta invece di sperimentare la salvezza ogni volta che si vive l'amore. In questa logica il «bene integrale» della norma rischia di essere contemporaneamente troppo e troppo poco rispetto al «bene reale» dell'amore.

Il bene reale a cui può mirare l'uomo nella sua vita è necessariamente legato alla dimensione soggettiva e intersoggettiva del senso, alla storicità dell'esistenza e delle relazioni: la misericordia infatti coinvolge intenzioni e percezioni dei soggetti coinvolti, ha a che fare con situazioni e significati che si trasformano nel tempo. La rettitudine dei comportamenti e la «regolarità» delle condizioni di vita non garantiscono automaticamente il bene, ma anch'esse vanno interpretate a partire dal soggetto e dalla sua storia, per discernere il bene reale all'interno del bene idealmente presunto; mentre la parziale mancanza di rettitudine e di «regolarità» non impedisce necessariamente l'emergere di un bene, non integrale ma reale.

– Non lassismo, ma fede nella misericordia

Una misericordia che accoglie come bene anche quello che si presenta in forme parziali e irregolari è una forma di lassismo? Lassismo è tollerare che una persona sia coinvolta nel male, è non intervenire per aiutarla a salvarsi: è proprio il contrario della misericordia, è un atteggiamento che nasce dall'indifferenza oppure dal desiderio egoistico di essere benvoluti dall'altro. Il lassismo è l'atteggiamento «di quanti accondiscendono senza farsi carico dell'altro»<sup>99</sup> ed è paradossalmente vicino al suo opposto, il rigorismo, cioè «la durezza di chi giudica senza coinvolgersi»<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> FRANCESCO, *Discorso alla LXVI Assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana*, 19 maggio 2014, in AAS 106 (2014) 444-445.

<sup>100</sup> *Ivi*, 444. Cf anche FRANCESCO, *Discorso ai parroci di Roma*, 6 marzo 2014, in AAS 106 (2014), 186: «Né il lassista né il rigorista rende testimonianza a Gesù Cristo, perché né l'uno né l'altro si fa carico della persona che incontra».

Qui però non si tratta di lassismo, perché la misericordia è tutta orientata a lasciarsi coinvolgere nella vita dell'altro. Si tratta piuttosto di realismo, perché ciò che è ritenuto più importante non è lo sforzo di tendere verso un ideale, ma il lasciar agire e incoraggiare le dinamiche positive presenti nella vita di una persona; dinamiche che si colgono a partire dai frutti reali di amore che scaturiscono nella storia della persona, nella sua concreta situazione.

Si tratta di fede, cioè di credere in un Dio che non si è limitato ad indicare degli obiettivi da raggiungere, ma si è coinvolto nella vita di ciascuno; di fidarsi della strada che Lui ha trovato per entrare in relazione con questa persona; di collaborare a ciò che di buono Lui sta operando.

Si tratta di fede e di realismo insieme: di investire nell'amore perché si crede che solo l'amore è la forza che può vincere realmente il male, mentre il rigorismo o è inefficace o rischia di produrre vittorie fragili e ambigue. Non c'è solo l'indolenza del lassismo, infatti, ma anche la pigrizia intellettuale del rigorismo e del perfezionismo, soluzioni troppo facili rispetto alla fatica vera e fruttuosa del «portare avanti il proprio cammino».

4 agosto 2016

ANTONELLO SIRACUSA

*Via Buonarroti 3*

*22100 Como*