



missio
organismo pastorale della CEI

Testimoni di Dio, testimoni di misericordia



Handwritten signature

illustrazione di copertina:

Le Parabole della Misericordia Nel Vangelo di Luca.

Disegno di Luis Henrique, insegnante in Minas Gerais, nel cuore del Brasile.

Accompagna il cammino delle comunità ecclesiali di base e della lettura popolare della Bibbia.

Fa parte del gruppo chiamato "Artisti del Cammino".

Lo ringraziamo per averci concesso graziosamente l'uso del suo lavoro.

© MISSIO

Via Aurelia, 796 - 00165 Roma

info@missioitalia.it

www.missioitalia.it

Contributi dalla 9ª Settimana Nazionale
di Formazione e Spiritualità Missionaria

CASSINO
26 – 31 agosto 2011

Testimoni di Dio, testimoni di misericordia

Articoli di

Silvano PETROSINO
Pasquale GIORDANO
Donatella SCAIOLA
Serena NOCETI
Carmelo DOTOLO
Maurilio GUASCO
Luca MOSCATELLI



missio

organismo pastorale della CEI

Pubblicazione fuori commercio
a cura della Fondazione di Religione
MISSIO • organismo pastorale della CEI
Via Aurelia, 796 - 00165 Roma
Invio gratuito agli iscritti della PUM

Progetto grafico: MISSIO

Stampa: Graffietti - Viterbo

Con approvazione ecclesiastica
Finito di stampare nel mese di: MAGGIO 2012

presentazione

All'ombra di san Benedetto: con questa immagine si è tenuta la 9^a *Settimana nazionale di formazione e spiritualità missionaria* organizzata da *Missio* e dall'Ufficio nazionale per la Cooperazione tra le Chiese della CEI (Cassino, 26-31 agosto 2011), sul tema *Testimoni di Dio, testimoni di misericordia*.

A poca distanza dalla storica Abbazia, memoria di san Benedetto e del suo movimento monastico e missionario grazie al quale il Vangelo si è espanso in tutta Europa, la *Settimana* si è ispirata anche al tema dell'*Educare alla vita buona del Vangelo*, affidati dai Vescovi italiani per il decennio 2011-2020.

I lavori sono stati scanditi dalle immagini di città che nella Bibbia esprimono ingiustizia, confusione, incertezza: Ninive, Babele, Corinto in epoche diverse sembrano negare ai loro abitanti un futuro equo o il riscatto dal male. Il 2011 ci ha consegnato altri nomi di città colpite, impaurite: Fukushima (Giappone) con il pericolo di inquinamento radioattivo seguito allo *tsunami*; le capitali del Nordafrica con le rivolte, le fughe via mare, la difficile riconciliazione; senza dimenticare l'intricata crisi economico-finanziaria che, nata in Occidente, spinge le sue pesanti conseguenze sui popoli più poveri. Pur condividendo fatiche e incertezze, il cristiano è guidato anche da un sentimento di *misericordia*: non solo vaga compassione o stare a fianco di chi soffre, ma lo stesso atteggiamento interiore di Dio, quello della parabola del "buon samaritano", chinato sulle ferite dello sconosciuto (e non è detto che sia innocente...) abbandonato lungo la strada.

Nel 2011 è anche sembrata ampliarsi con asprezza la persecuzione contro i cristiani in varie aree del mondo: l'assassinio di Shahbaz Bhatti, il ministro pakistano delle minoranze religiose, ci ha consegnato nel suo testamento un testo fondamentale di cristianesimo contemporaneo, lontano da ogni vittimismo o senso di ritorsione, denso invece di realismo e di misericordia. Davvero il "martirio" non si aggiunge alla "testimonianza", ma ne è letteralmente il sinonimo.

Introdursi alla comprensione della misericordia di Dio come è mostrata dal volto del Figlio Gesù, comprendere che noi per primi siamo "graziati" da essa: questo il percorso che è stato proposto per giungere all'esito della testimonianza.

Testimoni di Dio, testimoni di misericordia è apparso così un tema estremamente istruttivo per la missione: con il "farsi prossimo" in nome della verità e della carità essa è segnata dalla pazienza, dalla tenacia, dal rispetto, dall'attesa esercitata dal Padre verso ogni suo figlio. E il Figlio, Gesù crocifisso, prende su di sé persino l'essere allontanato e abbandonato da Dio, perché ogni fratello e sorella ritrovino nel cuore del Padre l'accoglienza, il perdono, la dignità.

Don Gianni Cesena
Direttore della Fondazione MISSIO

Creazione e misericordia

(IL TESTO È LA TRASCRIZIONE DA REGISTRAZIONE RIVISTO DALL'AUTORE)

Silvano Petrosino

Docente di filosofia - Università Cattolica

Ho dato al mio intervento il seguente titolo: *Creazione e misericordia*. Partirei da due passaggi del vangelo di Matteo: il cap. 9,11-13 e il cap. 12,6-8.

Mt 9,11-13. È Gesù che parla nella forma del rimprovero: «Andate a imparare che cosa vuol dire: Misericordia io voglio e non sacrifici. Io non sono venuto infatti a chiamare i giusti, ma i peccatori». (v. 13). Nel secondo brano (12,6-8) Gesù, rivolgendosi ai farisei, afferma: «Ora io vi dico che qui c'è qualcosa più grande del tempio. Se aveste compreso che cosa significhi: Misericordia io voglio e non sacrifici, non avreste condannato persone senza colpa». Si tratta di due rimproveri: *non avete capito, non capite, dovrete ritornare a leggere*. In verità non si fa altro, non si dovrebbe far altro: è necessario imparare a leggere, e poi bisogna anche imparare a scrivere. Gesù insiste: «non avete capito». Rispetto ad una simile «incomprensione» - riprendo a tale riguardo i fondamentali lavori di Paul Beauchamp su «l'uno e l'altro testamento» - Gesù si configura come colui che ha compreso fino in fondo la parola di Dio, o anche, con un'espressione a me particolarmente cara, si configura come colui che ha compreso il senso stesso del *logos* biblico. Gesù rimprovera i suoi interlocutori, ed evidentemente anche noi, di non aver compreso questo «senso»; rispetto ad una simile incomprendimento, Egli si propone come Colui che invece lo ha compreso. Ma che cosa in verità noi facciamo fatica a comprendere, che cosa non capiamo?

A questa domanda ho in qualche modo già risposto: ciò che non comprendiamo è il «senso» della parola di Dio; tuttavia per capire questa incomprendimento è necessario comprendere innanzitutto la distinzione essenziale tra «significato» e «senso». In effetti tutti noi

comprendiamo il «significato» della parola misericordia; a tale riguardo basta consultare un dizionario della lingua italiana e magari anche un dizionario teologico. Da questo punto di vista non si può pensare che i farisei, uomini pii e devoti, non comprendessero il «significato» della parola misericordia; eppure Gesù insiste: in verità voi non avete capito, e non avete capito proprio perché vi fermate al «significato» senza aprirvi al «senso». È l'identica scena che si ripete con i discepoli di Emmaus: vedete, leggete, dite di credere, ma poi non capite, vi fermate a delle parole e non riuscite a riconoscere la direzione a cui esse alludono. D'altra parte - e non lo dico per consolarmi e consolarci - bisogna riconoscere che non è affatto così facile ed immediato comprendere il «senso» di una parola o di un atto comunicativo, a maggior ragione quando questa parola, questa comunicazione, è quella di Dio. In effetti a me sembra, e lo affermo con tutta la modestia possibile, che il *logos* biblico non faccia che articolare pochi contenuti o messaggi essenziali, che tuttavia è sempre difficile individuare con chiarezza, come se il rumore di fondo presente in tutti i versetti della Bibbia richiedesse un orecchio particolarmente sensibile per essere inteso e apprezzato. In effetti, come «funziona» il testo biblico? Lo ripeto: esso non fa che ripetere poche idee, pochi contenuti, dimostrando in questo che Dio si comporta come qualsiasi vero padre o come qualsiasi autentico maestro; ogni maestro sa che si può imporre il silenzio e la disciplina, così come si può imporre l'esecuzione di un ordine, ma non si può mai imporre la comprensione, non si può mai costringere qualcuno ad una vera obbedienza. La comprensione di un «senso» implica infatti l'adesione della libertà e tale adesione - ecco il dramma che attraversa ogni insegnamento e in verità ogni autentica comunicazione - non può che essere libera. Come è noto, non c'è peggior sordo di chi non vuol sentire. Se dunque Dio è l'autore della Bibbia, è l'autore di quella antropologia ch'Egli propone all'uomo. Se la Bibbia è il testo che Dio scrive per spiegare agli uomini la Sua idea di uomo, ecco che allora Egli non può che comportarsi come ogni vero padre e ogni autentico maestro: ripete, attendendo con trepidazione la risposta dell'uomo. Non facciamoci dunque prendere dallo sconforto: utilizzare i «significati» è facile, comprendere il «senso» è estremamente difficile. Tutti dobbiamo ancora ascoltare, studiare e comprendere.

Ora, a me sembra che l'affermazione «misericordia io voglio e non sacrifici» sia una delle due o tre cose che il *logos* biblico non si stanca di ripetere, sia uno dei toni fondamentali che costituiscono il rumore di fondo che risuona al fondo di ogni versetto biblico. Dopo duemila anni di storia noi non ci meravigliamo più di fronte a questa insistenza sulla misericordia, eppure essa ha veramente qualcosa di sorprendente. È lo stesso fuoco che continua ad ardere nel celebre passaggio di Osea 6,6: «poiché voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti». Sono duemila anni che ci confrontiamo con il «significato» di queste parole senza che questo voglia dire che ne cogliamo il senso. A tale riguardo, come è noto, i passaggi più forti ed espliciti si trovano in Isaia, il profeta preferito da Gesù: Is 1,11-17: «Sono sazio degli olocausti dei montoni e del grasso di pingui vitelli. Il sangue di tori e di agnelli e di capri io non lo gradisco. Quando venite a presentarvi a me, chi richiede a voi questo: che veniate a calpestare i miei atri?» (vv. 11-12). Chi ve l'ha detto? Circola una voce, da sempre circola questa voce/pettegolezzo su Dio (in effetti, e non a caso, è proprio su Dio che da millenni si scatena un gossip incontenibile): Egli vuole, così si dice, i sacrifici, anzi, addirittura li esige. Ma Isaia afferma: chi ve l'ha detto? Vi siete sbagliati, avete capito male (ritorna l' ammonizione di Gesù): «Smettete di presentare offerte inutili; l'incenso per me è un abominio, i noviluni, i sabati e le assemblee sacre: non posso sopportare delitto e solennità. Io detesto i vostri noviluni e le vostre feste; per me sono un peso, sono stanco di sopportarli» (vv.13-14). C'è una sottile e meravigliosa ironia in una simile confessione: non è un ateo, un miscredente o un insensibile materialista ad affermare che le assemblee sacre, i noviluni, i sabati sono stucchevoli ed insopportabili, ma è Dio, è Dio stesso a confessare che gli danno fastidio. Veramente c'è da ridere e da riflettere: il Dio biblico non sopporta l'enfasi e la solennità di certe assemblee sacre. Isaia lo ripete anche nel cap. 58, 3-7: «Perché digiunare, se tu non lo vedi, mortificarci, se tu non lo sai?» (v. 3). Ascoltate quest'altro versetto sul quale si potrebbe costruire un intero corso universitario: «Ecco, nel giorno del vostro digiuno curate i vostri affari» (v. 3). Voi dite che fate i sacrifici per me, in realtà li fate per voi stessi, li fate perché sono fatti vostri. Nel giorno del digiuno, che dite essere per Dio, in verità voi fate gli affari vostri. Si digiuna, si va in clau-

sura, si diventa missionari in Perù, si percorre in ginocchio la scalinata del santuario, ma forse facendo tutto questo si stanno sempre facendo gli affari propri. Su questo autoinganno la psicoanalisi è senza alcun dubbio di grande aiuto, anche se in verità non c'è stato bisogno di attenderla per riconoscere la trappola di quella che propongo di chiamare «pulsione a sacrificare/si».

«Ecco, voi digiunate fra litigi e alterchi e colpendo con pugni iniqui. Non digiunate più come fate oggi, così da fare udire in alto il vostro chiasso» (v. 4). È un vero ritornello, è un basso continuo: “non voglio il sacrificio. Voglio l'amore e la conoscenza della Parola di Dio”. Il passo che ora dobbiamo compiere è quello di tentare di comprendere qualcosa, almeno qualcosa, del senso di questa parola impossibile, *amore*, soprattutto quando essa è pronunciata all'interno di quel testo che è la Bibbia. Lo ripeto: Gesù ci rimprovera e ci dice: non avete capite, dovete ricominciare a leggere; che cosa non abbiamo ancora capito? Non abbiamo capito che Dio vuole l'amore, non il sacrificio, vuole misericordia e non assemblee sacre. Ma quale è il senso di questa parola, *amore*? Si può rispondere: amare significa servire Dio. Per comprendere questa nostra risposta conviene fare un breve deviazione verso quella che il grande storico delle religioni Eliade, riferendosi alla volta celeste, ha definito «il simbolismo primordiale della trascendenza». Quella scimmia che è poi è diventata uomo ad un certo punto guadagna la posizione eretta; così facendo l'uomo allarga sorprendentemente la propria prospettiva orizzontale liberando due arti che gli permettono di afferrare strumenti in grado di trasformare profondamente l'ambiente circostante; ma *al tempo stesso* (ecco la nostra questione), alzando lo sguardo al cielo, egli si trova anche subito preso, rapito, all'interno di una dimensione verticale inimmaginabile per gli altri animali «chiusi» sul terreno. La terra è sotto il cielo, la volta celeste sovrasta tutto ciò che esiste sulla terra; eppure un tale sovrastare non solo supera ed eccede, ma anche situa e colloca: la misura dell'uomo non può certamente misurare la dismisura della volta celeste, ma quest'ultima non è mai indifferente alla prima poiché è proprio essa che la istituisce come tale. In altre parole, di fronte all'infinità del cielo l'uomo ha iniziato ad interrogarsi sul comportamento da assumere, ha iniziato a capire che deve esserci un rap-

porto tra il suo essere «qui», limitato e finito, è l'essere «là», infinito e grandioso, del cielo e delle stelle; ma di quale rapporto si tratta? Nell'immaginare questo tipo di rapporto l'uomo non ha potuto far altro che proiettare in Dio quello che è un suo tratto essenziale: l'essere finito e mortale, l'essere un essere economico che deve sempre lottare per esistere, che deve fare economia per vivere. L'uomo ha pensato che servire Dio significasse pagarlo, offrirgli sacrifici in modo da garantirsi i suoi favori. Da questo punto di vista il sacrificio ha sempre a che fare con un certo timore di Dio, vale a dire con una concezione che vede in Dio qualcuno da temere e quindi da servire. Il sacrificio si trasforma così in quella forma di scambio attraverso la quale l'uomo cerca di garantirsi i favori di quel divino che è sempre misterioso, onnipotente ma anche pericoloso: il divino è l'intrattabile e l'uomo cerca di trattarlo, e ammansirlo, nutrendolo/pagandolo con il sacrificio.

Ma il *logos* biblico osa proporre qualcosa di diverso da questa idea di «servire» Dio. Esso dice che servire/amare Dio significa servire/amare il fratello e più in generale ogni creatura. In altre parole, non ci può essere alcun rapporto con il Creatore che non passi dal rapporto (servizio) con le creature; o anche: per puntare *diritto* al Creatore è necessario *deviare* verso la creatura. Questa dirittura che è una deviazione, questo andare diritto deviando, il *logos* biblico lo chiama *giustizia*. A proposito del vero culto Isaia afferma: «Non è piuttosto questo il digiuno che voglio: sciogliere le catene inique, togliere i legami del giogo, rimandare liberi gli oppressi e spezzare ogni giogo? Non consiste forse nel dividere il pane con l'affamato, nell'introdurre in casa i miseri, senza tetto, nel vestire chi è nudo, senza distogliere gli occhi dalla tua gente» (58, 6-7); e ancora: «Cessate di fare il male, imparate a fare il bene, ricercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova» (Is, 1, 16-17). La misericordia è il compimento della ricerca della giustizia. Questa stessa idea di «amare Dio» si ritrova nel capitolo XXV del vangelo di Matteo il cui senso va preso alla lettera: «ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo dei miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (v. 40). Si dovrebbe ora meglio comprendere l'enormità presente nell'affermazione di Gesù il quale, parlando della misericordia, parla

di «qualcosa più grande del tempio». Il tempio è senza alcun dubbio un luogo della presenza di Dio, di una certa presenza di Dio, ma vi è altro luogo in cui questa presenza è «più grande», e questo luogo è quello dell'amore per i fratelli e della misericordia, è il luogo dei rapporti umani cambiati secondo l'ordine della misericordia. Durante la passione di Cristo il velo del tempio si squarcia, e lo spirito inizia a circolare al di fuori. Ecco un'altra cosa che il *logos* biblico ripete: "La gloria di Dio è l'uomo vivente" (cfr. sant'Ireneo, *Adversus Haerases*). La gloria «di» Dio «è l'uomo vivente». Vivente, cioè misericordioso, perché al di fuori della misericordia la vita non riesce ad essere altro che violenza e conflitto. Diciamo la verità, forse a noi piacerebbe di più, sarebbe più facile, un Dio che chiede sacrifici in un tempio, ma il Dio biblico ha un'idea di uomo molto più alta, più dinamica, più libera, ha un'idea di uomo fatto a Sua immagine e somiglianza. È di fronte ad un'idea di uomo così elevata che stentiamo a comprendere, è di questa idea che non riusciamo mai a cogliere veramente il senso, e come ho già detto questa incomprensione è del tutto comprensibile.

Un altro aspetto del nostro tema da comprendere è che la misericordia ha a che fare con l'ontologia stessa, con l'essere più profondo di tutto ciò che esiste. In tal senso non è un comandamento, ma una condizione essenziale, esistenziale. Secondo il *logos* biblico tutto esiste per misericordia. Emerge a questo livello una delle idee più complesse ed ardite di tutta la Bibbia: si tratta dell'idea di *creazione*. Anche nei confronti di questa parola non proviamo più alcuno stupore; non a caso sempre accostata alla parola *amore*, sono due-mila anni che sentiamo risuonare la parola *creazione* e la consideriamo come del tutto ovvia. Nella maggior parte dei casi noi riconosciamo in essa la manifestazione della *potenza* di Dio: solo Dio crea ed Egli crea proprio perché è onnipotente. Restiamo dei bambini, ci piace tanto la potenza, continuiamo con insistenza a ragionare secondo la logica del «più forte». In verità nella parola creazione risuona al tempo stesso, oltre all'onnipotenza di Dio, anche la bontà della creatura: il Creatore crea lasciando spazio all'altro, alla creatura, e questa creatura è in quanto tale bene, è un bene. Nella creazione si afferma così, sempre contemporaneamente, la meraviglia dell'onnipotenza del Creatore e la meraviglia della bontà della crea-

tura; in tal senso la creazione ha sempre a che fare con l'onnipotenza e con l'alterità, e con un'alterità che è bene, che è un bene. Ciò che vi è di stupefacente nell'idea di creazione è che il Creatore abbia fatto posto a ciò che è altro da Sé, mostrando in questo modo che il segno più sublime ed inequivocabile dell'onnipotenza di Dio è la sua bontà. Lo sappiamo, o meglio lo abbiamo sentito dire infinite volte, ma forse, come ci rimprovera Gesù, non abbiamo ancora ben compreso: Dio ha creato e crea per amore, il che vuole anche dire che non sono Dio ma sono io.

Mi avvio alla conclusione, lasciando la parola ancora a Gesù. Ma anche in questo caso conviene passare prima da Isaia: «e il Dio santo si mostrerà santo nella giustizia» (5, 16). La giustizia, dicevo, indica un certo rapporto con le creature, un certo modo di vivere il rapporto con le creature. Mi permetto di ripeterlo: nessun rapporto con il Creatore è possibile al di fuori di questo rapporto di giustizia e misericordia con le creature. Gesù, che ha letto e compreso Isaia e il senso dell'antica parola, arriva a dire: «Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48), e anche: «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (Lc, 6, 36). Attenzione! Gesù non dice: «fate quello che fa Dio» e neppure dice: «diventate Dio». Oggi lo ripetono in molti: è la retorica dell'eccellenza, dovremmo tutti diventare eccellenti: è una forma di delirio. Gesù osa dire: comportatevi in quello che fate, nei limiti di quello che fate, con lo stesso sguardo che il Creatore ha su tutte le creature: siate misericordiosi, in tutto ciò che fate, nei limiti in cui vi trovate, fosse anche nel pochissimo in cui siete, come è misericordioso il Padre vostro. Viene quasi naturale obiettare: ma è impossibile; eppure dopo Gesù, dopo il Nazareno che è nato, vissuto e morto realmente, questa obiezione ha perso quasi tutta la sua forza. Forse l'imitazione di Cristo non fa che affermare che, dopo Cristo e grazie a Cristo, l'impossibile è diventato possibile. Siamo chiamati a rendere testimonianza al Padre attraverso la misericordia verso i figli e verso tutte le creature, cioè nel modo in cui mangiamo, parliamo, passeggiamo, guardiamo il cielo e viviamo il sesso, leggiamo un libro e puliamo un neonato. Sono cose da pazzi! Ecco perché non dobbiamo avvilarci se facciamo fatica a comprendere.

Testimoni di Dio, testimoni di Misericordia

“Annuncia la misericordia che Dio ha avuto per te”
(Mc 5, 19)

Pasquale Giordano
Biblista

Nel Libro dell'Apocalisse Gesù è chiamato il “testimone fedele” (Ap 1,5; 3,14) o più letteralmente “il martire, quello fedele”. Egli è venuto per rendere testimonianza sul Padre “lento all'ira e ricco di misericordia” (Ef 2,4). I cristiani ricevono da Gesù il compito di essere testimoni di lui (cf. At 2,8), testimoni di Dio e della sua misericordia. Testimone di misericordia si diventa con l'itinerario che passa attraverso queste tappe: vedere i segni, ascoltare la parola che rivela il mistero, sperimentare il dono, praticare la misericordia. Attraverso alcune pagine degli evangelisti Marco e Luca vogliamo entrare nella dinamica narrativa della nostra esperienza di fede, per rintracciare l'origine della nostra identità cristiana e rimotivare l'impegno a seguire Cristo e testimoniare con la nostra vita.

Nel Nuovo Testamento il concetto di misericordia è espresso fondamentalmente con quattro parole che indicano la misericordia: sono due verbi e due sostantivi. Il verbo è *ελεέω* (da qui l'invocazione liturgica *Kyrie eleison*) e dal quale viene anche la parola *elemosina*; il secondo verbo è *σπλαγγίζομαι*, avere compassione, che genera il sostantivo *σπλάγχνις*, le viscere di misericordia.

Confrontiamo due pagine del vangelo di Marco per rintracciare in esso la pedagogia di Gesù nel formare discepoli, missionari e testimoni della misericordia. Il primo e il secondo racconto appartengono alla prima parte della narrazione marciana, che arriva sino al capitolo 8, nella quale si insiste sulla identità di Gesù. Il primo arco narrativo (1, 21-39) presenta l'attività taumaturgica di Gesù che libera dai demoni e guarisce dalle infermità. L'azione di Gesù pro-

voca la reazione dei demoni che affermano di conoscere la sua vera identità e quella della gente che riconosce l'autorità singolare del Nazareno. L'atteggiamento di Gesù sembra sfuggente, impone il silenzio ai demoni e si sottrae alla folla che lo cerca. La "giornata tipo" di Gesù si conclude con la decisione di andare oltre le aspettative della folla per portare avanti la sua missione, annunciare il Vangelo.

Testimonianza silenziosa della misericordia che purifica

Prima di iniziare il secondo arco narrativo caratterizzato dalle dispute tra Gesù e i farisei sulla "pretesa" che emerge dalle sue parole e dai suoi gesti (cf. 2,1-3,6), Marco pone una pericope che funge da cerniera (1, 40-45). Questo quadretto non ha una contestualizzazione spaziale precisa e concentra l'attenzione subito sulla figura del lebbroso che contravvenendo alla Legge mosaica si avvicina a Gesù e gli stringe le gambe, facendo appello alla sua volontà per implorare la purificazione. Per la prima volta nella narrazione, l'evangelista rivela al lettore un sentimento di Gesù. Prima di procedere a rendere conto della reazione a quello che il lebbroso sta facendo e chiedendo. Gesù avverte per quell'uomo la compassione, la misericordia (1,41). Da qui nasce il gesto di toccarlo e la parola che rivela la volontà: "sii purificato". La misericordia di Gesù è posta in evidenza in uno contesto di prossimità e di trasgressione della Legge mosaica che stabiliva la netta distanza tra il lebbroso e il resto della comunità (cf Lv 13). Trasgredire in questo caso è andare oltre quei limiti che la Legge poneva per salvaguardare la purità rituale e marcare la distanza che c'è tra il bene e il male, tra la vita e la morte, tra la fedeltà e il peccato. L'audacia del lebbroso lo porta a oltrepassare i limiti in cui era rinchiuso per il suo stato di malattia, di peccato, di morte. Nella richiesta del lebbroso e nella risposta di Gesù gioca un ruolo fondamentale il volere: "se tu vuoi" ... "lo voglio" La compassione di Gesù è la forza dinamica che lo porta a superare limiti e steccati per entrare nella Legge, e così rivelarne il cuore, la volontà di Dio. L'evangelista Matteo per ben due volte (9,13; 12,7) pone sulle labbra di Gesù la parola pronunciata dal pro-

feta Osea: “Misericordia io voglio”. Dunque la misericordia attiene al cuore di Dio, è la forza che dirige la sua volontà di amore. Nella narrazione accade qualcosa di inaspettato; subito dopo l'avvenuta purificazione Gesù sembra assumere un atteggiamento diametralmente opposto a quello precedente. Egli caccia l'uomo intimandogli con forza il silenzio. Lo invia ai sacerdoti perché certifichino l'avvenuta purificazione e sia ammesso finalmente nella comunità. Perché questo cambiamento repentino? Perché la consegna del silenzio imposta in maniera così dura? Una durezza simile era stata riscontrata solo nei confronti dei demoni che affermavano di conoscere la sua identità divina. Il silenzio è condizione perché il fatto straordinario sia elaborato e riconosciuto come evento nel quale Dio opera la salvezza e non semplicemente la guarigione del corpo. Tuttavia il comando di Gesù orienta l'uomo purificato a dare testimonianza di quello che Dio ha operato in lui non con le parole ma mostrando se stesso e compiendo l'offerta. Destinatari della testimonianza sono i sacerdoti, custodi della Legge. Quel corpo purificato è la parola silenziosa di Dio, offerta come chiave di lettura per comprendere il cuore della Legge, e dunque della volontà di Dio: la vita dell'uomo.

Testimonianza della misericordia che libera

Nei versetti successivi troviamo un altro racconto significativo ambientato sulla sponda pagana del lago di Tiberiade nei pressi di Gerasa (cf. 5, 1-20). Il primo personaggio, descritto con dovizia di particolari, è un uomo posseduto da uno spirito impuro. La sua dimora abituale è tra le tombe ed è dotato di una forza che riesce a spezzare ogni vincolo o catena posta su di lui per impedirgli di percuotersi con le pietre. La vista di Gesù provoca una reazione che, se da una parte assomiglia ad una supplica, dall'altra assume il tono della sfida. L'uomo, posseduto dallo spirito che lo rende impuro, stringe le ginocchia di Gesù, come il lebbroso, uomo impuro anche lui. A questo gesto di supplica si aggiunge una domanda, conseguenza di una evidenza. Gesù è il Figlio del Dio altissimo, quale rapporto può sussistere tra lui e quell'uomo? Può Dio sporcarsi le mani con il male? La legione degli spiriti impuri parla un'unica

voce. Davanti alla parola autorevole di Gesù essi avanzano la domanda di essere mandati in una mandria di porci. La richiesta viene accolta e i porci indemoniati si gettano in mare affogando. Entrano in scena i mandriani che portano la notizia in città. Coloro che sono stati raggiunti dal resoconto vogliono rendersi conto di persona e viene nuovamente raccontato il fatto suffragato dalla visione dell'uomo totalmente cambiato. L'irrefrenabile irrequietezza autodistruttiva è trasformata in ordine, decoro ed equilibrio. La gente avverte un senso di paura e chiede a Gesù di allontanarsi. Se la folla vuole decisamente prendere le distanze da questo Gesù, l'uomo purificato e sanato chiede di stare con lui. La richiesta non è esaudita, tuttavia quell'uomo è chiamato a testimoniare per quelli di casa sua "ciò che il Signore ti ha fatto e la misericordia che ha avuto per te" (5, 19). Il lettore attento nota sicuramente la differenza tra il ruolo dei mandriani e quello dell'uomo liberato dagli spiriti impuri. I primi raccontano un fatto che sconvolge gli uomini perché li tocca nei loro interessi. Il risultato è la paura che causa l'allontanamento di Gesù da quella regione. La paura è sinonimo di incomprendimento davanti a un evento misterioso davanti al quale si vuole rimanere in superficie. Al contrario la missione che riceve l'uomo purificato è quella di essere testimone della misericordia di Dio rivelatasi nell'opera liberatrice compiuta da Gesù. Chi sperimenta la misericordia di Dio che purifica, libera, ridona libertà e ordine, diviene testimone non tanto di un fatto storico straordinario, ma di un evento capace di toccare anche di chi ascolta.

Rallegratevi con me, ...

testimonianza della misericordia che partecipa alla gioia del Padre

Gesù è il testimone gioioso della misericordia di Dio. Il capitolo 15 del vangelo di Luca riunisce insieme tre parabole legate tra loro dall'esperienza della gioia nel recuperare ciò che era perduto. Le tre parabole hanno il loro vertice nella festa organizzata dai protagonisti che vorrebbero condividere la gioia nell'aver ritrovato ciò che si era perduto. Il pastore che cerca e trova la pecorella smarrita, la

donna che spazza tutta la casa e ritrova la moneta perduta, il padre che riaccoglie il figliol prodigo, evidenziano il fatto che i protagonisti delle parabole non si arrendono ad aver perso qualcosa (o qualcuno) di molto caro, tanto da giustificare una prassi diametralmente opposta alla solita. Le prime due parabole sono raccontate come un interrogativo nel quale chi ascolta è chiamato in causa. Chi di noi agirebbe come il pastore che lascia le novantanove pecore e va in cerca di quella perduta, o come la donna che mette a soqquadro la casa per trovare la piccola moneta? Le prime due parabole vorrebbero indurre il lettore a porsi dal punto di vista del pastore e della donna che cercano per ritrovare ciò che è perduto. Quale il motivo di questo sforzo? Il narratore non lo dice. Con la terza parabola il lettore segue l'esperienza del figlio minore che all'allontanamento volontario da casa fa seguire il suo ritorno dopo aver sperimentato la miseria come conseguenza della sua scelta. Il personaggio del padre entra in scena attivamente in un secondo momento. Quando il papà vede il figlio che torna sente compassione. È un sentimento molto forte che commuove e lo muove ad andare incontro al figliuolo, senza aspettare che egli arrivi sotto casa, e gli fa festa. Il tema della festa ricongiunge la terza alle altre due parabole precedenti. Anche il pastore vuole fare festa con gli amici per il ritrovamento della pecora smarrita e la donna per aver ritrovato la moneta. Quello che muove Dio a fare ciò che l'uomo non farebbe mai è la compassione. Ma se anche la misericordia fosse la prerogativa di Dio di cercare in tutti i modi di recuperare ciò che è perduto, egli chiede che condividiamo la sua gioia. Il pastore e la donna chiamano gli amici per fare festa, ma chi ha accolto questo invito? Le prime due parabole sono reticenti a riguardo. Questa domanda ritorna a conclusione della terza parabola, dove appare evidente che c'è il figlio maggiore deciso a non partecipare alla festa e che, stando fuori della casa, accusa il padre di essere profondamente ingiusto. In realtà la chiave di lettura delle tre parabole si trova nei primi due versetti del capitolo 15 dove si presentano due categorie di persone che fanno la loro scelta nei confronti di Gesù: tutti i pubblicani e peccatori si avvicinano per ascoltare, i farisei e gli scribi mormorano prendendo le distanze dal Nazareno perché accoglie i peccatori e fa festa con loro. L'accusa che muovono a Gesù è proprio quella che il figlio maggiore rivolge contro il padre. Gesù è testimone di Dio perché ne

rende visibile la prossimità, egli ricerca ogni creatura che ama come se fosse l'unica e gioisce nel recuperare ciò che è perduto perché la vita trionfi. Questa gioia vorrebbe dividerla con l'uomo che, coinvolto nella festa, sperimenta il grande mistero della misericordia divina. Gesù, testimoniando la misericordia di Dio, comunica e coinvolge ogni uomo a cui si fa prossimo nella gioiosa esperienza di essere figlio amato dal Padre. Se la misericordia spinge Dio al dinamismo della prossimità, essa muove l'uomo a lasciarsi attirare da Lui nel suo cuore (Cf. Os 2,16).

Va, anche tu fa così ...

testimonianza della misericordia di Dio che di prende cura dell'uomo

Gesù nella sua missione non è un eroe solitario ma chiama amici con i quali dividerla. Luca al capitolo 10 del suo vangelo parla dell'invio missionario e della loro opera evangelizzatrice che si pone nel contesto della rivelazione che Dio fa di sé attraverso Gesù. I sedicenti sapienti e intelligenti si autoescludono dal dono che Dio fa di sé, perché pieni e paghi del loro senso di giustizia. Essi, come il dottore della Legge (v.25), vogliono verificare la credibilità del rabbì di Nazaret chiedendogli qual è la prassi più efficace per essere figlio degno di ricevere l'eredità di Dio. Gesù rimanda a ciò che è scritto nella Legge. L'interlocutore di Gesù, profondo conoscitore della Scrittura, dimostra di essere un sapiente perché coglie tra i tanti precetti di cui è composta la legislazione biblica, i due che ne rappresentano il centro: l'amore totale a Dio e l'amore al prossimo. Se in Marco e in Matteo è Gesù che risponde, mettendo insieme in un certo ordine, il primo e il secondo comandamento, qui è invece il dottore della Legge che è capace di fare una sintesi. Nella sua risposta non c'è un prima e un dopo: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente; e il tuo prossimo come te stesso» (v. 27). Il dottore della Legge riconosce che esiste un solo comandamento con due applicazioni che si richiamano vicendevolmente. Tuttavia se l'amore totale e integrale a Dio sembra un dato acquisito, quello da

praticare nei confronti del prossimo suscita una domanda sulla sua identità e le condizioni per riconoscerlo. Gesù risponde con il racconto parabolico. Il primo personaggio che entra in scena è un viandante che, in seguito ad un'aggressione giace a terra mezzo morto in un angolo della strada polverosa tra le rocce del deserto di Giuda. Il racconto continua presentando due personaggi legati al culto del tempio di Gerusalemme, un sacerdote e un levita. Essi passano in due momenti diversi, ma assumono lo stesso comportamento: vedono per terra l'uomo agonizzante, ma passano oltre. Per quella stessa strada passa un Samaritano, ebreo eretico e "scomunicato" che alla vista dell'uomo per terra ha compassione e si ferma per soccorrerlo. Si fa carico di lui ricoverandolo in una locanda e assicurandosi che possa essere curato garantendo di saldare ogni conto al suo ritorno. Gesù conclude con una domanda rivolta al dottore della Legge, che deve assumere il punto di vista del malcapitato: Chi è il suo prossimo? L'identità del prossimo è data dalla misericordia che spinge colui che è considerato nemico ad avvicinarsi e prendersi cura di lui. Questa considerazione risponde anche al quesito iniziale che verteva sul cosa fare per ereditare la vita eterna. Gesù congeda l'uomo invitandolo ad essere missionario della misericordia, facendo suo l'atteggiamento del "nemico" samaritano. La misericordia diventa criterio di discernimento e forza che supera ogni peccato che separa gli amici dai nemici. Luca non registra alcuna reazione del dottore della Legge. Ha praticato effettivamente quello che teoricamente ha compreso? La risposta è chiamata a darla il lettore con la propria vita.

«IL SIGNORE, DIO MISERICORDIOSO E PIETOSO...» (Es 34,6).

La misericordia nel Primo Testamento

Donatella Scaiola
Biblista, Pontificia Università Urbaniana

Introduzione

Il tema affrontato nel presente contributo è molto vasto e potrebbe essere sviluppato in modi diversi. Io proporrò la lettura di alcuni brani, tratti dalle tre parti che compongono il Primo Testamento: la Tôrâh, i Profeti e gli Scritti. In realtà, non si tratta di pericoli diversi, ma di alcune riletture del testo, per certi aspetti fondatore, di Es 34,6-7, che compare anche nel titolo del presente contributo.

1. Il Nome di Dio: Es 34,6-7

Il testo di Es 34,6-7 recita:

«Il Signore passò davanti a Mosè proclamando: “Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all’ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione”».

Senza affrontare in modo esaustivo la questione, che esula dagli scopi precipui di questo contributo, può tuttavia essere interessante richiamare brevemente il contesto all’interno del quale la citazione è inserita. Essa appartiene all’insieme costituito dai capp. 32-34, che sono di capitale importanza dal punto di vista teologico, non-

ostante la situazione complessa che essi presentano dal punto di vista redazionale¹. In essi infatti viene descritto quello che molti autori considerano essere il peccato “originale” di Israele il quale si costruisce un vitello d’oro (cap. 32), proprio mentre Mosè si trova sul monte Sinai al cospetto di Dio che gli “detta” le parole della legge. Il cap. 33 riferisce dunque la rottura dell’alleanza, mentre il cap. 34, che può essere considerato il vertice della sezione, racconta la restaurazione della medesima alleanza. L’esplicita menzione delle due tavole di pietra in 34,1 evidenzia il collegamento con l’inizio del racconto (Es 32,15-16).

La rivelazione del nome di Dio è inoltre connessa alla richiesta formulata da Mosè in Es 33,18-23, il quale, rivolgendosi al Signore, disse: «“Mostrami la tua gloria!”». Rispose: “Farò passare davanti a te tutta la mia bontà e proclamerò il mio nome, Signore, davanti a te. A chi vorrò far grazia farò grazia e di chi vorrò aver misericordia avrò misericordia”. Soggiunse: “Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo”. Aggiunse il Signore: “Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano, finché non sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non si può vedere”».

Come si vede, la teofania di Es 34,5-9, all’interno della quale si trovano i versetti di cui ci stiamo occupando, è una risposta alla richiesta formulata da Mosè nel capitolo precedente². Molto interessante il fatto che Dio risponda alla domanda di Mosè dicendo che farà passare davanti a lui la sua bontà, proclamando insieme il Suo nome. Quello che l’uomo può conoscere di Dio infatti è la sua bontà (33,18), la quale è identificata al v. 22 come “gloria”, che indica l’aspetto della natura divina che l’uomo può percepire grazie ad una rivelazione.

¹ Rimandiamo ai commenti del libro dell’Esodo per un approfondimento del problema. Il lettore interessato alla questione potrebbe leggere: G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio*. Il libro dell’Esodo, EDB, Bologna 1997, 269-284; B.S. CHILDS, *Exodus*, SCM Press Ltd, London 1991⁷, 553-624. Si tratta di studi per certi aspetti datati, ma comunque ancora validi, quasi dei “classici”.

² Ad esempio, in entrambi i testi compaiono espressioni uguali: “passare”; “proclamare il nome” (33,18; 34,5).

L'esperienza singolare di cui Mosè fruisce è insieme superiore e inferiore a quella che lui aveva chiesto di poter fare. Inferiore perché non gli è concesso di "vedere" Dio direttamente, superiore in quanto egli esce veramente trasformato da questo incontro (34,29-35), che pure rimane avvolto dal mistero. In Es 33 egli è infatti coperto dalla mano di Dio, nel capitolo seguente si menziona invece la nube (che a sua volta richiama Es 19,9, nel quale si racconta la stipulazione dell'alleanza).

All'interno di tale manifestazione della bontà di Dio si inserisce la rivelazione del Suo nome (34,6-7), che acquista un senso particolare soprattutto se si riflette sul fatto che in essa compaiono due elementi, o attributi, la misericordia e la giustizia³, che però hanno un peso diverso. Infatti nella formula viene riservato uno spazio maggiore all'aspetto positivo del nome di Dio, mentre l'inevitabile punizione del male è poco sottolineata ed è comunque limitata nel tempo («castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione»). Invece la benevolenza del Signore si estende per mille generazioni, un'espressione iperbolica che non va intesa in senso letterale, ma che allude ad un numero infinito.

Questa formula si ripete in numerosi testi biblici, o nella forma di una citazione (Nm 14,18; Sal 86,15; 103,8; 145,8; Ne 9,17), oppure in quella di una semplice allusione (Ger 30,11; 32,18-19; 46,28; Dan 9,4). Va notato però che anche là dove la formula viene citata in senso letterale, viene in genere omessa la parte negativa.

2. La rilettura della formula nel libro dei Dodici

Il testo di Es 34 è così significativo che esso viene citato, ripreso, si potrebbe dire, anche commentato, in altre parti del Primo Testamento, come indicato alla fine del precedente paragrafo. Tra le molte riletture possibili, ne abbiamo scelte solo alcune, sempre con l'obiettivo di commentare dei testi significativi relativi al tema in questione, senza però mai ambire ad una trattazione esaustiva di esso⁴.

³ Nella tradizione ebraica viene spiegata la ripetizione del tetragramma proprio facendo riferimento alla "doppia" natura di Dio.

⁴ Riteniamo infatti che si tratti di una sorta di *mission impossible*.

In questo paragrafo prenderemo in primo luogo in esame alcuni testi tratti dal libro dei Dodici Profeti Minori, nei quali compare la citazione esplicita e più o meno completa di Es 34,6-7. In secondo luogo, commenteremo brevemente il testo di Os 11, nel quale non ricorre esplicitamente il nome di Dio, ma il suo senso viene come dispiegato all'interno di una storia parabolica che riprende la vicenda esodica.

Nel Libro dei Dodici⁵, la formula di Es 34,6-7 compare diverse volte, più esattamente, in due casi in forma completa (Gl 2,13⁶ e Gio 4,2⁷), altre tre volte invece in forma parziale (Mi 7,18-20⁸; Na 1,2-3a⁹ e Mi 1,9a¹⁰). Riteniamo che tale insistenza sia già di per sé significativa e l'impressione generale si conferma quando si considerano più da vicino i testi in questione. Ad esempio, in Gl 2,12 troviamo un appello a reagire alla situazione presente con digiuni, pianti e lamenti e la motivazione addotta al v. 13 è tratta da Es 34,6. Il testo esodico, però, non è citato esattamente alla lettera, in quanto, in primo luogo, in Gioele gli attributi "grazioso" (*ḥannûn*) e "misericordioso" (*raḥûm*) compaiono in ordine inverso e inoltre, a differenza di Es 34,6, Gl 2,13 non termina con un riferimento alla "verità"¹¹, bensì con l'affermazione che Dio si pente del male.

⁵ Nell'elaborazione di questa parte abbiamo fatto ampio riferimento ad un nostro contributo, al quale ci permettiamo di rimandare per un eventuale approfondimento del tema: D. SCAIOLA, «Io sono il Signore, non cambio» (Mi 3,6). Un tema o problema teologico all'interno del Libro dei Dodici», in: L. FANIN (ed.), *Nova et Vetera. Miscellanea in onore di padre Tiziano Lorenzin*, Edizioni Messaggero, Padova 2011, 131-147.

⁶ «Laceratevi il cuore e non le vesti, ritornate al Signore, vostro Dio, perché egli è misericordioso e pietoso, lento all'ira, di grande amore, pronto a ravvedersi riguardo al male».

⁷ «So che tu sei un Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira, di grande amore e che ti ravvedi riguardo al male minacciato».

⁸ «Quale dio è come te, che toglie l'iniquità e perdona il peccato al resto della sua eredità? Egli non serba per sempre la sua ira, ma si compiace di manifestare il suo amore. Egli tornerà ad avere pietà di noi, calpesterà le nostre colpe. Tu getterai in fondo al mare tutti i nostri peccati. Conserverai a Giacobbe la tua fedeltà, ad Abramo il tuo amore, come hai giurato ai nostri padri fin dai tempi antichi».

⁹ «Un Dio geloso e vendicatore è il Signore, vendicatore è il Signore, pieno di collera. Il Signore si vendica degli avversari e serba rancore verso i nemici. Il Signore è lento all'ira, ma grande nella potenza e nulla lascia impunito».

¹⁰ «Ora supplicate pure Dio perché abbia pietà di voi!».

¹¹ Il termine ebraico *'emet*, "verità", è stato tradotto dalla versione CEI con "fedeltà".

In Gio 4,2, poi, compare un'altra citazione di Es 34,6 che presenta le medesime variazioni già notate a proposito di Gl 2,13. Questo collegamento intertestuale è particolarmente significativo perchè in nessun altro testo dell'Antico Testamento compaiono insieme i quattro attributi divini «misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore» (*ḥannûn, raḥûm, 'erek 'appayim, rab ḥesed*) con l'aggiunta della formula «che si pente del male» (*niḥām 'al 'ārā'āh*), che è una citazione letterale di Es 32,12.14¹².

Inoltre la relazione tra Gl 2,14 e Gio 4,2 è ulteriormente sottolineata dalla domanda¹³ che risuona in Gl 2,14 («Chi sa che [Dio] non cambi e si ravveda»?) e in Gio 3,9 («Chi sa che Dio non cambi, si ravveda»¹⁴?).

Per quel che riguarda le altre citazioni presenti nel Libro dei Dodici, esse riprendono singoli elementi della formula di Es 34,6. Limitandoci ad alcuni esempi, Mi 7,18-20 menziona la “misericordia” di Dio, usando sia *ḥesed*, che la radice *rḥm*, e Dio viene chiamato *'ēl* (Mi 7,18; Es 34,6), mentre Na 1,2-3a ricorda che Dio è lento all'ira (*'erek 'appayim*), ma insiste sulla punzione. In Mi 1,9a infine compaiono altri due elementi già presenti in Es 34,6, cioè il termine “Dio” (*'ēl*) e la promessa che Dio sarà “grazioso” (radice *ḥnn*).

Invece di proseguire nell'indagine sopra iniziata, riteniamo sia più significativo richiamare l'attenzione sul fatto che gli scritti in cui ricorre la citazione di Es 34,6, in forma parziale o completa, occupano una posizione strategica all'interno del Libro dei Dodici.

¹² Aggiungiamo anche che, come molti autori hanno notato, la frase che Gio 3,9 rivolge a Dio «deponga il suo ardente sdegno» (*wēšāb mēḥārôn 'appō*), richiama la preghiera che Mosè formula in Es 32,12: «Desisti dall'ardore della tua ira» (*šûb mēḥārôn 'appekā*).

¹³ Questo dato è stato già riconosciuto da molti autori. Cfr. ad esempio R.L. SCHULTZ che afferma: «The linkage between Joel and Jonah is signalled through the parallel expanded Exodus formula and the parallel “Who knows?”. Question» [«The Ties that Bind: Intertextuality, the Identification of Verbal Parallels, and Reading Strategies in the Book of the Twelve», in: P.L. REDDITT – A. SCHAT (edd.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW 325) W. de Gruyter, Berlin-New York 2003, 39].

¹⁴ In entrambi i casi l'ebraico recita *mî yôdēa' yāšûb w'niḥām*. L'unica differenza è che in Gio 3,9 si nomina il nome di Dio che è sottinteso in Gl 2,13, il quale inoltre usa il verbo all'imperfetto Niphal mentre in Gio 3,9 si trova un participio della stessa coniugazione.

Gioele, infatti, si trova all'inizio del libro, subito dopo Osea¹⁵, mentre Malachia è l'ultimo scritto della collezione (sia nel TM che nella LXX). Al centro, poi, secondo la disposizione del TM, cioè in Giona – Michea e Naum (che occupano rispettivamente il quinto, sesto, settimo posto), riappare la citazione di Es 34,6. Si tratta di un dato che difficilmente può essere ritenuto casuale ed esso inoltre potrebbe pure spiegare alcuni problemi posti dalla posizione che lo scritto di Gioele occupa all'inizio della collezione, e risolvere anche l'enigma rappresentato dall'inserimento di Giona, che risulta problematico.

«La citazione di Es 34,6 in Gioele riguarda il peccato di Israele che il profeta si augura venga perdonato da Dio. In Giona invece è il profeta a lamentarsi con il Signore perchè Egli ha perdonato il peccato di Ninive. Il parallelismo è evidente e la sua funzione è di indicare, in forma complementare, che sia Israele che l'odiata città di Ninive sono accomunati dal medesimo atteggiamento peccaminoso e che Dio si mostra benevolo in entrambi i casi, anche se avrebbe dovuto piuttosto agire con giustizia, castigando il male commesso»¹⁶.

La spiegazione di questo comportamento “paradossale”, si può trovare in un testo, fra molti altri che potrebbero probabilmente essere citati, e cioè in Os 11. Lo scritto di Osea è posto all'inizio del Libro dei Dodici e svolge una funzione molto importante che consiste sia nell'anticipare che nel sintetizzare alcune linee teologiche rilevanti per l'intero Libro dei Profeti Minori. All'interno dello scritto di Osea, il cap. 11, sul quale vogliamo brevemente riflettere, occupa una posizione strategica, essendo collocato alla fine della seconda parte del libro¹⁷. Purtroppo il testo ebraico del capitolo presenta numerose difficoltà, che influiscono sulla sua traduzione e interpretazione globale. Il senso generale del capitolo sembra ciononostante abbastanza chiaro e su di esso vogliamo riflettere brevemente¹⁸.

¹⁵ Almeno nel Testo Masoretico.

¹⁶ SCAIOLA, «“Io sono il Signore, non cambio”», 145.

¹⁷ Secondo molti autori nel libro di Osea possono essere individuate tre parti: 1-3; 4-11; 12-14. Rimandiamo ai commenti per un approfondimento di questo punto.

¹⁸ Anche in questo caso ci permettiamo di rimandare ad un nostro contributo e alla bibliografia ivi indicata: D. SCAIOLA, «“Io sono Dio e non un uomo” (Os 11,9)», *PSV* 59 (2009) 77-93.

In Os 11 si possono distinguere due parti, rispettivamente 1-7 e 8-11. La prima parte si apre con un'affermazione: Israele è figlio di Dio («Quando un giovane era Israele, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato: “figlio mio”»¹⁹). Il resto della strofa descrive il comportamento negativo, ribelle, di questo “figlio”, il quale, malgrado tutti gli sforzi che Dio, il padre, ha fatto, appare radicalmente disobbediente, al punto che il v. 7 conclude amaramente: «Il mio popolo è duro a convertirsi: chiamato a guardare in alto, nessuno sa sollevare lo sguardo»²⁰. Si tratta di una frase piuttosto difficile da tradurre, e anche enigmatica, da un certo punto di vista. Essa sembra alludere al fatto che la disobbedienza del popolo ha addirittura reso vana l'azione di Dio.

Comincia dunque la seconda parte del capitolo (8-11) che, coerentemente, dovrebbe affrontare il tema del castigo, visto che il popolo non cambia. Ma il testo introduce invece una sorpresa: dopo aver constatato l'assenza di qualunque cenno di cambiamento nel popolo, si dice che invece Dio cambia: «Come potrei abbandonarti, Efraim, come insegnarti ad altri, Israele? [...] Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo fremito di compassione» (11,8).

Questa paradossale “conversione” di Dio, il cui motivo è la compassione, diventa principio di speranza per un popolo che non se lo “merita”. In Os 11, dunque, non compare esplicitamente la citazione di Es 34,6-7, ma in esso traspare chiaramente il mistero della misericordia di Dio, principio di salvezza non solo per Israele, ma per ogni uomo.

3. Il tema della misericordia di Dio nei Salmi a partire da un testo esemplare

Anche all'interno del Salterio il tema della misericordia del Signore è affrontato in molti testi (111,4; 112,4; 145,8; ecc.), ma noi concentriamo l'attenzione su un Salmo emblematico, il 103, del quale

¹⁹ L'espressione può essere intesa sia come un vocativo che come un complemento oggetto, come fa, ad esempio la CEI: «Quando Israele era fanciullo, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio».

²⁰ Questa è la traduzione proposta dalla CEI. In realtà, il testo ebraico è un po' diverso: «Il mio popolo è inclinato all'infedeltà verso di me e verso l'alto lo invocavano tutti insieme, ma non li alzerà».

offriamo innanzitutto una traduzione piuttosto letterale oltre ad una spiegazione della struttura che noi seguiremo nell'interpretazione successiva del testo²¹.

3.1 Traduzione e struttura

¹ Di Davide BENEDICI, ANIMA MIA, YHWH, e la *totalità* del mio intimo il suo nome santo.

² BENEDICI, ANIMA MIA, YHWH, e non dimenticare la *totalità* dei suoi benefici.

³ *Perdonante* la *totalità* delle tue **colpe**, *guarente* la *totalità* delle tue malattie

⁴ *riscattante* dalla fossa la tua vita, *coronante* te di *misericordia* e di *tenerezza*,

⁵ *saziante* di bene il tuo ornamento²², tu rinnovi²³ come aquila²⁴ la tua giovinezza.

⁶ Facente giustizie YHWH e giudizi verso totalità di oppressi.

⁷ Fece conoscere le sue vie a Mosè, ai figli d'Israele le sue azioni.

⁸ *Tenero* e *clemente* YHWH, lento all'ira e abbondante di *misericordia*,

⁹ non per sempre contende e non in eterno conserva il suo sdegno,

¹⁰ non secondo i nostri peccati fa a noi, e non secondo le nostre **colpe** ripaga noi.

¹¹ Sì, come (è) alto il **cielo** sopra la terra, forte la sua *misericordia* verso coloro che lo temono.

¹² Come dista l'oriente dall'occidente, allontana da noi²⁵ le nostre colpe.

¹³ Come (è) *tenero* un padre verso i figli, *tenero* YHWH verso coloro che lo temono

¹⁴ perché egli sa che siamo plasmati, ricorda²⁶ che polvere, noi.

¹⁵ L'uomo, come erba i suoi giorni, come il fiore del campo, così egli fiorisce

¹⁶ quando il vento passa sopra lui, non c'è più e non lo riconosce più il suo luogo.

¹⁷ Ma la *misericordia* di YHWH da sempre e per sempre verso coloro che lo temono e la sua giustizia per i figli dei figli,

¹⁸ per coloro che osservano la sua alleanza e per coloro che ricordano i suoi comandamenti per farli.

¹⁹ YHWH nel **cielo** ha stabilito il suo trono e la sua regalità sulla totalità governa.

²⁰ BENEDITE YHWH, suoi angeli, potenti di forza, *facenti* la sua parola, per obbedire alla sua parola.

²¹ D. SCAIOLA, «“Lento all'ira e ricco di misericordia” (Salmo 103,8)», *Euntes Docete* 60/1 (2007) 81-97.

²² Questo termine crea difficoltà non perché sia inintelligibile, ma perché il suo significato fondamentale, “ornamento”, appare fuori contesto. Compare 13 volte nel Primo Testamento, due delle quali nei Salmi (32,9, testo dubbioso). Noi riteniamo che il termine sia da mantenere nel suo tenore originale perché esiste un richiamo con Es 33,4-6, in cui il vocabolo si ripete 3 volte. Nel Sal 103 il riferimento a questa sezione dell'Esodo (32-34) è esplicito e noi riteniamo che il termine sia stato scelto per questo motivo. L'“ornamento” nel Salmo indicherebbe la bocca.

²³ Opp. “si rinnova”.

²⁴ “Aquila” o “avvoltoio”, 26 volte nel Primo Testamento.

²⁵ Opp. “da sé”.

²⁶ Participio con valore attivo.

²¹ BENEDITE YHWH, *totalità* delle sue schiere, suoi ministri *facenti* il suo volere²⁷.

²² BENEDITE YHWH, *totalità* delle sue opere²⁸ e nella totalità dei luoghi del suo dominio.
BENEDICI, ANIMA MIA, YHWH.

Senza entrare nel merito delle varie strutture che sono state proposte per questo Salmo²⁹, ne presentiamo una, tenendo conto degli indizi formali che emergono dal testo stesso.

Distinguiamo innanzitutto i vv. 1-2 e 20-22 che costituiscono una evidente inclusione generale³⁰. Riteniamo poi che ci siano due grandi parti nel corpo del Salmo, rispettivamente 3-10 e 11-19. La prima parte è connessa con i versetti introduttivi mediante la duplice ripetizione del sostantivo “totalità”, ed è inquadrata dal termine “colpa” (3.10). Questa prima parte, inoltre, si può ulteriormente suddividere in due strofe: 3-5 e 6-10. In entrambe le strofe (vv. 4.8) ricorrono i vocaboli “misericordia” (*mesed*) e “tenerezza” (radice *rum*), nonché l’aggettivo *mannûn* «clemente, benevolo» (v. 8). I vv. 3-5 contengono cinque participi con articolo nei quali il nome del Signore viene declinato, come richiesto nei versetti iniziali (1-2). Col v. 6 cambia qualcosa, nel senso che troviamo ancora un participio, ma senza articolo e qui inizia la seconda strofa della prima parte. Questa seconda strofa è inquadrata dalla ripetizione del verbo “fare” (6.10), prima espresso in forma positiva e poi negativa.

La seconda parte fa inclusione sul termine “cielo” (11.19) e a sua volta è divisa in due strofe: 11-14 e 15-19. Nei vv. 11-14 tre volte si ripete una particella che indica un paragone “come”, mentre i vv. 15-19 sviluppano il tema della contrapposizione tra la fragilità dell’uomo, paragonato all’erba e al fiore del campo, e la stabilità di Dio. Nei vv. 15 e 19, inoltre, compare, e sono gli unici casi all’interno del Salmo, al primo posto un nome (rispettivamente “uomo” e YHWH).

²⁷ Opp. “desiderio”.

²⁸ Scriviamo questo termine in corsivo come “facenti” perché in ebraico la radice di questi vocaboli è la medesima.

²⁹ T.M. WILLIS [«So great is His Steadfast Love”: A Rhetorical Analysis of Psalm 103», *Bib.* 72 (1991) 525-526], prima di proporre la sua, ne enumera almeno cinque fondamentali, con varie suddivisioni interne.

³⁰ 5 volte si ripete il verbo “benedire”, cinque volte il sostantivo “totalità” (*kôl*) e per tre volte risuona l’imperativo: «Benedici anima mia YHWH».

3.2 Interpretazione

Il Salmo contiene 22 versetti, come l'alfabeto ebraico consta di ventidue lettere. Da questa semplice osservazione si intuisce che tale preghiera ha la pretesa di esprimere una certa completezza, vuole cioè essere esaustiva. Noi invece, ci limiteremo solo ad offrire alcune considerazioni di carattere teologico, partendo dalla traduzione e dalla struttura proposte.

L'*introduzione* (vv. 1-2) è significativa perchè l'orante non si rivolge ad un'assemblea, bensì a se stesso, esortandosi a benedire il Signore, in particolare, il Suo nome e i Suoi benefici³¹.

Entriamo così nella *prima parte* del Salmo (vv. 3-10) che, coerentemente con quanto appena detto, celebra il nome di Dio. I vv. 3-5 contengono cinque participi che illustrano i "benefici" del Signore. Il nome di Dio non può essere racchiuso in una definizione, ma può essere percepito in modo dinamico, considerando ad esempio il modo in cui Egli si rende presente nella storia (cfr. Sal 136). Egli innanzitutto è colui che perdona le colpe, un tema importante nel Salmo, dal momento che la terminologia del peccato ricorre anche nei vv. 10 e 12. Alla colpa, che è un fatto interiore, fa riscontro la malattia, spesso considerata il segno esteriore del peccato (v. 3). In questo versetto, inoltre, si ripete con una certa insistenza il termine "tutto": la totalità delle colpe e la totalità delle malattie. Fin dall'inizio, dunque, Dio è colui che perdona e guarisce, non colui che punisce e castiga, un elemento di capitale importanza dal punto di vista teologico. Infatti Egli non fa morire, ma «riscatta dalla fossa la tua vita». Dio è definito qui, come nell'Esodo, il redentore, cioè il parente prossimo che interveniva per salvare un congiunto che avesse contratto debiti, oppure si fosse reso schiavo. Il quarto participio esprime, questa volta in forma positiva, la medesima idea: Dio è colui che ti corona di misericordia e di tenerezza. Il termine *µesed*, che traduciamo qui con "misericordia", appartiene al voca-

³¹ Il termine che traduciamo con "benefici" deriva da una radice, *gml*, che significa «fare fino alla fine, completare». Da qui il significato del verbo può orientarsi verso l'idea del «rendere, ripagare, restituire», sia in senso positivo che negativo, oppure può indicare il «portare a compimento» (un bambino), da cui deriva il significato "svezzare". Nel Sal 103 il verbo compare ancora al v. 10.

bolario dell'alleanza, ma descrive anche il modo di essere di Dio, ed entra, come abbiamo visto in precedenza, nella definizione del Suo nome (Es 34,6-7). Più che l'amore in sé, questa radice indica un suo effetto, un sentimento di pietà, la compassione un po' viscerale, tipica della madre (il sostantivo *rejem* indica l'utero). Questo modo di essere di Dio produce un effetto sorprendente sull'uomo, rigenerandolo, rendendolo nuovo. Per esprimere questo concetto il Salmo utilizza l'immagine dell'aquila³², un uccello che vola in alto, con grande impeto (Dt 28,49), che è veloce (2Sam 1,23; Ger 4,23), non si stanca (Is 40,31), appronta il nido in luoghi inaccessibili (Ger 49,16; Abd 4; Gb 39,27)³³. Simile all'araba fenice, anche l'aquila inoltre, secondo la leggenda, una volta divenuta vecchia, muta le sue penne ringiovanendo³⁴.

Il v. 6, col quale inizia la seconda strofa della prima parte, sintetizza il senso di quanto precedentemente detto di Dio: il Signore è «colui che fa giustizie e diritti». Questo versetto introduce una strofa in cui sono molto insistenti i riferimenti alla tradizione dell'Esodo: si parla innanzitutto di Mosè (v. 7), il quale in Es 33,13 chiese al Signore: «Fammi conoscere le tue vie», richiesta di cui si celebra l'esaudimento nel Salmo. I vv. 8-10 possono poi essere considerati una citazione del testo di Es 34,6-7, dal quale ha avuto inizio la nostra riflessione.

Il Sal 103,9-10 cita quasi alla lettera questo brano dell'Esodo che celebra il nome del Signore. È chiaro come mai il nostro Salmo, tra gli elementi qualificanti il nome di Dio, menzioni al primo posto il perdono dei peccati (cfr. Es 34,9) e perché si nomini l'aquila. Nel

³² Il termine ricorre 26x nel Primo Testamento e potrebbe anche riferirsi ad un avvoltoio.

³³ L'aquila viene annoverata anche tra gli animali impuri (Lv 11,13; Dt 14,12), ma questo significato non svolge nessun ruolo nel presente Salmo.

³⁴ Il simbolismo legato all'aquila è assai ricco, come pure la bibliografia ad essa dedicata. Tra i molti contributi ricordiamo: M. P. CICCARESE, «Il simbolismo dell'aquila. Bibbia e zoologia nell'esegesi cristiana antica», *Civiltà classica e cristiana* 13/3 (1992) 295-333; ID., «Aquila», in: M. P. CICCARESE (ed.), *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, I (Agnello – gufo), EDB, Bologna 2002, 109-138; P. RIEDE, *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, (OBO 187), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg-Göttingen 2002; G. SILVESTRI, *Gli animali nella Bibbia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 109-114.

contesto della stipulazione dell'alleanza, che verrà rinnovata dopo il peccato del vitello d'oro, si legge infatti: «Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me» (Es 19,4).

Questo testo viene inoltre ripreso nel Cantico di Mosè (Dt 32,11). Per questa ragione abbiamo mantenuto il termine "ornamento" al v. 5: nonostante la sua apparente stranezza, infatti, il vocabolo ricorre tre volte in Es 33,4-6, un testo che sta sullo sfondo del nostro Salmo e al quale forse anche in questo modo il salmista allude.

La prima parte del Salmo celebra dunque il significato presente, sempre attuale, del nome di Dio (come si evince dall'uso del participio, che ha valore atemporale), il quale resta fedele alla rivelazione che di sé ha fatto nel momento fondatore dell'alleanza stipulata (Es 19-24), violata dal peccato di Israele (il vitello d'oro) e riproposta poi nei capp. 33-34.

La *seconda parte* (11-19) si presenta come uno sviluppo di temi già affrontati, ma contiene anche elementi nuovi. Il v. 10, a conclusione della prima parte, conteneva un'affermazione sintetica, in qualche modo ricapitolativa, importante: nonostante il significato della radice *gml*, come abbiamo visto, faccia riferimento all'idea di retribuzione, restituzione proporzionata sia in senso positivo che negativo, sorprendentemente il Signore si comporta in modo diverso: non ci ripaga secondo le nostre colpe. Perché? Qui si inserisce la seconda parte, la quale, nella prima strofa (vv. 11-14), utilizza una serie di metafore. Si parte dal riferimento al cielo (v. 11), cifra della insondabile misericordia divina (ritorna al v. 11 il termine *mesed*), la quale si esprime anche nell'allontanare, da sé o da noi, i "nostri peccati" (v. 12). All'idea della retribuzione proporzionata si sostituisce qui l'immagine di Dio che è padre (v. 13) e che tuttavia è tenero come una madre (ritorna ancora, e per due volte, la radice *rum*). Come si vede, il vocabolario dell'amore, con le sue varie radici, ricorre nelle due parti del Salmo e lo unifica, pur articolando il tema in modo diversificato (nella seconda parte, ad esempio, è meno esplicito il riferimento all'Esodo, ma si potrebbero individuare in filigrana alcuni motivi già considerati a proposito di Os 11). L'amore è fatto anche di conoscenza, e dunque al v. 14, in posizione significativa, cioè alla fine della prima strofa, troviamo il verbo "conoscere", *yd'*. Questo verbo era già comparso al v. 7, che, come abbiamo già detto, cita Es 33,13; adesso invece la conoscenza di Dio

risale ancora più indietro, fino a raggiungere l'origine della vita: «Perché egli sa che siamo plasmati, ricorda che polvere, noi».

Chiaramente il testo rimanda a Gn 2-3, cioè al secondo racconto di creazione, nel quale si dice che l'uomo è plasmato (ritorna il verbo *yfr*) con "polvere" (stesso vocabolo in Gn 2,7 e Sal 103,14). Questo riferimento alla condizione creaturale universale viene approfondito nella seconda strofa (vv. 15-19), che contiene elementi tradizionali, che vengono però reinterpretati in modo originale e innovativo. L'uomo viene innanzitutto definito *'enôš*³⁵, una radice che ricorre 42 volte nel Primo Testamento e suggerisce la duplice idea di «essere debole, caduco» e di «essere socievole». Si tratta di un termine collettivo, adatto ad interpretare la condizione umana universale. *'enôš* è un individuo singolo, ma non isolato, collegato dal punto di vista simbolico all'erba, al fiore, al soffio. Ha pochi giorni, è come l'erba e come il fiore del campo che al mattino spunta, fiorisce e alla sera è falciato e dissecca (Is 51,12; Sal 103,15).

Nella prima parte del Salmo l'uomo era paragonato ad un'aquila, simbolo di forza, rinnovamento, giovinezza, mentre adesso si mette invece l'accento sull'altra dimensione umana, quella creaturale, finita, principio potenziale di grande solidarietà con tutti coloro che condividono la medesima condizione. Entrambi gli aspetti sono reali e definiscono il paradosso dell'esistenza umana, come dice anche il Sal 8: l'uomo, che è un essere mortale e finito, può però essere trasformato da Dio in una creatura totalmente nuova mediante il perdono, quindi in modo immeritato e al di fuori di ogni concezione retribuzionistica del rapporto religioso.

Nel Sal 103,15-16 troviamo questi elementi, che però non inducono un atteggiamento depressivo. Il Salmo, al contrario, mette in evidenza la continuità dell'amore di Dio che si mantiene fedele, pur passando attraverso le generazioni: «La misericordia del Signore da sempre e per sempre» (17). L'accento è posto sulla stabilità dell'amore che si traduce in effettivo dominio da parte di Dio (si noti il verbo *mšl*, "governare", al v. 19). Il termine "cielo" viene inoltre significativamente usato nel v. 11 in rapporto alla misericordia di Dio, la quale è stabile come il trono che Dio ha posto nel cielo (v. 19).

³⁵ Per il termine si vedano: F. MAAS, *GLAT I*, 747-752 e C. WESTERMANN, *DTATI*, 38-39.

Da questa consapevolezza scaturisce la benedizione finale (vv. 19-22) che, a differenza dei versetti iniziali, non riguarda più solo il salmista, bensì si dilata in cerchi concentrici, che coinvolgono innanzitutto gli angeli, poi le schiere celesti, e infine tutte le Sue opere.

Conclusione

Da quanto finora detto, la misericordia di Dio appare strettamente connessa al Suo nome, non è quindi un attributo divino tra tanti altri che potrebbero essere menzionati. L'identità di Dio, inoltre, è oggetto di rivelazione (Es 34,6-7) e di successive riletture che si sforzano di coniugare tra loro l'affermazione di fede e l'osservazione della realtà. Questo è particolarmente evidente nel libro dei Dodici Profeti Minori in cui sembra che i diversi scritti dialoghino tra loro cercando di risolvere quello che appare essere un problema teologico. Ad esempio, il fatto che la citazione di Es 34,6-7 compaia al centro del libro, in Michea, Giona e Naum suggerisce, da una parte, che il peccato di Ninive, tanto enfatizzato da Naum, è simile a quello commesso da Israele, come emerge dallo scritto di Michea³⁶, e che, quindi, il perdono di Dio viene concesso in entrambi i casi a chi non se lo merita, anche se Israele forse pensa di essere migliore di Ninive, come Giona lascerebbe intendere.

A questa immagine di un Dio «clemente e misericordioso, lento all'ira e ricco di grazia» ognuno è chiamato a convertirsi e, di nuovo, è illuminante il confronto tra Giona e Naum che si riferiscono al medesimo interlocutore, cioè a Ninive, che nello scritto di Giona si converte prontamente a Dio, mentre per quel che riguarda il profeta stesso il libro rimane aperto. In questo processo, Osea 11 svolge un ruolo fondamentale, come abbiamo visto, in quanto egli prospetta l'idea che, anche se il popolo non si converte, Dio stesso trasformerà il suo "cuore", a motivo della compassione che Lo caratterizza. In questo modo di essere di Dio risiede la speranza del popolo e di ogni credente. Il Sal 103 riprende il medesimo discorso

³⁶ In Mi 3,10 e Na 3,1 compare l'idea che Sion e Ninive siano città di sangue, costruite sul sangue, anche se i termini ebraici non sono esattamente gli stessi.

rendendolo in qualche misura ancora più universale, mostrando cioè come la rivelazione del Nome misericordioso di Dio sia potenzialmente disponibile per ogni uomo.

Infine possiamo notare una certa progressione nel discorso fatto il quale parte dalla rivelazione che Dio fa di sé ad Israele nel libro dell'Esodo, la quale diviene oggetto di continua rilettura a livello di fatti storici che riguardano sempre il popolo dell'alleanza (testi profetici), e infine viene celebrata nei Salmi all'interno di una lode dai confini tendenzialmente universali.

La missione della Chiesa e la misericordia

Serena Noceti
Teologa, Vice Presidente dell'A.T.I.

«Ora la sposa di Cristo preferisce far uso della medicina della misericordia piuttosto che della severità»¹. Così si esprimeva Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Concilio Vaticano II e le sue parole provocano ancora oggi -50 anni dopo- la nostra chiesa a orizzonti di pensiero e di prassi pastorale “altri”; chiedono ancora conversione, nel modo di pensare, di giudicare, di agire.

Se quindi, a prima vista, il tema su cui vogliamo riflettere appare forse ovvio, quasi scontato, data la centralità della misericordia nel Primo e nel Nuovo Testamento, le parole di Giovanni XXIII che segnalano un'opzione e un passaggio di atteggiamento e comportamento, avvertito come necessario, insieme a uno sguardo anche rapido e in superficie alla vita della chiesa oggi, come anche l'ascolto delle voci di lamento e di disagio che si levano sempre più numerose, fanno superare questa prima impressione. Allo stesso tempo è bene rilevare che il tema è praticamente assente nelle trattazioni ecclesiologiche post-conciliari, anche se questa constatazione non può che essere segnalata con un certo stupore. Ancora più che una relazione di natura estrinseca e accidentale (che la congiunzione “e” presente nel titolo sembrerebbe suggerire), tra “chiesa” e “misericordia” è in gioco un rapporto intrinseco, una interazione costitutiva, che tocca l'identità stessa della chiesa di Gesù, e deve farci interrogare l'assenza di una riflessione esplicita. La missione della

¹ GIOVANNI XXIII, *Gaudet mater ecclesia*, in *Enchiridion Vaticanum* 1/57*.

chiesa si realizza, infatti, “nella misericordia”, o meglio ancora, “come misericordia”. Riflettere su questa tematica comporterà necessariamente una revisione profonda della prassi ecclesiale, non semplicemente nella linea di una ricerca di maggiore efficacia, ma perché è implicato un tratto dell’identità di chiesa, imprescindibile anche se talora dimenticato o sottovalutato dai più. A partire dalla misericordia si possono individuare le tentazioni più frequenti che segnano la prassi ecclesiali e si configurano i tratti del rinnovamento ecclesiale profondo, che oggi avvertiamo sempre più necessario per il futuro della chiesa e della sua missione evangelizzatrice. L’obiettivo della presente riflessione è quello non solo di investigare la natura della relazione tra “chiesa” e “misericordia” alla luce della ricchezza terminologica e concettuale con cui il tema è proposto negli scritti antico- e neo-testamentari², ma anche quello di individuare cosa la missione della chiesa “nella e come misericordia” comporti nel nostro oggi culturale. Il mondo di cui siamo parte e in cui come chiesa esercitiamo la missione evangelizzatrice è fortemente competitivo, teso all’affermazione del più forte, segnato da tratti spesso “spietati”, non incline a mostrare sentimenti di compassione o di attenzione reale per i più deboli; talora emotivamente coinvolto davanti alle povertà e alle “disgrazie”, ma non sempre capace di coniugare sentimento con volontà e azione adeguata. Siamo parte di una cultura fortemente narcisista, solipsista, diffidente, spesso segnata da un evidente e dichiarato rifiuto dell’altro da noi (lo straniero, il nemico). La chiesa è chiamata a riconoscere i segni dell’azione dello Spirito nella compagine culturale e sociale (ad esempio quanto intuito sul senso del perdono, sugli itinerari di

² Sul lessico della misericordia nell’Antico e nel Nuovo Testamento (*rahanim, oik-tirmos e splanchna; hesed; hanan; eleos*), cf. H. KÖSTNER, *splanchnon*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XII, 903-934; R. BULTMANN, *eleos*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, 399-424; M. CIMOSA, *Il linguaggio biblico (ebraico, greco, latino) dell’amore e della misericordia divina*, in M. MARIN – M. MANTOVANI (edd.), *Eleos: «l’affanno della ragione». Tra compassione e misericordia*, LAS, Roma 2002, 197-213; H.H. ESSER, *Misericordia*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 1013-1023; A. SISTI, *Misericordia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Paoline, Cinisello B. 1988, 978-984; H.J. STOEBE, *rhm*, in *Dizionario teologico dell’Antico Testamento*, II, 685-692.

riconciliazione in nazioni che hanno sperimentato segregazione sociale o guerra civile,³ etc.) e insieme a pensare la sfida di essere comunità profetica, società alternativa” (come la chiama G. Lohfink nel volume *Gesù come voleva la sua comunità?*)⁴, aggregazione umana capace di delinarsi in una forma significativa di relazioni di misericordia piena. Una chiesa propugnatrice di un umano autentico nelle relazioni, a fronte di processi alienanti e disumani, in cui sembra affermarsi la “legge del più forte” o dinamiche di giudizio senza appello, semplicificanti, in cui il limite delle persone non hanno diritto di cittadinanza.

I. Chiesa e misericordia: una relazione costitutiva

Fin da una rapida ricognizione dei testi neotestamentari che presentano la vita e l'identità della *ekklesia* nella sua fase iniziale possiamo cogliere la natura della relazione tra “missione della chiesa” e misericordia. La chiesa trova la sua origine storica la mattina di Pentecoste quando gli apostoli annunciano il Dio della misericordia che ha risuscitato Gesù, il crocifisso, il maledetto secondo la Legge, il condannato a morte dalle autorità romane e giudaiche. La risurrezione del crocifisso, che essi annunciano, è inizio dei tempi escatologici, ma è anche conferma da parte del Padre della predicazione di Gesù sulla venuta del Regno di Dio, regno universale e inclusivo.

In Gesù si apre per l'umanità una logica nuova di rapporti, che la neonata chiesa accoglie e fa propri. Le parole di Gesù sul Padre e sulla sua signoria liberatrice, sul perdono che Dio offre a tutti e sulla possibilità di salvezza per tutti, ma soprattutto la prassi conviviale di Gesù, il “segno” che erano i banchetti, permettono di comprendere le dimensioni autentiche del Regno di Dio atteso e le modalità della sua venuta. Le parole delle beatitudini e i pasti di Gesù con pubblicani, prostitute, poveri, esclusi, mostrano con chiarezza il

³ M. FLORES, *Verità senza vendetta*, ManifestoLibri, Roma 1999; D. TUTU, *Non c'è futuro senza perdono*, Feltrinelli, Milano 2001.

⁴ G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità?*, Paoline, Cinisello B. 1986.

volto del Dio della misericordia che tutti invita e che a tutti propone cittadinanza nel Regno.⁵ I vangeli sinottici, in particolare, sono concordi nell'attestare la presenza costante di Gesù con i peccatori, coloro che secondo le categorie religiose del tempo sarebbero stati dichiarati "non appartenenti" al Regno di Dio; Gesù accetta di esser considerato moralmente discutibile per questo suo comportamento: la sua confidenza con i peccatori viene giudicata esagerata e inopportuna dai "benpensanti" del tempo.

La chiesa, secondo le pagine di Atti e le epistole di Paolo, nasce proprio da questo annuncio e vive di questo annuncio; è questo il principio della sua esistenza; è questa la parola necessaria da riaffermare, di generazione in generazione, perché si dia chiesa. E questa parola è strettamente connessa alla misericordia.

Anche i documenti del Concilio Vaticano II si soffermano a illustrare il dinamismo di nascita e di crescita del soggetto ecclesiale (penso, ad esempio, a *Lumen gentium* 3.5.9 o a *Dei Verbum* 8) e orientano soprattutto a comprendere la natura e identità di chiesa, alla luce del fine ultimo che ne motiva l'esistenza e ne qualifica la missione propria nella storia umana: il servizio al Regno di Dio, comunione con Dio e unità del genere umano, secondo la famosa espressione che apre la Costituzione sulla chiesa⁶. Del Regno di Dio, regno di riconciliazione, giustizia, pace, pienezza di vita per tutti⁷, che viene nella storia anche al di fuori dei confini ecclesiali, la chiesa è segno e strumento. Ogni momento di vita della chiesa (l'annuncio, i sacramenti, la prassi di carità, le relazioni fraterne) deve essere pensato e vissuto in questa prospettiva: la missione della chiesa si riassume in fondo nel servire il Regno di Dio, la sua manifestazione, la sua crescita, la sua venuta, in tutte le dimensioni (l'appello alla coscienza libera di ogni uomo e il risvolto sociale e

⁵ Sull'annuncio del Regno di Dio ai peccatori e sulle logiche inclusive, cf. G. BARBAGLIO – S. DIANICH, *Regno di Dio*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, 1213-1226; H. MERKLEIN, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Paideia, Brescia 1994 (or. 1989), 41-110; 179-213; R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, Il Mulino, Bologna 1971; J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi 1995.

⁶ *Lumen gentium*, 1. ripreso poi in *Gaudium et spes*, 40. 45.

⁷ *Gaudium et spes*, 39.

collettivo, di pace e giustizia)⁸. La chiesa deve essere quindi segno efficace, capace di interpellare per la sua significatività anche umana e insieme capace di incidere sulla realtà sociale, secondo le logiche che vengono annunciate. Non solo con le parole dell'annuncio, non solo con una prassi di liberazione, ma con la sua esistenza collettiva il Noi ecclesiale serve il Regno di Dio: la stessa comunione ecclesiale (anche nel suo consegnarsi come istituzione, empiricamente visibile) rimanda, infatti, al progetto ultimo di Dio sull'umanità (comunione con Dio e tra le persone, i popoli) e deve diventare sempre più segno trasparente per tutti di questo orizzonte. Su questi piani, compresenti e cooperanti per la missione della chiesa, la misericordia si rivela uno snodo qualificante.

a. questione di parole

La chiesa serve il Regno attraverso le parole di annuncio, sia quelle che i singoli cristiani pronunciano nei diversi luoghi e contesti relazionali della loro esistenza, sia quelle che costituiscono espressione "pubblica e ufficiale" della fede della chiesa (concili, sinodi, parole dei presbiteri e dei vescovi, documenti ecumenici, atti del magistero). La chiesa è portatrice della memoria di Gesù, del messaggio della venuta del Regno nella sua persona, e quindi non può che declinare le parole del suo annuncio in rapporto alla misericordia, mediando anche in questo l'offerta di senso che il vangelo di Gesù consegna. Sono parole attese da chi pensa di essere lontano dalla misericordia di un Dio che è stato per troppo tempo presentato come giudice spietato o Signore incapace di comprendere il limite e la sofferenza del vivere, le durezza del cuore, le fatiche delle relazioni; sono parole necessarie alla chiesa stessa, che *-creatura Verbi-* nasce da questa Parola generatrice e rigeneratrice di Dio. La

⁸ Sul rapporto chiesa-Regno di Dio, cf. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 444-480; W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, III, Queriniana, Brescia 1996, 35-66; A. QUIROZ MAGAÑA, *Ecclesiologia en la teologia de la liberación*, Sigueme, Salamanca 1983, 117-152.

chiesa di Gesù non può dimenticare di essere posta sotto la parola della misericordia di Dio, senza la quale essa non esisterebbe. Sono parole che devono divenire udibili e comprensibili per l'uomo di oggi, parole che chiedono forse coraggio e *par-rhesia*, anche maggiori del passato, in un tempo in cui molti indulgono alla durezza dei precetti contro quello che giudicano relativismo imperante, e alla irrevocabilità dei valori etici, proclamati prima di tutto.

b. questione di relazioni

La chiesa serve la venuta del Regno di Dio sul piano del segno: è posta così davanti alla sfida di una vita comunitaria che sia segno visibile di comunione, coerente con lo scenario di relazioni nuove che viene annunciato sul piano verbale. In particolare il modo di esercitare il potere, di vivere l'autorità, la strutturazione delle relazioni comunicativo-comunionali deve rispecchiare dinamiche di comunione e partecipazione per tutti, dal momento che la forma ecclesiale e le relazioni interne costituiscono – per coloro che non appartengono al Noi ecclesiale – la prima manifestazione percepibile (e quindi la prima mediazione essenziale) dell'essenza del regno di Dio. Al cuore della missione della chiesa c'è una ineludibile “profezia di comunità”, che sopravanza la pur necessaria testimonianza di amore e di servizio offerta dai singoli, perché coinvolge l'insieme dei credenti, richiede una strutturazione adeguata delle relazioni interne, comporta una riflessione sulle forme di esercizio dei poteri mai spontanea. Non si può dare contraddittorietà tra contenuto dell'annuncio e forme di vita ecclesiale. Così pure la celebrazione dei sacramenti, memoria attualizzante della venuta del Regno in Gesù e insieme e insieme anticipazione efficace del Regno nella sua duplice dimensione di comunione con Dio e tra le persone, deve essere spazio in cui sperimentare la misericordia proclamata.

c. questione di “figura di chiesa”

Per la missione della chiesa la misericordia rappresenta un vero e proprio “caso serio”, secondo l’accezione con cui H.U. von Balthasar usava *Ernstfall* nel saggio *Cordula*⁹: nel significato cioè di “caso grave e difficile”, e insieme nel senso di “elemento essenziale”, capace di consegnare a una prospettiva che permette di verificare il reale significato di un evento: se il “caso serio” viene compromesso o svuotato è la verità dell’evento che viene meno (per lo meno in parte). L’annuncio della misericordia e la mediazione di una esperienza di misericordia nei momenti di vita ecclesiale è per la chiesa oggi “caso serio”, cartina di tornasole della relazione con il fondamento (Gesù quale volto della misericordia di Dio) e della fede escatologica della chiesa (Regno di Dio quale comunione di misericordia). La chiesa che siamo chiamati ad essere non può che vivere secondo le parole di Gesù, che annunciano una misericordia che sorpassa e compie ogni legge, e non può che specchiarsi nella prassi di Gesù, per assumere i suoi sentimenti¹⁰, atteggiamenti, comportamenti. Siamo sfidati a essere “chiesa alla sequela di Gesù”, colui che dichiara «beati i misericordiosi perché troveranno misericordia»¹¹.

La chiesa ha quindi fin dall’inizio la responsabilità di narrare, in parole e in opere, in atteggiamenti e in forme di vita, il volto misericordioso di Dio in Cristo anche se è innegabile rilevare che non sempre nella chiesa sembra esserci un posto adeguato per i deboli e i fragili, per chi esce ferito nel confronto o nei conflitti della vita: chi vive l’esperienza della sconfitta o della fragilità è certamente destinatario di aiuto, oggetto di azioni di sostegno, ma raramente viene avvicinato e coinvolto come soggetto portatore di una esperienza importante per comprendere il vangelo della vita, del perdono, della misericordia.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Cordula, ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968.

¹⁰ Su Mt 18,15-18.

¹¹ Mt 5,7. Con il ripetersi della radice si pone corrispondenza tra agire di Dio e agire dell’uomo. Ritroviamo il sostantivo solo un’altra volta nel NT, in Eb 2,17, riferito a Gesù.

II. ripensare la chiesa, ripensarci come chiesa

Negli ultimi anni si levano sempre più frequentemente appelli a una trasformazione della prassi e dello stile ecclesiali, perché siano maggiormente conformi allo stile evangelico e alla forma di vita apostolica. Ogni vera riforma della chiesa si sviluppa a partire da una considerazione rinnovata del principio costitutivo, che fa esistere e crescere il corpo ecclesiale e quindi ne guida ogni rinnovamento profondo: prendere in considerazione forma e contenuto dell'annuncio primigenio mette in rilievo il tema della misericordia rivelata in Cristo, tratto caratterizzante la sua missione messianica e perciò qualificante anche l'autocoscienza della chiesa primitiva.

La Lettera agli ebrei presenta l'identità di Gesù secondo questo tratto caratterizzante: «Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare un sommo sacerdote misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo. Infatti proprio per essere stato messo alla prova ed avere sofferto personalmente, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova»¹². L'amore misericordioso di Dio viene rivelato in Gesù come perdono dei peccati e come vicinanza compassionevole e sostegno amoroso a chi è nel bisogno. Lo stesso duplice registro compare nell'epistolario paolino e in alcuni testi evangelici dedicati alla misericordia come stile qualificante la vita cristiana: la misericordia si attua e inverte in dinamiche di riconciliazione e in un agire di servizio e condivisione.

a. il perdono

Come mostrano Lc 6,35-38 e Mt 18,22-35 la misericordia "crede ostinatamente l'umanità" anche di chi è colpevole e la restaura con il perdono¹³; c'è un dare vita dove regnano la

¹² Eb 2,17-18.

¹³ Sul perdono, cf. M. BOUCHARD – F. FERRARIO, *Sul perdono. Storia della clemenza umana e frammenti teologici*, Bruno Mondadori, Milano 2008; A. RIZZI, *La potenza del perdono*, in *Servitium* 196/2011, 73-89.

morte del rapporto e la ferita profonda dell'umanità di chi ha offeso e ferito l'altro, perché il perdono è interruzione del già dato, blocco del determinismo atteso di "re/azioni" considerate ovvie ("è umano rispondere così"), "invenzione" e creazione di qualcosa di realmente nuovo. «Quando il perdono prende corpo è capace di rimuovere il peso morto del nostro passato e di restituire alla vita. la vera bellezza e la vera potenza del perdono consistono nel darci un futuro»¹⁴. La misericordia si mostra così come memoria della dignità umana autentica anche nei confronti di chi sembra averla smarrita; la misericordia agisce nella coscienza di una umanità sempre presente nell'altro, anche quando sfigurata dall'errore: l'altro non è mai bloccato nella irreversibilità della sua identità e del suo passato, ma viene pensato come persona ancora capace di scelte nuove. In questo rinnovare lo sguardo sull'altro e sulle possibilità del rapporto, il perdono si dà sempre come "nuovo inizio": la lacerazione non viene mai negata e il torto e la colpa riconosciuti, senza però che venga a essi lasciata l'ultima parola. Il perdono è sempre un atto anticipatore del futuro desiderato, posto in essere – con atto unilaterale – da chi ha subito il torto e sofferto l'errore. La linea del tempo non è sospesa, ma nel passato si ritrova non solo la colpa e la ferita, ma la memoria di una promessa di futuro, e su questo si scommette. È quello che sperimenta Pietro nell'incontro con il Risorto secondo Gv 21: può pascere le pecorelle e guidare gli agnelli chi sa di aver vissuto la dinamica coinvolgente del perdono che restituisce alla fiducia in se stesso e a una vita responsabile colui che ha errato.

b. aiuto nel bisogno

Il carattere di apertura alla vita proprio della misericordia si mostra anche nel sostegno e nella prassi di amore attivo nei confronti di chi vive in situazione di bisogno (interiore, spirituale o materiale). Misericordia è amore che si fa carico dell'altro e mette in atto nuove possibilità di vita, oltrepassando ogni

¹⁴ R. HALLOWAY, *Sul perdono*, Ponte alle Grazie, Milano 2004, 93.

assistenzialismo o paternalismo. Il vangelo di Luca esprime la misericordia in questi casi ricorrendo al verbo *splanchnizesthai*, in particolare per mostrare la singolarità dell'agire di Gesù nei confronti dell'umano; il verbo rimanda all'ebraico *rahamim*, "utero", che esprime l'amore intenso della madre per il figlio. Le parabole del buon samaritano e del padre misericordioso e del figlio perduto presentano la dinamica salvifica posta in atto da Gesù nel gioco del "vedere" e "commuoversi/provare compassione" per l'umanità ferita e "perduta". Il verbo è presente anche nel racconto dell'incontro di Gesù con la vedova di Naim (Lc 7,1-7); Gesù si confronta con una situazione drammatica, di estremo dolore, di mancanza di futuro assoluta (è una vedova a cui è morto l'unico figlio). C'è una perdita nell'ordine affettivo e una condizione di limite estremo sul piano esistenziale e sociale: la donna è immagine dell'abbandono totale e dell'impotenza, perché non ha più futuro né speranza alcuna di sostegno, morale o materiale. Gesù appare come uomo di relazioni autentiche e profonde: egli ascolta il pianto della madre, la vede nella sua sofferenza, coglie la sua marginalità e povertà; la "incontra" nella sua condizione drammatica, di bisogno e di impossibilità estrema che la morte sancisce. «Il sentimento di Gesù è sempre impegnato: egli è l'uomo della prontezza del sentimento, della partecipazione del sentimento. E mai accade che indugi nel sentimentalismo deterioro: la sua sensibile compassione diventa sempre azione del sentimento»¹⁵. L'amore di Gesù si esprime in una parola capace di consolare («non piangere»), perché capace di trasformare la realtà e chiamare a vita e salvezza («ragazzo, dico a te, alzati/sorgi»), e si esprime soprattutto nel gesto di "toccare" la bara, andando al di là di ogni legge.

La chiesa, chiamata a partecipare alla missione messianica, deve saper vivere in reale e autentica umanità: deve apprendere da Gesù a declinare la misericordia in parole di speranza e di vita e in gesti coinvolgenti, lasciandosi toccare dalle vicende

¹⁵ H. WOLFF, *Gesù la maschilità esemplare*, Queriniana, Brescia 1979; cf. anche EAD., *Gesù psicoterapeuta*, Queriniana, Brescia 1982.

dell'umano e sapendo "toccare" le persone. Con le sue parole e le sue azioni di liberazione la chiesa deve rivelare il volto di un Dio che davanti al bisogno e al dolore dell'uomo si fa vicino, partecipe, umanamente coinvolto; come il messia Gesù il popolo di Dio deve operare, con una parola di vita, perché a ognuno sia donato futuro e spazio per "rimanere umani", nel rapporto con Dio e con gli altri.

c. il pieno sviluppo della persona umana

Che si tratti di perdono o di risposta al bisogno la misericordia si confronta con il limite e con la fragilità dell'alto, ma anche con le sue possibilità di futuro e i suoi desideri di ulteriorità; la misericordia non prescinde, infatti, dal riconoscimento lucido della frattura e dell'incompiuto, ma se ne fa carico, cosciente della forza del futuro e del primato della possibilità di Dio rispetto alla realtà¹⁶. Chi opera secondo misericordia compie in fondo un'opzione preliminare a favore della ricostituzione della vita in pienezza, nei confronti di chi non sembra non averne possibilità o di chi ha negato tali possibilità ad altri; chi vive nella misericordia custodisce l'inedito e l'insperato dell'altro e per l'altro, perché ha conosciuto – nella miseria sperimentata e riconosciuta – il dono di una possibilità nuova. Come scriveva Dietrich Bonhoeffer:

i misericordiosi hanno un amore irresistibile per gli umili, i malati, i miseri, per chi è stato umiliato e ha patito violenza, per chi subisce torti ed è estromesso, per chi si tormenta e si affligge; essi cercano chi è caduto nel peccato e nella colpa. Nessuna miseria è troppo profonda, nessun peccato troppo terribile, perché non vi applichi misericordia. Il misericordioso fa dono del proprio onore a chi è caduto nella ignominia e se ne fa carico. Si fa trovare presso i pubblicani e i peccatori e assume volontariamente la vergogna della familiarità con loro. Essi rinunciano

¹⁶ Così E. Jünger definisce il Regno di Dio, cf. *Possibilità di Dio nella realtà del mondo*, Claudiana, Torino 2005, 75.

al massimo bene dell'uomo, alla propria dignità, al proprio onore e sono misericordiosi. Essi conoscono solo *una* dignità e un onore: la misericordia del loro Signore, della quale soltanto vivono. Egli non si è vergognato dei suoi discepoli, è stato un fratello per gli uomini, portando la loro ignominia fino alla morte di croce. Questa è la misericordia di Gesù, della quale soltanto vogliono vivere coloro che sono legati a lui, la misericordia del crocifisso. Una misericordia che fa loro dimenticare ogni proprio onore e dignità, alla ricerca solo della comunione con i peccatori [...] beati i misericordiosi perché colui che è misericordioso è il loro Signore.¹⁷

III. una sfida sempre aperta

La chiesa è una comunità chiamata quindi a vivere nella misericordia, prima di tutto nelle relazioni ecclesiali. L'epistolario paolino consegna numerose testimonianze della centralità fondativa di questa dinamica di amore fraterno per la vita ecclesiale: la comunità cristiana non è gruppo elitario e non è costituita da perfetti; pur vivendo tensioni e conflitti, è continuamente chiamata a instaurare dinamiche di inclusione e riconoscimento che esprimano in modo chiaro la novità sul piano relazionale che il vangelo di Gesù chiede e permette. In una breve pericope di tratto esortativo della Lettera ai Colossesi Paolo riflette su quale sia la dinamica di rinnovamento che deve segnare la compagine ecclesiale:¹⁸

¹²Rivestitevi dunque, come amati di Dio, santi e dilette, di sentimenti di misericordia, di bontà, di umiltà, di mansuetudine, di pazienza; ¹³sopportandovi a vicenda e perdonandovi scambievolmente, se qualcuno abbia di che lamentarsi nei riguardi degli altri. Come il Signore vi ha perdonato, così fate anche voi. ¹⁴Al di sopra di tutto poi vi sia la carità, che è il vincolo di perfezione. ¹⁵E la pace di Cristo regni nei vostri cuori, perché ad essa siete stati chiamati in un solo corpo. E siate riconoscenti!

¹⁷ D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1997, 103-104.

¹⁸ Col 3,12-15.

Si tratta di riconoscere il punto di partenza della vita cristiana ed ecclesiale (l'amore di Dio e partecipazione per grazia alla sua santità, che è comunione di amore)¹⁹, per poi assumere le qualità interiori e il modo di pensare che rendono possibili tolleranza e accoglienza reciproche (sentimento di misericordia, bontà, umiltà), ammettendo prima di tutto con se stessi la tentazione ricorrente di autoaffermazione e di difesa a oltranza del proprio interesse a scapito degli altri.

a. fragilità e tenerezza

Vivere la missione come misericordia e nella misericordia comporta per la chiesa – secondo Col 3 - maturare in alcune condizioni previe: la coscienza del limite, la magnanimità del cuore, la capacità di compassione e tenerezza. L'esperienza del peccato, della caduta, della debolezza è comune a ogni persona: si tratta di accettare come chiesa le implicazioni di questo elemento antropologico e accogliere l'umano nella sua fragilità; la misericordia si sviluppa nella coscienza del legame di umanità (che è sempre segnata dalla fragilità) che ho con l'altro e comporta assumere insieme la sua e la mia povertà: «Beato l'uomo che conosce la sua debolezza, questa conoscenza sarà per lui fondamento e principio di tutte le cose belle e buone»²⁰. Il testo paolino insiste poi sulla *makrothymia*²¹, sulla longanimità e magnanimità, sull'animo profondo e grande che deve contraddistinguere i cristiani; se Dio manifesta la sua longanimità nell'essere lento all'ira e nello spegnere le contese, per l'uomo la *makrothymia* comporta autodomínio, capacità di superare le offese ricevute, saggezza e pazienza nel replicare, generosità davanti a mani-

¹⁹ «La più vera e grande manifestazione dell'onnipotenza divina è la misericordia e il perdono come sua espressione» (A. Rizzi, citando la liturgia).

²⁰ ISACCO DI NINIVE, *Un'umile speranza*, Qiqajon, Bose 1999, 65.

²¹ Sulla *makrothymia*, S. TAROCCHI, *Il Dio longanime. La longanimità nell'epistolario paolino*, EDB, Bologna 1993.

festazioni di disagio e di bisogno. Infine, le relazioni ecclesiali devono essere segnate da compassione e tenerezza²², “moneta fuori corso nell’indistinguibilità pantecnologica” (Guido Ceronetti)²³. Le relazioni sono sfidate all’incontro e alla compartecipazione sincera nella intimità profonda ma nel riconoscimento dell’alterità e dell’irriducibile unicità dell’altro, in cui si coniugano vicinanza e rispetto pieno di sensibilità per la “distanza”. In un mondo di durezza, in cui ci chiudiamo per paura che la vita incida su di noi, compassione e tenerezza sono una risposta provocatoria e rivoluzionaria, una scelta consapevole di comprendere l’altro, di arrendersi alla sua presenza e al coinvolgimento emotivo che consegue.

b. tentazioni da denunciare

Chiamata a essere serva del Dio della misericordia, talora la chiesa rischia di limitare le vie della misericordia, così come accade al profeta Giona che annuncia l’amore di Dio e la conversione, ma non ne accetta fino in fondo la logica di gratuità. Le parole che, secondo il Vangelo di Matteo, Gesù pronuncia davanti ai farisei richiamandosi a Os 6,6 permettono di delineare alcune tentazioni anche oggi ben presenti al cuore dei cristiani e della chiesa. Ai farisei che disapprovano i compagni di cui Gesù si circonda, il Cristo risponde «Andate dunque e imparate che cosa significhi: Misericordia io voglio e non sacrificio. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori»; a coloro che lamentano che i discepoli di Gesù mangino di sabato spighe raccolte nei campi, replica «Se aveste compreso che cosa significa: Misericordia io voglio e non sacrificio, non avreste condannato individui senza colpa»²⁴. È ricorrente anche per la chiesa la tentazione del

²² Sulla tenerezza, cf. *Servitium* 183/2009.

²³ G. CERONETTI, *Traffitture di tenerezza*, Einaudi, Torino 2008.

²⁴ Rispettivamente in Mt 9,13; 12,7.

legalismo, il ridurre il cristianesimo a sistema di codici normativi esaustivi su tutto, che non prende in considerazione l'interiorità della persona, la sua intenzionalità, le motivazioni che la guidano, per fermarsi al solo dato esteriore, di trasgressione di una norma, di violazione di un precetto. Anche oggi possiamo leggere – nei giudizi senza appello – il segnale di un cristianesimo in cui alcuni “catalogano” e “sanciscono” con pene ogni comportamento e finiscono per allontanare la possibilità di comprendere la logica di inclusività propria della misericordia di Dio. «Misericordia io voglio e non sacrificio» afferma Gesù stigmatizzando così il ritualismo di un cristianesimo ridotto a sacro, a culto fine a se stesso, più preoccupato di una forma celebrativa perfetta, solenne, imponente e tesa a sbalordire, che della relazione con la vita e delle implicazioni etiche della fede cristiana. Rimane sempre vicino il rischio di pensare il cristianesimo come una religione del puro e dell'impuro, di un sacro contrapposto al profano, dimenticando la santità di Dio in Cristo, rivelazione del volto di amore di Dio. Si tratta di superare la limitazione della religione al culto e alle sue regole per riportarla alla logica della misericordia, alla vita umana, vissuta in pienezza.

Un'ulteriore tentazione è per i farisei quella del “formalismo giuridico”; così pure la chiesa può avvertire la tentazione di fermarsi alle sottigliezze liturgiche, alle sfumature linguistiche. Contro ogni intransigenza, oltre ogni legalismo oppressivo, le incisive parole di Gesù spingono anche la chiesa al superamento di quell'ordine di cose fatto di obblighi rituali e di regole di purità, perché essa possa ritornare al principio di tutto: l'annuncio della misericordia di Dio, per tutti.

c. una lucida consapevolezza: chiesa santa, chiesa peccatrice²⁵

Al cuore degli atteggiamenti e comportamenti di misericordia possiamo individuare un elemento di consapevolezza di sé che ha sempre segnato la chiesa: è *casta meretrix*²⁶, «per fede creduta indefettibilmente santa»²⁷ ma anche *ecclesia peccatrix*, come la definiva Ilario di Poitiers. Sono molti i teologi che per tenere in unità le due affermazioni, operano di fatto una distinzione tra un'essenza di chiesa santa e i cristiani, membri peccatori, proiettando la santità in una ipostasi astorica e rinviando a una chiesa ideale, sospesa al di là delle concrete vicende degli uomini che la compongono. Ma la chiesa è *sanctorum communio* nella sua stessa forma di *peccatorum communio*: non è possibile isolare una sua presunta essenza (santa) dalla vita concreta dei suoi membri. Infatti, quando proclamiamo la “chiesa santa e peccatrice” la congiunzione “e” non indica la somma di due proprietà collocabili su uno stesso piano; la santità non è perfezione etica, ma deve essere compresa propria alla luce della misericordia di Dio. In questa prospettiva “santità” e “condizione di peccatore” non costituiscono due realtà contraddittorie ed escludentesi l'un l'altra: la santità della chiesa è quella di una comunità perdonata, che sgorga e vive dell'annuncio della misericordia e della grazia santificante di Dio, continuamente riproclamato e offerto sempre di nuovo all'uomo. La santità non

²⁵ Cf. Y.M. CONGAR, *La chiesa è santa*, in J. FEINER J. – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, Paideia, Brescia 1971, VII, 553-575; S. DIANICH, *La chiesa nella storia fra santità e peccato. Dottrina della giustificazione ed ecclesiologia*, in *Vivens Homo* 6 (1995) 257-278; K. RAHNER, *Il peccato nella chiesa*, in G. BARAUNA (ed.), *La chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 419-435; E. CASTELLUCCI, *Il peccato nella chiesa santa. Note teologiche in margine al dibattito postconciliare sulla rilevanza del peccato nella santità della chiesa*, in F. CHICA – S. PANIZZOLO – H. WAGNER (edd.), *Ecclesia tertii millennii advenientis*, Piemme, Casale M. 1997, 339-358.

²⁶ Cf. *Misericordia sempre. Casta meretrix*, Qiqajon, Bose 1998; H.U. VON BALTHASAR, *Casta Meretrix*, in Id., *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1972, 189-283.

²⁷ *Lumen gentium*, 48.

è quindi assenza di peccato, ma accoglienza dell'annuncio della grazia di Dio in Cristo, che è al cuore dell'essere credenti (ne costituisce la stessa possibilità) e dell'essere chiesa. Il principio che fa esistere la chiesa come chiesa di Gesù è proprio l'annuncio di una grazia che ci precede e ci trasforma, perché «ci fa l'un l'altro prossimi non la parentela, ma la misericordia»²⁸.

IV. «Siate misericordiosi»

«Siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro»²⁹: risuonano anche per la chiesa di oggi le parole di Gesù che delineano lo stile ecclesiale in rapporto all'identità di Dio, misericordioso verso i buoni e i malvagi. La misericordia di Dio diventa modello dei rapporti umani, da vivere nel perdono e nella accoglienza, e orientamento ultimo per il rinnovamento delle dinamiche e delle istituzioni ecclesiali. Sono parole che interpellano la nostra coscienza: guardando al volto dell'istituzione ecclesiale possiamo affermare che per tutti c'è misericordia? Possiamo dire che la chiesa di Gesù presenta oggi un volto misericordioso e offre spazi per fare esperienza di misericordia?

a. imparare la misericordia

Davanti alla discrasia che sussiste tra annuncio evangelico e forma di vita ecclesiale, occorre meditare questo principio costitutivo intorno a cui si dà conversione delle menti e cambiamento strutturale dell'istituzione e ripensare così la forma delle relazioni di comunione. Si tratta di comprendere le implicazioni del principio della misericordia come fulcro della missione ecclesiale sia riflettendo sulla storia della teologia e della prassi ecclesiale (penso ad esempio all'evoluzione nel corso dei secoli delle forme celebrative della riconciliazione), sia appren-

²⁸ AMBROGIO, *In Lucam* 7,84.

²⁹ Lc 6,35-36.

dendo dalle esperienze di chiese di altri continenti (ad es. dal processo di riconciliazione di cui sono state protagoniste la società e le chiese in Sud-Africa, in Guatemala, etc.). Così pure possono risultare preziose le suggestioni che vengono alla chiesa cattolica-romana dalla vita di altre chiese cristiane: la prassi delle seconde nozze penitenziali in uso presso le chiese ortodosse o l'opzione netta per la nonviolenza nelle "chiese dei fratelli" non possono lasciare indifferenti la ricerca teologica e la riflessione pastorale cattolica.

b. una chiesa profetica

Il disegno redentivo in Cristo è "economia di misericordia": la salvezza sta "nella" misericordia perché così già sperimentiamo nelle relazioni misericordiose di cui siamo destinatari e soggetti il definitivo del Regno che annunciamo e di cui attendiamo il compimento. La chiesa saprà sviluppare la sua missione messianica se porrà di nuovo al centro dei suoi criteri di valutazione, delle sue parole, delle sue scelte la misericordia, come Gesù chiede; se annuncerà la misericordia di Dio sapendo essere spazio di "misericordia", offrendo strutture di relazione segnate dalla tenerezza e dal perdono, dalla riconciliazione e dal cambiamento sempre possibile. I cristiani sono chiamati dal vangelo a superare la tentazione di farsi imprigionare in una rete di giudizi duri e inappellabili, che non tengono conto della varietà di sensibilità, esperienze, difficoltà, problemi che segnano la vita umana; tentazione "farisaica", contro cui Gesù si è scagliato con estrema decisione.

Che cosa ci aspettiamo? Ve lo dico subito. Anzitutto una chiesa che ascolti. Una chiesa che riscopra la parola di Dio e faccia affidamento su di essa più che sull'esteriorità dei suoi riti o sul fulgore delle sue devozioni. Una chiesa che confidi nella Parola come sua unica ricchezza decisiva e non ponga speranze di salvezza nel prestigio della sua storia o nello spessore della sua cultura. [...] Una chiesa che sia meno preoccupata di salvaguardare le sue chiarezze concettuali che non di rispondere ai disperati appelli del cuore umano. Una chiesa che sia fedele a Dio e

anche all'uomo, adoperando un linguaggio meno consumato dall'uso e meno calcificato dal tempo. [...] una chiesa accogliente che non fa discriminazioni. Una chiesa che ha il cuore tenero, di carne, non di pietra. Una chiesa che non è arcigna, che non esclude. A ogni minimo cenno di apertura, di attenzione, dovete essere così liberali da introdurre subito nella vostra comunità tutti coloro che passano accanto a voi. Non giudicate mai nessuno. Come comunità non fate discriminazioni. Non compilate elenchi dei buoni e dei cattivi. Il vostro cuore si allarghi sempre più³⁰.

“Perché [allora] non fare diversamente?”³¹.

³⁰ Tonino Bello,

³¹ Così intitolava Bernard Häring la sua breve “Perorazione per una nuova forma di rapporti nella chiesa (Queriniana, Brescia 1993).

Testimonianza e misericordia

Un nesso inscindibile:
testimonianza e missione

Carmelo Dotolo
Teologo, Pontificia Università Urbaniana

Parlare di testimonianza e misericordia significa entrare nel cuore stesso della vicenda dell'evangelizzazione e della sua originale intenzionalità. Sin dalle origini dell'avventura cristiana, la sequela di Gesù Cristo ha impresso alla storia del cristianesimo un'attenzione determinante alla comunicazione e condivisione di una notizia unica nel suo genere, ritenuta capace di trasformare la condizione umana. In tal senso, leggere la storia della missione è interpretare il dinamismo della testimonianza come atto di libertà di uomini e donne che hanno vissuto l'esperienza di un messaggio affidabile, coinvolgente, generatore di vita piena. A ben guardare, l'ideale che la storia delle comunità credenti ci ha consegnato è quello di una testimonianza radicale, lontana da un'indifferenza o distacco rispetto sia al contenuto sia al destinatario. Risulta, di conseguenza, pretestuoso un esercizio testimoniale che rimanga sulla soglia di una semplice comunicazione di contenuti o sulla genericità di segni che non incidano sulla realtà. Su questa linea, il nesso con la misericordia ne sviluppa tutta la portata antropologica ed etica, perché appartiene all'amore la forza di promuovere il bene, la giustizia, la pace quali elementi indispensabili ad una vita realizzata. Il binomio testimonianza-misericordia qualifica, pertanto, l'orizzonte della missione della Chiesa, in quanto tematizza costantemente, sia il valore della novità sorprendente dell'evento Gesù, sia il riferimento alla concretezza del quotidiano nella sua ricerca di qualità per tutti¹.

¹ Cf. le riflessioni di B. DE MARCHI, *Appunti per uno stile di chiesa in missione nell'Europa di oggi*, in *Credere Oggi* 30 (2010) pp. 77-90 e di U. SARTORIO, *Fare la differenza. Un cristianesimo per la vita buona*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, pp. 107-128.

L'importanza di tale tema non solo è fuori discussione, ma costituisce un criterio qualificante i processi di evangelizzazione che oggi stanno vivendo l'esigenza di una adeguata trasformazione. L'attenzione ai segni dei tempi come metodologia e la lettura dialogica e critica del contesto, apre all'opportunità di verificare la validità o meno di alcuni modelli di teoria e prassi della missione, là dove questi hanno posto l'accento su pratiche tradizionali consolidate in un ambito di civiltà cristiana. Il ripensamento è in atto, proprio perché la missione percepisce la complessità della realtà sociale e culturale come *partner* di un cammino affascinante e faticoso a un tempo, soprattutto se la testimonianza dona qualcosa da interpretare e non un prodotto finito.

La testimonianza, tra libertà e verità

Si potrebbe assumere come sfondo del binomio testimonianza-misericordia, la convinzione narrata nel Nuovo Testamento che la verità del Vangelo è in vista di un processo di salvezza e liberazione. Il costituirsi progressivo delle comunità cristiane delle origini sulla scia della testimonianza (cf. At 1,8), scaturisce dalla consapevolezza che la testimonianza si alimenta dall'esperienza di un senso e una verità che modificano la propria visione del mondo e della vita. L'atto testimoniale abita nell'evento di una libertà che mette in movimento il soggetto che ha scoperto qualcosa di profondamente innovativo. In relazione a tale scoperta, la libertà sembra quasi indotta ad una decisione che rappresenta l'iniziale apertura al dono ricevuto, in risposta ad un crisi che instaura uno sguardo differente. È come se un altro approccio alla realtà fosse possibile, in virtù di una verità che lascia trapelare un carattere simbolico della vita, precedentemente ignorato o semplicemente ignorato. Dal punto di vista dell'interpretazione di tale esperienza, la testimonianza elabora il nesso tra la libertà e la verità che si dona e che chiama ogni uomo e donna ad una responsabilità ineludibile². In termini teologici, l'evento della rivelazione come novità indeducibile avvia un dinami-

² Si veda P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Editoriale Libri Paoline, Milano 2002, pp. 61-110.

smo relazionale che comprende la ricerca dell'uomo e l'enigmaticità dell'esistenza. L'accoglimento da parte dell'uomo costituisce una condizione importante per la sua comprensione, soprattutto perché è proprio dell'epifania del mistero il non rientrare nella serie delle cose possibili, ma il mostrarsi nella sua differenza e alterità. La rivelazione, dunque, produce una svolta nella ricerca del perché delle cose, in quanto non solo apre ogni uomo e donna alla possibilità di entrare nella prospettiva di Dio, ma lascia intravedere come tale prospettiva rappresenti il possibile esito della ricerca umana, il suo giungere a destinazione. In altri termini, l'evento della parola rivelativa lascia intendere una differenza da interpretare, che sopraggiunge come problema e compito per l'uomo, colpendolo nella sua abitudine a leggere la vita, il mondo, gli altri e, perfino, se stesso. Se poi tale evento si condensa nell'*amore*, si comprende come la rivelazione suscita lo stupore della ragione, mette in crisi le strettoie dell'utile, fa sbalzare il calcolo delle probabilità circa l'opportunità o meno di mutare la propria identità. In definitiva, una rivelazione di Dio ha senso solo laddove Dio venga pensato e sperimentato come origine libera del mondo, come processo nel quale avviene qualcosa di sempre nuovo, e dove, pertanto, l'uomo è chiamato a porsi in continua attesa dell'improbabile e dell'incredibile.

La prospettiva di una memoria rischiosa

Ora, solo in rapporto a un evento così eccedente, la testimonianza come responsabilità può superare un'esistenza chiusa al possibile della speranza, rendendo l'uomo degno della sua identità. «Il fatto che la verità si dona, chiamando al dialogo, all'ascolto, alla risposta, alla responsabilità, all'impegno, e a produrre testimonianza, questo costituisce l'*essere* dell'uomo»³. Lo stesso orizzonte etimologico sta ad indicare qualcosa di particolarmente interessante. Se ad un primo livello, essa esprime il significato che si dà ad un terzo,

³ K. HEMMERLE, *Verità e testimonianza*, in P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000, p. 319.

ad un altro che pone in relazione e invita all'attestazione, in seconda istanza la testimonianza fa riferimento a qualcosa di memorabile, di rilevante, in grado di coinvolgere l'esistenza nella sua globalità. Da qui, la sua dimensione di martirio. Ma il testimone è essenzialmente colui che elabora un'esperienza unica, che rende la memoria capacità di futuro, spazio «dello spirito e della forza» (1 Cor 2, 4) che testimonia se stesso e la sua causa, in virtù di un'Alterità che lo costituisce e ri-definisce. In un certo senso, la testimonianza elabora il movimento del credere che si affida alla novità dell'annuncio di Gesù Cristo, ritenendolo adeguato al senso della vita, quale orientamento decisivo che accompagna la crescita umana. La condivisione del progetto evangelico diventa il motivo strutturale, la spinta dinamica, il valore essenziale del testimone che, nell'atto del credere, crea una relazione fiduciale che lotta contro lo scetticismo, l'ottusità, la stoltezza delle risposte pronte all'uso. Nasce, cioè, la forma nuova della pre-visione⁴ che da possibilità diventa realtà.

Va detto, altresì, che non fu facile per le prime comunità cristiane testimoniare la particolare forma di vita che il *kerygma* delineava nelle sue dimensioni essenziali. Ciò in considerazione del fatto che la persona di Gesù nel suo stile aveva provocato un mutamento non facile da accettare nella costruzione della realtà. Non c'è dubbio che il nesso vangelo-Regno abbia prodotto non poche difficoltà a quegli uomini e donne che erano stati avvinti da una possibilità inimmaginabile circa il senso e la qualità dell'esistenza. Gesù ha operato una *rottura instauratrice* nell'interpretare la religione, la cultura e i modi del convivere sociale, attraverso atti di liberazione che spesso provocava rifiuto, marginalizzazione, ostracismo. È impensabile, se non addirittura impossibile, pensare il paradosso cultura-

⁴ Scrive B. WELTE, *Che cosa è credere. Riflessioni per la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 93: «E se questo avviene, si può affermare con le parole della Bibbia: "Lo spirito rende testimonianza allo spirito" (Gv 5, 6). Ciò per noi significa: sorge una medesima consonanza dello spirito, la quale lega te a me, e così noi ci veniamo a trovare in questo grado del processo dello spirito ed in questo spirito impariamo a guardarci come con occhi nuovi. Questa è la forma nuova della pre-visione, che adesso diviene possibile, può e deve nascere».

le del cristianesimo⁵, al di fuori della prospettiva disegnata da Gesù, anche, se non addirittura, in virtù della sua *eccedenza* di senso. Il motivo è noto: nell'orizzonte dell'attesa escatologica caratterizzante i giudaismi al tempo di Gesù, il suo annuncio del Regno ribalta schemi interpretativi e valutativi sui significati culturali, etici e religiosi dell'esistenza. Come non considerare strana la provocazione della figura del Regno sotto forma di piccolo seme, di lievito nella pasta, di una moneta smarrita? Ma, ancor di più, pretenziosa, là dove lascia emergere un volto di Dio non coerente con l'immaginario religioso collettivo? La singolarità di Gesù risulta, al dunque, spiazzante, perché mentre opera un fecondo fraintendimento dell'identità di Dio, elabora una dimensione culturale ed etica della religione, attraverso una fine rilettura della Legge. L'impatto è notevole: non solo vengono relativizzati i criteri di appartenenza e identità socio-religiosa, ma risultano indebolite le scale di valutazione dei valori che non corrispondono al *principio della pienezza di vita*, espresso simbolicamente nella figura del Regno. La conseguenza sta nella possibilità di un'elaborazione nuova della cultura, orientata verso una liberante e trasformante relazione con gli altri, con l'ambiente, con Dio.

Si comprende, allora, perché la testimonianza cristiana è sempre legata alla memoria pericolosa del *kerygma*, all'energia dello Spirito (cf. Gv 14, 26) che conduce ogni uomo e donna in uno spazio di cambiamento profondo. Proprio lo Spirito continua a farsi interprete dell'amore come conquista di un'identità nella differenza, nella quale il mondo e gli altri non sono una minaccia al proprio desiderio, ma il contesto nel quale condividere progetti di crescita umana. Non meraviglia, di conseguenza, che la testimonianza respira i ritmi di una verità inscritta nella costruzione di un *ethos* comune, dove la convivialità delle differenze e la lotta per la giustizia e la pace, sono obiettivi della missione ecclesiale.

⁵ Su questo cf. C. DOTOLO, *Cristianesimo e interculturalità. Dialogo, ospitalità, ethos*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, pp. 133-151.

Il bisogno di una visione: la misericordia che libera

Appare quasi scontato che la dinamica della testimonianza si concretizzi nella misericordia e compassione come stile di vita⁶. La storia della missione attesta questa attenzione attorno al paradigma della liberazione-salvezza che rende le comunità cristiane *popolo messianico*. Non si tratta di un *optional*, o di una pratica che riempie alcuni momenti dell'impegno missionario. È una scelta impro-rogabile di responsabilità storica. «Se il cristianesimo perdesse il suo ruolo contro-culturale e trasformatore del mondo, altre forze prenderebbero il suo posto. Per indirizzare la nostra azione nella storia abbiamo bisogno di una visione. L'indifferenza a questa visione è una negazione del Dio che lega la sua presenza all'eliminazione di ogni sfruttamento, sofferenza e povertà. Quando la nostra speranza è compromessa, quando cessiamo di attendere le trasformazioni integrali *nella* storia di cui parlano le Scritture, uccidiamo tale visione»⁷. Tale visione proviene dal modo con cui Gesù Cristo ha interpretato e configurato la misericordia e la *com-passione* come modello conoscitivo e metodo di approccio alla realtà⁸. Non si tratta di una *performance* virtuosa e gratificante, ma di una scelta vissuta sulla consapevolezza di quanto minaccia l'altro e il bene comune, nella prospettiva di *coltivare l'umanità* come principio inderogabile dei processi culturali, etici, religiosi. Si tratta di un *patire con e per* l'altro come l'unico modo per avviare una storia di libertà dalle sofferenze, ingiustizie, prevaricazioni, nella ricerca di una riconciliazione che potrebbe apparire impraticabile.

Il lato sconcertante e pericoloso di questo stile di Gesù sta, comunque, nell'aver mostrato il *valore culturale e politico dell'amore*: la compassione è ciò che attiva l'agire consapevole della propria indigenza, quale condizione per divenire soggetti capaci di darsi e con-

⁶ Cf. F. BOSIN, *Per una teologia politica della compassione*, in G. GIORGIO – M. PASTRELLO (edd.), *Credo la remissione dei peccati*, EDB, Bologna 2011, pp. 159-196.

⁷ D. J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, p. 617.

⁸ Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009, 148-177.

dividere il dono. Non è casuale, infatti, nel racconto neotestamentario, il legame della compassione con il riferimento ai *poveri*, simbolo di una persistente e macroscopica incapacità della cultura di creare condizioni di sviluppo qualitativo, a tal punto che Gesù «infrange coraggiosamente le aree tabù sanzionate dalla società, soprattutto in senso religioso. Nemmeno le istituzioni “sante” del tempio e del mercato vengono risparmiate dalla sua critica profetica»⁹. L’operare di Gesù, in tal senso, infrange una concezione utilitaristica della vita, che non esclude l’uso delle risorse secondo criteri di giustizia, ma le avverte dei falsi miti dell’efficienza e del profitto a tutti i costi, fino a sconvolgere gli stessi canoni del rapportarsi al giusto.

In definitiva, la *kenosi* e la compassione, messianicamente intesa, costituiscono il luogo cristologico della testimonianza come spazio interculturale e interreligioso¹⁰, in quanto esprimono la responsabilità universale nella partecipazione alla costruzione di un’esistenza aperta all’altro. Nell’*essere-per-l’altro*, fino al dono totale della vita, Gesù rivoluziona le frontiere sociali, religiose, etiche, mostrando l’inedito di Dio, ma anche le potenzialità di ogni uomo e donna¹¹. Questo significa che il rapporto con l’altro, con l’ambiente, con Dio è determinante nella logica di una testimonianza che mira ad un processo di umanizzazione.

⁹ N. METTE, *Il Gesù difficile. L’invito a una prassi di sequela nelle condizioni attuali*, in *Concilium* 33 (1997) 42.

¹⁰ Scrive L. MEDDI, *Il secondo soffio, il coraggio dei discepoli e le provocazioni della storia*, in *Euntes Docete* 63 (2010) p. 252: «È la “soggettività” dell’esperienza di Gesù che apre alla sua “ulteriorità” e lascia trasparire la sua “misteriosità”. Per manifestarsi come Figlio di Dio, Gesù è dovuto crescere come Messia. Questo principio interpretativo può essere valido anche nei confronti delle grandi religioni mondiali».

¹¹ Osserva X. PIKAZA, *Questo è l’uomo. Manuale di cristologia*, Borla, Roma 1999, 92: «Questo è il miracolo di Gesù: la sua coscienza solidale aperta a tutti gli essere umani e specialmente ai bisognosi. Egli ha pensato a se stesso a partire dagli altri e per gli altri, così che al centro della sua coscienza (a partire da Dio e con Dio) ci sono sempre stati loro. Così facendo, in quanto *essere per gli altri*, in un amore creatore e impotente (non si può imporre con la violenza) ha espresso la sua verità come persona».

Un annuncio coraggioso

La missione vive dello stretto rapporto tra testimonianza come dono di una libertà e misericordia quale trasformazione socio-culturale. Il che implica andare oltre i canoni di una pastorale di conservazione, la quale sperimenta nella contemporaneità di essere spesso fuori luogo, legata e appesantita dal tipico impianto di una mentalità abituata a pensare in termini di società cristiana. In fondo, l'attenzione a dinamismi nuovi di evangelizzazione sul paradigma di Gesù¹², richiede innanzitutto il diventare, da parte dei cristiani e delle comunità ecclesiali, accampamenti di speranza e salvezza. È opportuno, in tale prospettiva, sottoporre la mediazione della testimonianza e lo stile della misericordia a un serrato esame analitico, che sorvegli continuamente il linguaggio e le scelte, perché l'annuncio cristiano non cada nell'irrelevanza o nella periferia delle questioni meno importanti. Questo non vuol dire affatto riprovare a tracciare le linee di una religione civile, che faccia da collante sociale al bisogno di sicurezza e certezze a buon mercato. La responsabilità della missione ha di mira il consolidamento di personalità mature, la formazione di coscienze critiche, soprattutto circa i processi di emarginazione e impoverimenti dell'umano, la presenza di comunità cristiane nei luoghi di elaborazione di progetti culturali e politici. In fondo, «il senso ultimo della missione è questo: *fare compagnia al mondo*. Come cristiani veri. Capaci, cioè, di discernere i valori, di motivare la vita, di progettare l'esistenza, di confrontarsi con la cultura, di provocare fotosintesi esistenziali tra realtà e valori, di denunciare i meccanismi perversi del mondo, [...] di portare nella sfera politica la carica di liberazione propria del Vangelo, di stare veramente dalla parte degli ultimi, di evangelizzare la cultura, il lavoro, il tempo libero»¹³.

www.carmelodotolo.eu

¹² Come scrive R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, Mondadori, Milano 2011, pp. 54-55: «Se l'annuncio della nuova evangelizzazione non si fa forte della componente di mistero che avvolge la vita e che relaziona al mistero infinito di Dio in Gesù Cristo, non potrà avere l'efficacia necessaria per chiedere la risposta della fede»

¹³ T. BELLO, *Non c'è fedeltà senza rischio. Per una coraggiosa presenza cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, p. 13.

Le opere della misericordia

Maurilio Guasco
Storico

I vecchi catechismi elencavano quelle che venivano definite le opere di misericordia corporali e spirituali. I più giovani ne avranno sentito parlare, i meno giovani le avranno studiate a memoria. A questi chiedo scusa se, a costo di apparire noioso, elenco tali opere, seguendo la vecchia divisione.

Le opere di misericordia corporali:

- Dar da mangiare agli affamati
- Dar da bere agli assetati
- Vestire gli ignudi
- Alloggiare i pellegrini
- Visitare gli infermi
- Visitare i carcerati
- Seppellire i morti

Le opere di misericordia spirituali:

- Consigliare i dubbiosi
- Insegnare agli ignoranti
- Ammonire i peccatori
- Consolare gli afflitti
- Perdonare le offese
- Sopportare pazientemente le persone moleste
- Pregare Dio per i vivi e per i morti.

Esse sono in qualche modo lo specchio di un'epoca, di una tradizione, e anche della lettura del Vangelo. In effetti le prime, le opere di misericordia corporali, non sono altro che la trascrizione, con qualche integrazione, del capitolo XXV di San Matteo, quelle spirituali sono il portato di una tradizione, che ha origine negli scritti dei Padri, e diventa esplicita nei termini che conosciamo probabilmente nel corso del XII secolo.

Sono uno dei frutti del costante rapporto tra società civile e società religiosa, una società, la prima, che produce domande alle quali non sa rispondere, e una coscienza religiosa che cerca di dare delle risposte. Su questa base, lo ricordo soltanto, sono nati quasi tutti gli Ordini e le Congregazioni religiose.

Si tratta però di una società, quella di *ancien régime*, o se vogliamo dirlo in altri termini fino a quasi tutto il secolo XIX, che non deve essere messa in causa, almeno nella concezione della Chiesa gerarchica, rigidamente strutturata e a sfondo clericale. È fondata su un ordine voluto da Dio, quindi di fatto imm modificabile, e di conseguenza con una scarsissima mobilità sociale. L'esercizio della carità ha come scopo quello di alleviare le sofferenze dei meno fortunati, non di modificarne la situazione. È solo la fine di quel sistema che finirà anche per modificare la carità, se non nella dottrina, almeno nei fatti. Poiché occuparsi del povero avrà come conseguenza quasi inesorabile di fargli capire la sua condizione, ponendo le premesse per il cambiamento.

Una forma di associazionismo assistenziale si forma proprio nel periodo del cambiamento sociale, riveste un significato profondo, ma rimane nell'ambito dell'assistenzialismo. Gli dà una delle espressioni più note Federico Ozanam (1813-1853), iniziatore di quelle che verranno chiamate le conferenze di San Vincenzo. Si tratta di organizzare meglio l'assistenza al povero, e una delle novità più significative è che il promotore sia un laico.

Sono le premesse di quello che verrà definito il cattolicesimo sociale, nelle sue valenze più diverse, che vanno appunto dal puro assistenzialismo che non mette in causa l'ordine stabilito, alle premesse che porteranno al cambiamento di quella società.

Qui non interessa tanto proseguire in questa analisi, che avrà esiti interessanti e discutibili: dalla pura assistenza alla assistenza che provoca il cambiamento, al rifiuto dell'assistenza perché le sempre

peggiori condizioni di povertà spingano gli oppressi a provocare il cambiamento. A questo stadio, si penserà che siano proprio l'assistenza e il soccorso a diventare funzionali alla conservazione di una società sostanzialmente ingiusta. Il cristiano pensa che "quello bisognava fare e questo non trascurare".

Ma torniamo al tema che ci interessa, le opere di misericordia e la loro attualità.

L'elenco delle corporali lo troviamo dunque nel capitolo XXV di San Matteo: che però ci provoca con qualche domanda che espliciteri a tre livelli:

- *Un problema di priorità.*

Volendo vivere quelle opere, ci si accorge che non si può arrivare a tutti, e quindi si è costretti a escludere qualcuno, nel momento in cui si includono altri. Ci si trova così di fronte a un altro problema.

- *Un problema di scelte.*

La base la possiamo trovare nelle premesse alla parabola del buon samaritano, narrata per rispondere a una domanda: chi è il mio prossimo? A chi si rivolgerebbe oggi il buon samaritano? Poiché per non escludere nessuno si rischia la schizofrenia, oppure ci si limita a enunciare grandi principi, o a ridurre gli orizzonti, con il rischio di spegnere la nostra buona volontà.

- *Un problema di testimonianza.*

Quali motivazioni ci muovono nel fare le scelte, quale Parola di Dio ci spinge, quale nuova logica possiamo far nascere?

In parte, la risposta dipende anche dal progetto che abbiamo in mente, molto più grande delle nostre possibilità, agendo nel nostro piccolo in funzione di quel progetto. Dobbiamo vivere nella costante dialettica fra i due elementi: dare senso alle cose che si fanno in vista del progetto maggiore, e aiutare gli altri a fare altrettanto, a sentirsi parte di quel progetto: che significa entrare nella logica della comunione dei santi.

Alla domanda “chi è il mio prossimo” rispondiamo accentuando la capacità di tenere presenti le nuove povertà, di non dare nulla per definitivo, di “dialogare” con i nuovi bisogni, lasciandoci interpellare da loro.

Se questa è la logica con la quale rileggiamo le opere di misericordia corporali, è del tutto analoga quella con cui leggiamo le spirituali, la cui distinzione, come vedremo, è solo terminologica. Comunque, possiamo dire che tutte le opere di misericordia spirituali implicano una forte provocazione alla conversione:

- *di carattere culturale:*
bisogna accumulare conoscenze per poterle trasmettere. Non si può pretendere di insegnare quanto non si conosce a fondo;
- *di carattere interiore:*
è il tema della correzione fraterna. È uno dei temi più presenti nei profeti, spesso inviati proprio a correggere i fratelli; e questo sia a livello individuale che a livello comunitario, o nel nostro caso ecclesiale;
- *di carattere religioso:*
per avere la capacità di perdonare, di accettare l'altro anche se insopportabile, di riscoprire la dimensione verticale nella nostra vita, la preghiera. Tutto questo ci permette di diventare degli autentici consolatori.

Sulla sostanziale identificazione tra opere materiali e spirituali insiste il fondatore della Caritas romana, don Luigi Di Liegro, in un intervento presentato nell'aula magna dell'Università Lateranense il 9 febbraio 1996, e dedicato appunto alle opere di misericordia (vedi “Rivista diocesana di Roma, marzo-aprile 1996, pp. 311-317). Dice don Luigi:

Oggi esistono forme di alienazione dalla solidarietà sociale che non dipendono direttamente dalla mancanza di aiuti materiali, quanto piuttosto da uno stato di soggezione culturale o psicologica incertezza di fronte all'avvenire: l'insicurezza, la solitudine, le sol-

lecitazioni pubblicitarie, lo smarrimento nel vedersi crescere nella coscienza, ad un ritmo sempre più rapido, esigenze che l'ambiente o non comprende o non riesce ad assorbire. Si potrebbero includere tutte queste situazioni nel tradizionale schema delle opere di misericordia spirituali: consolare gli afflitti e, ancor più, consigliare i dubbiosi. Ma consigliare e consolare non è solo questione di buona volontà, ma è anche questione di competenza e di tempo. Chi ha denaro può permettersi di avvicinare una persona competente – un legale, uno psicologo – e prendergli un po' del suo tempo in cambio di una adeguata ricompensa. E chi non ha queste possibilità, a chi potrà rivolgersi? Dove troverà un servizio competente e gratuito?

Forse qui si apre tutto un campo per la carità in una dimensione che comporta un reale sacrificio anche di denaro da parte di chi gratuitamente e spontaneamente volesse dedicare parte del proprio tempo a “consigliare” e a “consolare”.

A questo livello non è più possibile dire se si tratta di carità materiale o spirituale; se si dà qualcosa o se stesso; è una via per ricomporre, almeno idealmente, vocazione e professione, senza fare violenza né all'una né all'altra.

La ricomposizione di un tale equilibrio può essere determinata da una sempre più profonda comprensione del significato cristiano della carità in rapporto alle attuali, promettenti e insieme ambigue, linee di sviluppo della cosiddetta società del benessere.

Potremmo affermare che le opere di misericordia intanto vanno rilanciate in quanto sono uno stile di vita cristiana per una nuova qualità della vita basata sulla relazione umana, come valore assoluto su cui il Signore ci giudica ogni giorno.

Le opere quindi ci portano in qualche modo al cuore stesso della nostra fede, in un rapporto costante tra dimensione di ascolto della Parola di Dio e di pratica della stessa.

Qui rinvio semplicemente ad alcuni passi del Vangelo che ci aiutano a fare sintesi tra la Parola ascoltata e la Parola vissuta: Luca 11, 27-28; Matteo 7, 22-23 e 25, 31-46.

Si legge che molti credevano di agire in Suo nome, e il Signore non li conosceva; altri non sapevano di agire in Suo nome, ed entrano nel Suo Regno.

Così passiamo ad un altro problema, legato al primo ma che ci permette di entrare nell'altra problematica del nostro incontro, l'impegno missionario, che richiede anche la capacità di insegnare: quale è il rapporto fra l'azione e la sua efficacia, e quanto si può continuare ad agire quando non si vedono i frutti della nostra azione, pur dando per scontato che dobbiamo sentirci servi inutili?

L'evoluzione dei modelli missionari ha sollevato problemi nuovi e ineludibili. Vi è un primo dato di fatto interessante, in questi ultimi anni è molto cambiato lo stesso personale che si dedica alla missione *Ad Gentes*, o che lascia l'Italia per mettersi al servizio di altre Chiese locali. Dopo i tempi in cui la missione era opera degli "specialisti", cioè dei membri delle Congregazioni religiose, l'enciclica *Fidei donum* del 1957 aveva aperto la strada anche ai preti diocesani. È poi venuto il tempo dei laici, che nelle forme più diverse si sono messi al servizio della missione, un cambiamento che era impensabile qualche decennio fa.

Ma il cambiamento si è realizzato anche a livello teologico e specificamente ecclesiologico. Si è passati da un modello di esclusione ("extra ecclesia nulla salus" era lo slogan che lo riassumeva), cioè dalla convinzione che non ci si poteva salvare senza entrare nella Chiesa, a un modello di inclusione, cioè la salvezza è comunque condizionata dal fare parte della Chiesa, anche se tale appartenenza può essere solo "in desiderio", cioè viene a mancare il gesto esplicito del battesimo, per qualcuno, ma la Chiesa rimane anche per questi l'unica via della salvezza. Il dibattito attuale, su cui non mi permetto di intervenire, riguarda la possibilità che esistano vie di salvezza diverse e alternative, che cioè non implicino l'ingresso, esplicito o implicito, nella Chiesa cattolica.

Simile atteggiamento e teoria pone in causa la stessa missione. Se ognuno si salva nella misura in cui vive nella propria coscienza l'appartenenza a un'altra religione, che senso ha andare ad annunciare il Vangelo? Perché non lasciare che si salvino seguendo quelle strade su cui il Signore le ha fatte nascere?

Proprio questo spiega l'alternarsi di teorie diverse sulla missione come tale, sulla eventualità di non inviare più missionari ad annunciare una via di salvezza che non è necessaria. Tesi sostenuta da quanti pensavano che l'unico modo per far nascere delle autentiche

Chiese locali fosse quello di frenare qualsiasi rapporto, anche finanziario, tra le giovani Chiese e l'Occidente; e chi pensava che una "moratoria missionaria" potesse essere salutare sia per le giovani Chiese che per le Chiese occidentali.

Qui credo valga la pena di tentare una riflessione che ci aiuti ad uscire dal dilemma: perché alimentare la missione se ci si può salvare anche al di fuori della Chiesa cattolica?

Nella teologia tradizionale vi era un elemento fondamentale: l'essenziale per il cristiano è la ricerca della salvezza che si ottiene appunto essendo membro della Chiesa. Senza voler condizionare i modi in cui il Signore può provvedere a salvare i pagani, rimaneva fondamentale la missione appunto con lo scopo di permettere loro di entrare nella Chiesa e così garantirsi la possibilità della salvezza. Il primum della missione è la salvezza, che si ottiene con la cancellazione del peccato e il sentirsi dentro quella struttura, la Chiesa, che garantisce il perdono e la salvezza. Se poi è possibile, tutto questo può portare all'amore di Dio, alla gioia di averlo incontrato e di poter aiutare gli altri a condividere tale gioia.

Ora, lentamente abbiamo riscoperto che l'itinerario da compiere era un altro: non dalla salvezza all'amore di Dio, ma dall'amore di Dio alla salvezza.

È quanto ci viene suggerito dal prologo della prima lettera di san Giovanni. Abbiamo vissuto, dice l'apostolo Giovanni, la grande gioia di vivere la comunione con il Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Tale gioia vi annunciamo, e vorremmo che poteste dividerla. Cose analoghe dice san Pietro dopo il discorso del pane di vita. Alla domanda di Gesù, che vede i discepoli andarsene perché il discorso è duro, se vogliono andarsene anche loro, Pietro risponde dicendo che ora non potrebbero andare altrove, poiché ormai hanno sentito un grande amore per Gesù (Giovanni, 6, 66-69). È l'amore che li trattiene, e che diventa essenziale, rendendo marginale tutto il resto, pure necessario.

In questa ottica, la riflessione sulla missione e sull'annuncio riceve un significato del tutto diverso, scopre il suo vero significato. Non si tratta di operare sostanzialmente in vista della conversione dei pagani, perché possano ottenere la salvezza. Al primo posto non vi è un dato quasi giuridico: bisogna fare parte della Chiesa visibile,

ricevendo il battesimo come condizione della salvezza, ma l'incontro con Cristo e la scoperta della paternità divina, del suo amore e della sua tenerezza per le sue creature.

In questa ottica possiamo rileggere il brano di Luca, 6, 27-38. Il brano invita a un cambiamento di prospettiva, per esempio nel confronto del nemico, che non deve essere odiato ("occhio per occhio") ma amato. Quali ne saranno le conseguenze?

In genere si tende a dire: così introduci nel mondo una logica nuova, rompi la spirale dell'odio, annunci un modo diverso ed eroico di rapportarsi al prossimo, svuotando la contrapposizione tra amico e nemico. Contrapponendo la logica della gratuità a quella dello scambio, finirai per cambiare il mondo.

Ma non mi pare che Luca dica questo, e forse neppure Gesù. Anzi, se ti metti in questa ottica, finirai per entrare nella logica di chi si aspetta comunque qualcosa in contraccambio, anche se il "qualcosa" è il cambiamento del mondo (o la conversione del pagano, nel nostro caso). Luca sembra dire che bisogna continuare ad amare il prossimo, ad annunciare la logica del perdono e dell'amore al nemico, anche se in cambio non te ne viene niente. La ragione di quel tuo agire infatti è un'altra, è "sarete figli dell'Altissimo". Questa è la grande esperienza di cui ci parla Giovanni nel brano prima citato della prima lettera. Annunciare il Vangelo è fare in modo che altri facciano l'esperienza di essere figli dell'Altissimo, al di là del fatto che otteniamo la conversione o che cambiamo il mondo.

La missione dunque non può spegnersi, come non si spegne la possibilità di trasmettere agli altri la nostra gioia. Pur nella consapevolezza che uno semina e l'altro raccoglie, e che chi fa germogliare il seme è solo il Signore.



Lectio

«Siate misericordiosi, come il Padre vostro» (Lc 6,36)

DAVANTI AL SORPRENDENTE AMORE DI DIO

Luca Moscatelli
Teologo Centro Studi MISSIO

Siamo stati chiamati per essere nel mondo testimoni di Dio. Ma come potremo testimoniare, come comunità e come singole persone, un Dio che non conosciamo? Cercheremo qui di fare un passo nel mistero divino che ci circonda e ci sorregge. Un passo forse decisivo, in ogni caso importante. Ci lasceremo guidare da una duplice preoccupazione. Da una parte avvertiamo l'urgenza di mantenere l'accento su Dio più che sul testimone: la testimonianza cristiana, che per sua natura è rimando a Gesù come rivelatore del Padre, non deve attirare l'attenzione principale sul testimone (anche quando fosse un martire), bensì sul testimoniato, cioè su Dio. Dall'altra parte ci sembra che per «dire Dio» la Scrittura e i suoi testimoni ci orientino principalmente alla stupita e sempre rinnovata contemplazione del suo amore misericordioso. Tuttavia il rimando alla misericordia di Dio, per essere autentico, chiede di farsi esperienza. Solo chi ha ricevuto personalmente misericordia – e dunque si è riconosciuto misero eppure amato – può annunciare in maniera credibile l'«incredibile» misericordia del Signore. Qui si aprono una serie di resistenze che dovremo guardare da vicino. Per questo la nostra contemplazione dell'amore di Dio ci mostrerà che gustarne la bellezza chiede insieme l'impegno di una profonda e faticosa revisione di sé. Siamo convinti che il contesto attuale (dentro e fuori la chiesa) renda questo percorso assai attuale e necessario. Anche la beatificazione di papa Giovanni Paolo II, voluta nel giorno della Divina Misericordia, lo attesta. Forse è un richiamo per tutti a vivere la chiesa, cioè la missione e l'evangelizzazione, da peccatori perdonati. E questo fa una enorme differenza!

Lascio che a dare lo spunto al nostro percorso biblico siano le splendide parole di una «testimone» del secolo scorso, la scrittrice americana cattolica Flannery O'Connor:

«Il signor Head non aveva mai conosciuto la pietà, perché era stato troppo buono per meritarsela, ma in quel momento seppe di averla incontrata (...). Il signor Head rimase perfettamente immobile, e sentì la mano della pietà toccarlo di nuovo, ma questa volta capì che non c'erano parole, al mondo, per darle nome. Capì che nasceva dalla sofferenza estrema che non è negata a nessun uomo e che, per vie misteriose, è data ai bambini. Capì che era l'unica cosa che l'uomo potesse portare nella morte per offrirla al suo Creatore e, improvvisamente, si sentì bruciare di vergogna perché aveva così poco da portare con sé. Rimase costernato, a giudicarsi con la precisione infinita di Dio, mentre la pietà avvolgeva il suo orgoglio come una fiamma, e lo consumava. Non si era mai considerato un grande peccatore, prima d'allora, ma in quel momento capì che la sua depravazione gli era stata nascosta per risparmiargli lo sconfitto supremo. Sentì che era perdonato di tutti i suoi peccati dal principio del tempo, quando aveva concepito nel suo cuore il peccato di Adamo, fino al presente, quando aveva rinnegato il povero Nelson. Seppe che non esisteva peccato troppo mostruoso che non potesse rivendicare come suo e, poiché Dio ama nella misura di quanto perdona, si sentì pronto, in quell'istante, a entrare in paradiso» (Tutti i racconti, «Il negro artificiale», Bompiani, pp 293.294).

Introduzione

La misericordia non è semplicemente un tema della morale o un «consiglio» utile al cammino della perfezione cristiana. È un tema strategico e non un generico e dolciastro invito ai buoni sentimenti. Strategico perché, almeno dal «magistero» di Teresa di Lisieux in avanti (ricordiamo che è stata proclamata Dottore della chiesa) e dunque dalla fine dell'800, è tornato ad essere uno dei o forse il punto prospettico dal quale possiamo sperare di gettare un'occhiata un poco più ampia sull'infinita realtà di Dio. La misericordia, per quello che riguarda noi, è davvero difficile, almeno fintanto che non ne abbiamo fatto profonda e personale esperienza. In questo la lezione della Riforma protestante è in gran parte da accogliersi.

Essa è prima di tutto e soprattutto un modo dell'amore da contemplare in Dio ed eventualmente da chiedere in dono con il suo Spirito: non basterebbe un semplice invito, un appello alla buona volontà, a renderci misericordiosi. Per rendersi conto di questo fatto è sufficiente guardare con un poco di onestà alla fatica che facciamo a comprendere e ad accettare la misericordia divina, quando è rivolta ad altri ma anche quando è rivolta a noi. Essa è addirittura il «caso serio» della fede, se possiamo prendere a prestito questa espressione che uno dei grandi teologi del 900, Hans Urs von Balthasar, usava per il martirio del discepolo a imitazione della croce del suo Maestro. Con la misericordia ci portiamo perciò niente meno che al centro del mistero di Dio.

Va bene la misericordia, ma la giustizia?

Quando si tenta di parlare della misericordia e si insiste a illustrarne l'inaudita grandezza, spesso scatta l'obiezione: va bene la misericordia, tuttavia non si deve dimenticare la giustizia; dove si andrebbe a finire altrimenti? Anche questo è un fatto. La misericordia di Dio già nella Bibbia appare in fretta come una ingiustizia, soprattutto agli occhi di chi si crede giusto o è comunque impegnato ad essere una brava persona.

La fatica di accettare che Dio sia capace di un perdono «facile» cela da parte del credente impegnato il desiderio di un qualche risarcimento per una vita dedicata alle cose di Dio (e dunque «povera» di altre «soddisfazioni»). Se invece si dovesse accettare che è facile ottenere il perdono, allora perché mai ci si dovrebbe impegnare tanto e con così importanti rinunce? E come riuscire a «suggerire» ad altri un impegno simile senza poter contare su qualche opportuna minaccia, o almeno su forme di pressione efficaci?

In ogni caso, la fatica del perdono chiesto e accordato pone un problema. Chi riuscisse a superare la sua rabbia per il torto subito e si disponesse ad accordare il perdono (sempre che sia richiesto! Per quello non richiesto non se ne parla neppure) si troverebbe a fare i conti con una immagine di sé sconsolante: spesso (sempre?) accordare il perdono vuol dire fare la figura dei deboli e rendere possibile, anzi assai probabile, che l'altro si approfitti di noi. Insomma, oltre al danno sarebbe la beffa.

Sconvolgente evangelo

Tuttavia, se vogliamo prendere sul serio l'annuncio della buona notizia, allora non possiamo che «inciampare» sulla croce di Gesù, che è «il caso serio» che si presenta quando ci si ponga sulle orme del Dio misericordioso. Essa costituisce uno «scandalo», appunto, proprio perché pur essendo la morte dell'Innocente è rimasta senza vendetta e dunque senza risarcimento per colui che ne è rimasto vittima.

La croce è espressione suprema e insuperabile della misericordia. Essa rimarrebbe incomprensibile (e vana) se non fosse intesa così. Ma proprio per questo essa rimanda a una disponibilità che per noi non smette di apparire inaudita e incomprensibile. Quello che lo «spettacolo» del Golgota mostra a chi sa e vuole vedere, è un Dio che tende la sua mano anche se gli uccidi il Figlio. E questo traspare dalla testimonianza del Figlio, dal modo in cui ha vissuto e ora muore, condividendo questo divino amore fino alla fine e perdonando i suoi carnefici *prima* che essi eventualmente si convertano.

E se fosse vero quello che scrive Maurice Bellet? Ascoltiamo:
*«Capita ad alcuni di non gustare che assenza e prova. Se qualcuno si trova allora senza Dio, senza pensiero, senza immagini, senza parole, resta almeno per lui questo luogo di verità: amare il fratello che vede. Se non giunge ad amare, perché è sommerso nel suo sgo-mento, solo, amareggiato, sconvolto, resta almeno questo: desidera-re l'amore. E se perfino questo desiderio gli è inaccessibile, a causa della tristezza e della crudeltà in cui è come inghiottito, resta che può desiderare di desiderare l'amore. E può essere che questo desiderio umiliato, proprio perché ha perso ogni pretesa, tocchi il cuore del cuore della divina tenerezza. "Non è su ciò che tu sei stato, né per ciò che sei che ti giudica la misericordia, è su ciò che hai desiderato di essere". Non c'è uomo condannato» (M. Bellet, Incipit, o dell'inizio, *Servitium*, p 68).*

Missione e chiesa nel segno della misericordia

Che fossimo in ritardo in questa riflessione sulla misericordia era chiaro già dal 1980 (sono passati più di trent'anni!), quando il papa Giovanni Paolo II pubblicò la lettera enciclica *Dives in misericordia*. Con questa iniziativa intendeva additare alla chiesa tutta un aspetto tanto importante quanto disatteso (cf n 2). In questo mese di settembre 2011 il papa Benedetto XVI nel suo viaggio in Germania ha ribadito questo ritardo parlando di Lutero e della sua ricerca di Dio. Il Pontefice ricordava come il monaco Martin Lutero fosse angustiato dalla ricerca di una risposta a questa domanda: «Come posso avere un Dio misericordioso?». Per Lutero era evidente che senza misericordia non sarebbe mai stata possibile alcuna salvezza. Papa Ratzinger commentava: «Che questa domanda sia stata la forza motrice di tutto il suo cammino mi colpisce sempre nuovamente nel cuore. Chi, infatti, oggi si preoccupa ancora di questo, anche tra i cristiani? Che cosa significa la questione su Dio nella nostra vita?». Permane dunque una «inattualità» (nel senso nietzschiano di qualcosa di necessario e insieme non avvertito) del tema misericordia che lo rende assolutamente urgente, se è vero che rappresenta un «caso talmente serio» che in esso ne va della conoscenza del Dio vero.

Tuttavia della misericordia può parlare in verità solo chi ne ha fatto esperienza, anzi esperienza *personale*. A questa condizione essa diventa oggetto di testimonianza e di racconto. Può essere detta alla prima persona singolare, e la dice uno che, presentandosi al mondo pieno di gioia grata e incontenibile, si dichiara peccatore perdonato. Questa è l'esperienza prima e fondamentale che possiamo fare di Dio. Se la prendessimo davvero sul serio come ne uscirebbe cambiata la nostra prassi ecclesiale e dunque la nostra missione evangelizzatrice? Questa è la seconda delle domande che guiderà la nostra riflessione. La prima è più radicale: come si è rivelato il Dio della misericordia?

1. LA GRAZIA DI UN NUOVO INIZIO

^{31,18}Quando il Signore ebbe finito di parlare con Mosè sul monte Sinai, gli diede le due tavole della Testimonianza, tavole di pietra, scritte dal dito di Dio. ^{32,1}Il popolo, vedendo che Mosè tardava a scendere dal monte, fece ressa intorno ad Aronne e gli disse: “Fa’ per noi un dio che cammini alla nostra testa, perché a Mosè, quell’uomo che ci ha fatto uscire dalla terra d’Egitto, non sappiamo che cosa sia accaduto”. ²Aronne rispose loro: “Togliete i pendenti d’oro che hanno agli orecchi le vostre mogli, i vostri figli e le vostre figlie e portateli a me”. ³Tutto il popolo tolse i pendenti che ciascuno aveva agli orecchi e li portò ad Aronne. ⁴Egli li ricevette dalle loro mani, li fece fondere in una forma e ne modellò un vitello di metallo fuso. Allora dissero: “Ecco il tuo Dio, o Israele, colui che ti ha fatto uscire dalla terra d’Egitto!”. ⁵Ciò vedendo, Aronne costruì un altare davanti al vitello e proclamò: “Domani sarà festa in onore del Signore”. ⁶Il giorno dopo si alzarono presto, offrirono olocausti e presentarono sacrifici di comunione. Il popolo sedette per mangiare e bere, poi si alzò per darsi al divertimento. ⁷Allora il Signore disse a Mosè: “Va’, scendi, perché il tuo popolo, che hai fatto uscire dalla terra d’Egitto, si è perversito”. ⁸Non hanno tardato ad allontanarsi dalla via che io avevo loro indicato! Si sono fatti un vitello di metallo fuso, poi gli si sono prostrati dinanzi, gli hanno offerto sacrifici e hanno detto: “Ecco il tuo Dio, Israele, colui che ti ha fatto uscire dalla terra d’Egitto”. ⁹Il Signore disse inoltre a Mosè: “Ho osservato questo popolo: ecco, è un popolo dalla dura cervice. ¹⁰Ora lascia che la mia ira si accenda contro di loro e li divori. Di te invece farò una grande nazione”. ¹¹Mosè allora supplicò il Signore, suo Dio, e disse: “Perché, Signore, si accenderà la tua ira contro il tuo popolo, che hai fatto uscire dalla terra d’Egitto con grande forza e con mano potente? ¹²Perché dovranno dire gli Egiziani: “Con malizia li ha fatti uscire, per farli perire tra le montagne e farli sparire dalla terra”? Desisti dall’ardore della tua ira e abbandona il proposito di fare del male al tuo popolo. ¹³Ricòrdati di Abramo, di Isacco, di Israele, tuoi servi, ai quali hai giurato per te stesso e hai detto: “Renderò la vostra posterità numerosa come le stelle del cielo, e tutta questa terra, di cui ho parlato, la darò ai tuoi discendenti e la possederanno per sempre”. ¹⁴Il Signore si pentì del male che aveva minacciato di fare al suo popolo. (Esodo 31 e 32)

Ripercorrendo velocemente la tessitura della narrazione dell’esodo con l’intento di fare un poco il contesto entro il quale il nostro brano si situa, salta subito all’occhio la particolarità dell’evento che il nostro testo racconta: un’alleanza non ancora conclusa risulta già infranta, forse addirittura abortita.

In *Esodo 19-20* avviene il primo, ufficiale incontro tra il popolo e Dio presso il Sinai. Qui lo scambio di dichiarazioni ha lo scopo di condividere le intenzioni dei partners che stanno per concludere l'alleanza. In seguito si narra la teofania sulla cima del monte e vengono solennemente proclamate le «dieci parole». Il racconto termina con la convocazione di Mosè sul monte e nella nube.

Esodo 24 sembrerebbe la conclusione dell'alleanza. Ma in questo capitolo, assai composito, si legge di una convocazione di testimoni e subito dopo di una seconda (o è ancora la prima?) convocazione di Mosè sul monte e nella nube per ritirare la scrittura da parte di Dio del patto in duplice copia (vedi 24,12ss).

Leggendo attentamente *Esodo 32-34* ci rendiamo conto che l'alleanza non è ancora ufficialmente conclusa. E nonostante questo sembra già naufragare. Quali eventi della vicenda di Israele si celano dietro questo racconto? Oltre a qualche memoria storica che evidentemente narrava di un popolo infedele fin dal principio, cos'altro ha ispirato i fatti qui narrati nei quali il popolo, liberato dall'oppressione del faraone e condotto all'incontro con Dio, cade nell'infedeltà tanto grave dell'idolatria proprio quando manca un nulla alla stipula dell'alleanza? L'esodo, infatti, è l'evento fondatore. E perciò in esso Israele deve poter riconoscere insieme il vero volto di Dio e il carattere del popolo eletto. Per questo racconti e scritture fondatrici tendono in genere ad enfatizzare tratti positivi ed eroici. Qui invece non si vede nulla di tutto ciò.

Molti studiosi concordano nell'intravedere dietro questi racconti il fallimento che ha fatto precipitare prima Israele nel 721 (regno del nord) e in seguito Giuda nel 587 (regno del sud) nella distruzione e nell'esilio. Alla domanda: perché ci è accaduto questo? Perché il Signore ha permesso che accadesse? La risposta drammatica della riflessione consegnata nella storia deuteronomistica (Giosuè – 2 Re) è stata netta: siamo finiti in esilio perché siamo stati infedeli all'alleanza. Nel primo e fondamentale comandamento Dio aveva consigliato: «Non avrai altri dèi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna... Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai» (Es 20,3-5). E invece:

²⁰Quando tutto Israele seppe che era tornato Geroboamo, lo mandò a chiamare perché partecipasse all'assemblea; lo proclamarono re di tutto Israele. Nessuno seguì la casa di Davide, se non la tribù di Giuda. (...) ²⁵Geroboamo fortificò Sichem sulle montagne di Èfraim e vi pose la sua residenza. Uscito di lì, fortificò Penuèl. ²⁶Geroboamo pensò: "In questa situazione il regno potrà tornare alla casa di Davide. ²⁷Se questo popolo continuerà a salire a Gerusalemme per compiervi sacrifici nel tempio del Signore, il cuore di questo popolo si rivolgerà verso il suo signore, verso Roboamo, re di Giuda; mi uccideranno e ritorneranno da Roboamo, re di Giuda". ²⁸Consigliatosi, il re preparò due vitelli d'oro e disse al popolo: "Siete già saliti troppe volte a Gerusalemme! Ecco, Israele, i tuoi dèi che ti hanno fatto salire dalla terra d'Egitto". ²⁹Ne collocò uno a Betel e l'altro lo mise a Dan. ³⁰Questo fatto portò al peccato; il popolo, infatti, andava sino a Dan per prostrarsi davanti a uno di quelli. ³¹Egli edificò templi sulle alture e costituì sacerdoti, presi da tutto il popolo, i quali non erano discendenti di Levi. ³²Geroboamo istituì una festa nell'ottavo mese, il quindici del mese, simile alla festa che si celebrava in Giuda. Egli stesso salì all'altare; così fece a Betel per sacrificare ai vitelli che aveva eretto, e a Betel stabilì sacerdoti dei templi da lui eretti sulle alture. ³³Il giorno quindici del mese ottavo, il mese che aveva scelto di sua iniziativa, salì all'altare che aveva eretto a Betel; istituì una festa per gli Israeliti e salì all'altare per offrire incenso. (1 Re 12)

Il peccato dei «vitelli d'oro», che ha avuto inizio con Geroboamo e che non a caso è strettamente intrecciato con la rottura dell'unità del popolo eletto, porterà alla fine alla distruzione del regno del nord. Non diversamente accadrà per il regno del sud. Leggiamo in sequenza questi due testi, uno dal secondo libro dei Re e l'altro dal profeta Osea:

¹Nell'anno dodicesimo di Acaz, re di Giuda, Osea, figlio di Ela, divenne re su Israele a Samaria. Egli regnò nove anni. ²Fece ciò che è male agli occhi del Signore, ma non come i re d'Israele che l'avevano preceduto. ³Contro di lui mosse Salmanassar, re d'Assiria; Osea divenne suo vassallo e gli pagò un tributo. ⁴Ma poi il re d'Assiria scoprì una congiura di Osea; infatti questi aveva inviato messaggeri a So, re d'Egitto, e non spediva più il tributo al re d'Assiria, come ogni anno. Perciò il re d'Assiria lo arrestò e, incatenato, lo gettò in carcere. ⁵Il re d'Assiria invase tutta la terra, salì a Samaria e l'assedì per tre anni. ⁶Nell'anno nono di Osea, il re d'Assiria occupò Samaria, deportò gli Israeliti in Assiria, e li stabilì a Calach e presso il Cabor, fiume di Gozan, e nelle città della Media. ⁷Ciò avvenne perché gli Israeliti avevano peccato contro il Signore, loro Dio, che li aveva fatti uscire dalla terra d'Egitto, dalle mani del faraone, re d'Egitto. Essi venerarono altri dèi, ⁸seguirono le leggi delle nazioni che il Signore aveva scac-

ciato davanti agli Israeliti, e quelle introdotte dai re d'Israele. ⁹Gli Israeliti riversarono contro il Signore, loro Dio, parole non giuste e si costruirono alture in ogni loro città, dalla torre di guardia alla città fortificata. ¹⁰Si eressero stele e pali sacri su ogni alto colle e sotto ogni albero verde. ¹¹Ivi, su ogni altura, bruciarono incenso come le nazioni che il Signore aveva scacciato davanti a loro; fecero azioni cattive, irritando il Signore. ¹²Servirono gli idoli, dei quali il Signore aveva detto: "Non farete una cosa simile!". ¹³Eppure il Signore, per mezzo di tutti i suoi profeti e dei veggenti, aveva ordinato a Israele e a Giuda: "Convertitevi dalle vostre vie malvagie e osservate i miei comandi e i miei decreti secondo tutta la legge che io ho prescritto ai vostri padri e che ho trasmesso a voi per mezzo dei miei servi, i profeti". ¹⁴Ma essi non ascoltarono, anzi resero dura la loro cervice, come quella dei loro padri, i quali non avevano creduto al Signore, loro Dio. ¹⁵Rigettarono le sue leggi e la sua alleanza, che aveva concluso con i loro padri, e le istruzioni che aveva dato loro; seguirono le vanità e diventarono vani, seguirono le nazioni intorno a loro, pur avendo il Signore proibito di agire come quelle. ¹⁶Abbandonarono tutti i comandi del Signore, loro Dio; si eressero i due vitelli in metallo fuso, si fecero un palo sacro, si prostrarono davanti a tutta la milizia celeste e servirono Baal. ¹⁷Fecero passare i loro figli e le loro figlie per il fuoco, praticarono la divinazione e trassero presagi; si vendettero per compiere ciò che è male agli occhi del Signore, provocandolo a sdegno. ¹⁸Il Signore si adirò molto contro Israele e lo allontanò dal suo volto e non rimase che la sola tribù di Giuda. ¹⁹Neppure quelli di Giuda osservarono i comandi del Signore, loro Dio, ma seguirono le leggi d'Israele. ²⁰Il Signore rigettò tutta la discendenza d'Israele; li umiliò e li consegnò in mano a predoni, finché non li scacciò dal suo volto. ²¹Quando aveva strappato Israele dalla casa di Davide, avevano fatto re Geroboamo, figlio di Nebat; poi Geroboamo aveva spinto Israele a staccarsi dal Signore e gli aveva fatto commettere un grande peccato. ²²Gli Israeliti imitarono tutti i peccati che Geroboamo aveva commesso; non se ne allontanarono, ²³finché il Signore non allontanò Israele dal suo volto, come aveva detto per mezzo di tutti i suoi servi, i profeti. Israele fu deportato dalla sua terra in Assiria, fino ad oggi. (2 Re 17)

¹Da' fiato al corno!

Come un'aquila piomba sulla casa del Signore la sciagura
perché hanno trasgredito la mia alleanza
e rigettato la mia legge.

²Essi gridano verso di me:

"Noi, Israele, riconosciamo te nostro Dio!".

³Ma Israele ha rigettato il bene:

il nemico lo perseguiterà.

⁴Hanno creato dei re

che io non ho designati;

hanno scelto capi

a mia insaputa.

Con il loro argento e il loro oro
si sono fatti idoli,
ma per loro rovina.

⁵Ripudio il tuo vitello, o Samaria!
La mia ira divampa contro di loro;
fino a quando non si potranno purificare?

⁶Viene da Israele il vitello di Samaria,
è opera di artigiano, non è un dio:
sarà ridotto in frantumi.

⁷E poiché hanno seminato vento,
raccoglieranno tempesta.

Il loro grano sarà senza spiga,
se germoglia non darà farina
e, se ne produce, la divoreranno gli stranieri (Os 8)

Come si vede la punta di queste narrazioni è l'idolatria. Essa contravviene il primo comandamento (primo non solo perché all'inizio, ma all'inizio in quanto ordinatore di tutta la serie). Il Signore che ha liberato dall'Egitto il suo popolo, dimostrando così di avere a cuore il bene di Israele, non vuole che esso ritorni schiavo di qualcuno che non lo ama (e che neppure esiste), e perciò chiede di essere per i suoi l'unico Dio. Leggiamo per intero il testo:

Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile: Non avrai altri dèi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra la sua bontà fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti. (Es 20,2-6).

La triste realtà è che *in Israele l'idolatria non ha mai smesso di esserci. Per questo essa viene retroproiettata sull'evento fondatore.* Anche per noi, sempre, questo è il primo dato di fatto: nella relazione con Dio siamo idolatri, ci facciamo di lui immagini inadeguate. Ci sono però momenti della storia la cui grazia è quella di farci comprendere – sia pure al prezzo di distruggere tutte le nostre certezze – quanto fino a quel momento non avevamo capito o addirittura avevamo frainteso la presenza di Dio nella nostra esistenza. E

questa è stata *la grazia nella dis-grazia* dell'esilio babilonese. Qui gli ebrei hanno preso coscienza che e quanto fin dall'inizio l'inclinazione verso l'idolatria aveva segnato la loro storia. La crisi dell'esilio babilonese ha interrogato radicalmente la fede di Israele e la possibilità di pensare ancora a un possibile futuro dell'alleanza. Siamo stati infedeli, abbiamo travisato e frainteso il nostro Dio, le sue parole e le sue intenzioni. Finalmente ora cominciamo a intravedere il vero volto del Dio dell'esodo e ritroviamo in maniera inedita tutta l'attualità dell'evento fondatore della nostra fede grazie al fatto che siamo di nuovo schiavi, e come allora idolatri. Eppure Dio, come allora e per l'ennesima volta, non ci ha abbandonato e ci accorda un nuovo esodo, questa volta da Babilonia.

Ma che cosa è un «idolo», al di là del fatto che il suo nome richiama l'«immagine»? Silvano Petrosino (cf *Piccola metafisica della luce*, Jaca Book, p 81) ha descritto così l'idolatria dell'uomo, niente affatto relegata all'antichità ma attualissima anche presso la cultura occidentale laica di oggi: «(...) *il soggetto eleva l'idolo proprio per potersi consegnare ad esso e finalmente riposare; questa consegna (...) non è altro che una rinuncia, sebbene una rinuncia ben risarcita con un certo appagamento, un qualche godimento e una sicura quiete. (...) Di fronte all'idolo, nel godimento perverso ma anche sicuro che sempre accompagna una totale sottomissione, il soggetto non c'è più, decide di non esserci più, egli scompare, con tutta la sua inquietudine, nella luce che lo investe, rinunciando in tal modo a ogni altro punto di vista che non sia quello che decide di farsi assorbire da ciò che egli stesso ha istituito con l'investitura del proprio sguardo*». La scelta per l'idolo, insomma, è rinuncia alla ricerca e alla libertà.

Il dramma dell'«assenza» di Dio e la tentazione dell'idolatria

Tornando al racconto di Es 32 vediamo come il dato di partenza che in qualche modo spiega la caduta del popolo nell'idolatria è l'esperienza dell'assenza e il timore di essere stati abbandonati:

Il popolo, vedendo che Mosè tardava a scendere dal monte, fece ressa intorno ad Aronne e gli disse: “Fa’ per noi un dio che cammini alla nostra testa, perché a Mosè, quell’uomo che ci ha fatto uscire dalla terra d’Egitto, non sappiamo che cosa sia accaduto”.

Solo l’idolo si consegna come possesso sicuro (sebbene illusorio); il vero Dio invece si sottrae e impegna l’uomo all’esercizio di una autentica alterità. Qualche volta ci chiede la pazienza dell’attesa, sembra che ci abbia lasciati soli, la nostra vita scorre senza la sua rassicurante presenza. È lì che comprendiamo che Dio è «altro», libero, non manipolabile a nostro piacere. E come ogni alterità, a maggior ragione quella di Dio ci chiede di uscire da noi stessi e da rappresentazioni «facili» di lui, degli altri e della realtà tutta. Sempre l’incontro con Dio ci fa «uscire» dalla schiavitù dura ma rassicurante dell’idolatria per spingerci fuori, verso l’ignoto, faticoso come un deserto, di una relazione che si va costruendo di stupore in stupore, senza che nulla possa essere più dato per scontato.

Un tale uscita si rappresenta come un riscatto dalla morte, al prezzo però di un «passaggio» (di una «pasqua») terribile che chiede dall’inizio fino alla fine l’affidamento di un andare che è come camminare attraverso un luogo vuoto e arido, nel quale facciamo l’esperienza di avere bisogno di tutto. E durante il quale ci viene il dubbio di essere stati abbandonati:

⁴Allora Mosè gridò al Signore, dicendo: “Che cosa farò io per questo popolo? Ancora un poco e mi lapideranno!”. ⁵Il Signore disse a Mosè: “Passa davanti al popolo e prendi con te alcuni anziani d’Israele. Prendi in mano il bastone con cui hai percosso il Nilo, e va’! ⁶Ecco, io starò davanti a te là sulla roccia, sull’Oreb; tu batterai sulla roccia: ne uscirà acqua e il popolo berrà”. Mosè fece così, sotto gli occhi degli anziani d’Israele. ⁷E chiamò quel luogo Massa e Merìba, a causa della protesta degli Israeliti e perché misero alla prova il Signore, dicendo: “Il Signore è in mezzo a noi sì o no?”. (Es 17)

Dal dubbio di essere stati abbandonati ci salva la parola del profeta, che annuncia una impensabile solidarietà di Dio addirittura nell’esperienza della morte (cf Is 43,1-4), che per definizione è quanto di più lontano ci possa essere dal Signore della vita. È proprio l’im-

pensabilità di questa solidarietà a fare di Dio un «Dio nascosto», misterioso e sempre sorprendente:

¹⁴Così dice il Signore:
“Le ricchezze d’Egitto e le merci dell’Etiopia
e i Sebei dall’alta statura
passeranno a te, saranno tuoi;
ti seguiranno in catene,
si prostreranno davanti a te,
ti diranno supplicanti:
“Solo in te è Dio; non ce n’è altri,
non esistono altri dèi”.
¹⁵Veramente tu sei un Dio nascosto,
Dio d’Israele, salvatore.
¹⁶Saranno confusi e svergognati
quanti s’infuriano contro di lui;
se ne andranno con vergogna
quelli che fabbricano idoli. (Is 45)

Grazie all’esperienza del bisogno, guardandoci indietro ci è possibile constatare la cura con la quale il Signore ci ha accompagnato. Non si poteva trovare immagine migliore per dire la fede:

¹Abbate cura di mettere in pratica tutti i comandi che oggi vi do, perché viviate, diveniate numerosi ed entriate in possesso della terra che il Signore ha giurato di dare ai vostri padri. ²Ricordati di tutto il cammino che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto percorrere in questi quarant’anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore, se tu avresti osservato o no i suoi comandi. ³Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l’uomo non vive soltanto di pane, ma che l’uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. ⁴Il tuo mantello non ti si è logorato addosso e il tuo piede non si è gonfiato durante questi quarant’anni. ⁵Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore, tuo Dio, corregge te. (Dt 8)

L’incontro con il Dio dell’esodo è allora un incontro per una alleanza, cioè per una relazione nella quale si cresce e si impara anche ad essere restituiti a se stessi. Per questo occorre anche saper vivere l’assenza di Dio e la solitudine della propria libera scelta.

In tutti questi momenti Israele si trova confrontato duramente con l'idolatria, ed è sfidato a superare l'alternativa tra possedere / essere posseduto che si affaccia alla sua esperienza come la possibilità della quiete promessa dall'idolo. C'è una tragica ironia nella richiesta del popolo ad Aronne: «Fa' per noi un Dio!». La si vede nel fatto che siamo ancora nel momento incandescente dell'inizio, eppure il fuoco appare in fretta già spento. Ma la si nota soprattutto da un particolare: è con il bottino preso all'Egitto al momento dell'uscita che Israele fabbrica il vitello d'oro! Quale oro potrebbero altrimenti possedere schiavi appena sfuggiti all'oppressione del faraone? Il segno della loro liberazione e della restituzione alla dignità di persone libere diviene il materiale da costruzione dell'idolo, similmente a ciò che accade nella vicenda della torre di Babele dove la diabolica intesa tra gli uomini per un progetto di auto salvezza li porta a costruire mattoni, esattamente come saranno costretti a fare in Egitto...

D'altra parte, essi lamentano l'assenza di una guida. Il Dio che ci ha fatto uscire non sappiamo dove sia finito; e il suo profeta neppure. Questa è l'esperienza che *sempre* facciamo di Dio. O meglio: questo è il modo secondo il quale «spontaneamente» intendiamo l'esperienza dell'incontro con il Dio che salva. Detto altrimenti e senza giri di parole: *noi siamo sempre idolatri*. Da questa inclinazione a «immaginare» nel modo sbagliato Dio dobbiamo «uscire» ancora e ancora di nuovo, sempre. E l'occasione di questi esodi che si rinnovano per la nostra salvezza sarà sempre nuovamente offerta dalla misericordia del Signore.

L'intercessione di Mosè e la misericordia divina

Prima ancora che Mosè scenda dal monte, constati l'idolatria di Israele e spezzi le tavole appena scritte del dito di Dio, il testo narra di una lunga intercessione di Mosè. La richiesta di perdono è immediata, quasi che Mosè chiedesse *perdono per Israele a prescindere dal pentimento del popolo e da una eventuale punizione*. Come dire: Tu Dio sai che siamo peccatori, sempre e comunque; perdona, poi ne parliamo. Il perdono però non è un atto banale, richiede un pro-

cesso (che si snoderà anche in altre tappe successive e avrà delle conseguenze) e per questo la preghiera di intercessione è lunga e ripetuta. Tuttavia qui apprezziamo il ruolo che Mosè si assume nei confronti di Dio a favore del popolo, mettendosi letteralmente «in mezzo»: infatti «inter-cede», cioè si mette tra i due in lite tra loro. Vediamo come.

Per prima cosa richiama il passato, per ritrovare elementi di speranza e di responsabilità. Ricolloca davanti a sé e a Dio quella promessa insita nei gesti di salvezza che il Signore ha compiuto per il suo popolo e lo richiama alla fedeltà affinché non venga meno a se stesso e al suo amore. In secondo luogo si fa in tutto solidale con il peccato del suo popolo (pur non avendo preso parte in nessun modo alla cosa) e non cede alla tentazione che Dio stesso insinua di essere lui, Mosè, un nuovo inizio, un nuovo padre al posto di Abramo, Isacco e Giacobbe. Infine in questo caso, come in quello dell'intercessione di Abramo per Sodoma, sembra che siano gli uomini a insegnare a Dio (o almeno a indurlo verso) la pietà. Da una parte potrebbe sembrare proprio così. Per la lettera agli Ebrei, infatti, il Figlio è costituito sommo sacerdote misericordioso capace a salvare i suoi fratelli in umanità in quanto ha condiviso in tutto la miseria del vivere umano (decaduto). L'«incarnazione» nella storia, insomma, avrebbe «insegnato» a Dio la solidarietà nella miseria, e dunque la misericordia. Con questo si vuole forse dire che la misericordia è anche per Dio un patimento, un contrarsi dei visceri davanti allo spettacolo atroce della vita umana ferita (e anche il peccato, seppure colpevolmente, ferisce) che già solo per questo reclama cura. Dall'altra parte, però, è certamente per la grande conoscenza del cuore di Dio che questi intercessori sanno fare breccia nel muro della sua giustizia – almeno di quella che noi pensiamo sia la sua giustizia. Anzi, essi osano arrivare a chiedere a Dio una misericordia senz'altro «incomprensibile» proprio perché la loro vicinanza con (l'amore di) Dio li ha istruiti su questa possibilità apparentemente impossibile.

Caduta e perdono come momenti strutturali dell'evento fondatore

Quando finalmente Dio si «mostra», rivela così il suo cuore:

¹Il Signore disse a Mosè: “Taglia due tavole di pietra come le prime. Io scriverò su queste tavole le parole che erano sulle tavole di prima, che hai spezzato. ²Tieniti pronto per domani mattina: domani mattina salirai sul monte Sinai e rimarrai lassù per me in cima al monte. ³Nessuno salga con te e non si veda nessuno su tutto il monte; neppure greggi o armenti vengano a pascolare davanti a questo monte”. ⁴Mosè tagliò due tavole di pietra come le prime; si alzò di buon mattino e salì sul monte Sinai, come il Signore gli aveva comandato, con le due tavole di pietra in mano. ⁵Allora il Signore scese nella nube, si fermò là presso di lui e proclamò il nome del Signore. ⁶Il Signore passò davanti a lui, proclamando: “Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, ⁷che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione”. (Es 34)

Secondo il racconto dell'evento fondatore (l'esodo) nessuno è all'altezza delle novità del Dio che si rivela innamorato del suo popolo, neppure Mosè che a un certo punto pecca. Il Signore mostra così come il suo essere sia radicalmente diverso dall'immaginazione idolatrica degli uomini, anche del miglior uomo possibile (cf Is 55,6ss).

Il disorientamento e la caduta documentati da Es 32 manifestano semplicemente di cosa sia fatto il cuore dell'uomo. D'altra parte, proprio questo disorientamento e questa caduta sono l'occasione di una rivelazione dell'amore di Dio inaudita e impensabile: la sua misericordia. O Dio lo conosciamo nell'offerta della sua misericordia – per avvicinarsi a noi sempre deve superare la distanza già posta dal peccato che tutti condividiamo –, oppure non lo conosciamo affatto. I grandi peccatori hanno un indubbio vantaggio su coloro che per molte ragioni si credono giusti. Ma proprio per questo il «giusto», come vedremo, è sempre a rischio di risentimento, addirittura contro Dio. Che sia questo il «peccato originale»?

Il regalo di una seconda possibilità

Se Dio fin dall'inizio non si fosse mostrato disponibile ad accordare ai suoi una seconda possibilità, la storia dell'alleanza non sarebbe neppure cominciata. Questo mi sembra il succo della storia e anche il punto decisivo al quale approda la nostra rilettura dell'evento fondatore.

La struttura della concessione di una «seconda volta» appare pervasiva in tutta la Scrittura. Attraversa la storia della relazione di Dio con noi dal principio alla fine, evidenziando così un elemento decisivo della rivelazione stessa. Insomma, Dio per farsi capire mette in conto fin dall'inizio che una volta non può bastare. Come dire che mette in conto fin dall'inizio la necessità del perdono. Ma anche come dire che il modo originario nel quale veniamo a conoscere il nostro Dio, che sia subito evidente o compreso soltanto a posteriori, è sempre quello della misericordia. Possiamo qui ricordare velocemente la seconda volta della creazione dopo il diluvio, la seconda volta delle tavole dell'alleanza, la seconda volta dell'esodo (Is 40-55), la seconda volta del Tempio, ecc. E potremmo fare l'esercizio assai istruttivo di andare a cercare – la troveremo senza troppe forzature – la seconda volta di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, di Davide, di Elia, così via.

Ma la cosa più sconcertante, almeno per i nostri schemi angusti, è di scoprire che *la «seconda volta» è anche migliore della prima!* Questo non ce lo saremmo aspettato. Se proprio è inevitabile dare anche ai peggiori una «seconda» (terza, quarta, ... secondo l'evangelo dovremmo dire «fino a settanta volte sette») possibilità, che almeno si veda che è in tono minore. E invece:

¹⁰Il Signore disse: «Ecco, io stabilisco un'alleanza: in presenza di tutto il tuo popolo io farò meraviglie, quali non furono mai compiute in nessuna terra e in nessuna nazione: tutto il popolo in mezzo al quale ti trovi vedrà l'opera del Signore, perché terribile è quanto io sto per fare con te. (Es 34)

Dio è a tal punto deciso a fare (e a far ogni volta rinascere) questa alleanza con noi che arriva a promettere che lui stesso opererà la nuova e definitiva alleanza in maniera del tutto unilaterale. Farà

un'alleanza nuova, capace di superare per sempre la debolezza dell'infedeltà dell'uomo, cambiando finalmente il cuore della sua creatura:

³¹Ecco, verranno giorni - oracolo del Signore -, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova. ³²Non sarà come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dalla terra d'Egitto, alleanza che essi hanno infranto, benché io fossi loro Signore. Oracolo del Signore. ³³Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni - oracolo del Signore -: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo. (Ger 31)

²⁴Vi prenderò dalle nazioni, vi radunerò da ogni terra e vi condurrò sul vostro suolo. ²⁵Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, ²⁶vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. ²⁷Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme. (Ez 36)

¹⁰Anche se i monti si spostassero e i colli vacillassero, non si allontanerebbe da te il mio affetto, né vacillerebbe la mia alleanza di pace, dice il Signore che ti usa misericordia. (Is 54)

³Porgete l'orecchio e venite a me, ascoltate e vivrete. Io stabilirò per voi un'alleanza eterna, i favori assicurati a Davide. (Is 55)

Alla fine verrà offerta una «seconda volta» dell'alleanza. E noi infatti oggi abbiamo in mano due «testamenti» (=contratti, patti), il primo e il nuovo. Anche nella narrazione evangelica, lo vedremo, la «seconda volta» dei discepoli è strutturale e decisiva. E tutto questo per dire che cosa? Che il Signore ci ama, che noi non ne siamo all'altezza (almeno non la prima volta), e che se siamo ancora qui, oggi, a vivere nella sua alleanza lo dobbiamo alla sua infinita misericordia.

2. CONQUISTATI DALLA MISERICORDIA

¹Nell'anno settimo, nel quinto mese, il dieci del mese, alcuni anziani d'Israele vennero a consultare il Signore e sedettero davanti a me. ²Mi fu rivolta questa parola del Signore: ³“Figlio dell'uomo, parla agli anziani d'Israele e di' loro: Così dice il Signore Dio: Venite voi per consultarmi? Com'è vero che io vivo, non mi lascerò consultare da voi. Oracolo del Signore Dio. ⁴Vuoi giudicarli? Li vuoi giudicare, figlio dell'uomo? Mostra loro gli abomini dei loro padri. ⁵Di' loro: Così dice il Signore Dio: Quando io scelsi Israele e alzando la mano giurai per la stirpe della casa di Giacobbe, apparvi loro nella terra d'Egitto e alzando la mano giurai per loro dicendo: “Io sono il Signore, vostro Dio”. ⁶Allora alzando la mano giurai di farli uscire dalla terra d'Egitto e condurli in una terra scelta per loro, stillante latte e miele, che è la più bella fra tutte le terre. ⁷Dissi loro: “Ognuno getti via gli abomini che sono sotto i propri occhi e non vi contaminate con gli idoli d'Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio”. ⁸Ma essi mi si ribellarono e non vollero ascoltarmi: non gettarono via gli abomini dei propri occhi e non abbandonarono gli idoli d'Egitto. Allora io decisi di riversare sopra di loro il mio furore e di sfogare contro di loro la mia ira, in mezzo al paese d'Egitto. ⁹Ma agii diversamente per onore del mio nome, perché non fosse profanato agli occhi delle nazioni in mezzo alle quali si trovavano, poiché avevo dichiarato che li avrei fatti uscire dalla terra d'Egitto sotto i loro occhi. ¹⁰Così li feci uscire dall'Egitto e li condussi nel deserto; ¹¹diedi loro le mie leggi e feci loro conoscere le mie norme, perché colui che le osserva viva per esse. ¹²Diedi loro anche i miei sabati come un segno fra me e loro, perché sapessero che sono io, il Signore, che li santifico. ¹³Ma gli Israeliti si ribellarono contro di me nel deserto: essi non seguirono le mie leggi, disprezzarono le mie norme, che bisogna osservare perché l'uomo viva, e violarono sempre i miei sabati. Allora nel deserto io decisi di riversare su di loro il mio sdegno e di sterminarli. ¹⁴Ma agii diversamente per onore del mio nome, perché non fosse profanato agli occhi delle nazioni di fronte alle quali io li avevo fatti uscire. ¹⁵Nel deserto alzando la mano avevo anche giurato su di loro che non li avrei più condotti nella terra che io avevo loro assegnato, terra stillante latte e miele, la più bella fra tutte le terre, ¹⁶perché avevano disprezzato le mie norme, non avevano seguito le mie leggi e avevano profanato i miei sabati, mentre il loro cuore si era attaccato ai loro idoli. ¹⁷Tuttavia il mio occhio ebbe pietà di loro e non li distrussi, non li sterminai tutti nel deserto. ¹⁸Dissi ai loro figli nel deserto: “Non seguite le leggi dei vostri padri, non osservate le loro norme, non vi contaminate con i loro idoli: ¹⁹io sono il Signore, vostro Dio. Seguite le mie leggi, osservate le mie norme e mettetele in pratica. ²⁰Santificate i miei sabati e siano un segno fra me e voi, perché si sappia che io sono il Signore, vostro Dio”. ²¹Ma anche i figli mi si ribellarono,

non seguirono le mie leggi, non osservarono e non misero in pratica le mie norme, che danno la vita a chi le osserva; profanarono i miei sabati. Allora nel deserto io decisi di riversare il mio sdegno su di loro e di sfogare contro di loro la mia ira. ²²Ma ritirai la mano e agii diversamente per onore del mio nome, perché non fosse profanato agli occhi delle nazioni, di fronte alle quali io li avevo fatti uscire. ²³Nel deserto, alzando la mano avevo anche giurato su di loro che li avrei dispersi fra le nazioni e disseminati in paesi stranieri, ²⁴perché non avevano messo in pratica le mie norme e avevano disprezzato le mie leggi, avevano profanato i miei sabati e i loro occhi erano sempre rivolti agli idoli dei loro padri. ²⁵Allora io diedi loro persino leggi non buone e norme per le quali non potevano vivere. ²⁶Feci sì che si contaminassero nelle loro offerte, facendo passare per il fuoco ogni loro primogenito, per atterrirli, perché riconoscessero che io sono il Signore. ²⁷Parla dunque alla casa d'Israele, figlio dell'uomo, e di' loro: Così dice il Signore Dio: I vostri padri mi offesero ancora in questo: essi agirono con infedeltà verso di me, ²⁸sebbene io li avessi introdotti nella terra che alzando la mano avevo giurato di dare loro. Essi volsero lo sguardo verso ogni colle elevato, verso ogni albero verde: là fecero i loro sacrifici e portarono le loro offerte provocatrici; là depositarono i loro profumi soavi e versarono le loro libagioni. ²⁹Io dissi loro: "Che cos'è quest'altura verso cui voi andate?". Il nome altura è rimasto fino ai nostri giorni. ³⁰Ebbene, di' alla casa d'Israele: Così dice il Signore Dio: Vi contaminate secondo il costume dei vostri padri, vi prostituite secondo i loro abomini, ³¹vi contaminate con tutti i vostri idoli fino ad oggi, presentando le vostre offerte e facendo passare per il fuoco i vostri figli, e io mi dovrei lasciare consultare da voi, uomini d'Israele? Com'è vero che io vivo - oracolo del Signore Dio -, non mi lascerò consultare da voi. ³²E ciò che v'immaginate in cuor vostro non avverrà, mentre voi andate dicendo: "Saremo come le nazioni, come le tribù degli altri paesi, che prestano culto al legno e alla pietra". ³³Com'è vero che io vivo - oracolo del Signore Dio -, io regnerò su di voi con mano forte, con braccio possente e con ira scatenata. ³⁴Poi vi farò uscire di mezzo ai popoli e vi radunerò da quei territori dove foste dispersi con mano forte, con braccio possente e con ira scatenata ³⁵e vi condurrò nel deserto dei popoli e lì a faccia a faccia vi giudicherò. ³⁶Come giudicai i vostri padri nel deserto del paese d'Egitto, così giudicherò voi, oracolo del Signore Dio. ³⁷Vi farò passare sotto il mio bastone e vi condurrò sotto il vincolo dell'alleanza. ³⁸Separerò da voi i ribelli e quelli che si sono staccati da me; li farò uscire dal paese in cui dimorano come forestieri, ma non entreranno nella terra d'Israele: così saprete che io sono il Signore. ³⁹A voi, casa d'Israele, così dice il Signore Dio: Andate, servite pure ognuno i vostri idoli, ma alla fine mi ascolterete e non profanerete più il mio santo nome con le vostre offerte, con i vostri idoli. ⁴⁰Sul mio monte santo, infatti, sull'alto monte d'Israele - oracolo del Signore Dio - mi servirà tutta la casa d'Israele, tutta riunita in quella terra. Là mi saranno graditi e là richiederò le vostre offerte e le primizie dei vostri doni, tutto quello che mi consacre-

rete. ⁴¹Quando vi avrò liberati dai popoli e vi avrò radunati dai paesi nei quali foste dispersi, io vi accetterò come soave profumo, mi mostrerò santo in voi agli occhi delle nazioni. ⁴²Allora voi saprete che io sono il Signore, quando vi condurrò nella terra d'Israele, nella terra che alzando la mano giurai di dare ai vostri padri. ⁴³Là vi ricorderete della vostra condotta, di tutti i misfatti dei quali vi siete macchiati, e proverete disgusto di voi stessi, per tutte le malvagità che avete commesso. ⁴⁴Allora saprete che io sono il Signore, quando agirò con voi per l'onore del mio nome e non secondo la vostra malvagità condotta e i vostri costumi corrotti, o casa d'Israele". Oracolo del Signore Dio. (Ezechiele 20)

La dinamica della storia dell'alleanza è una dinamica di fedeltà divina e infedeltà umana. In questo secolare cammino, da Genesi 3 ad Apocalisse 22, Dio sorprendentemente non si lascia ed è come se ci chiedesse – a volte rimproverando, altre volte supplicando – di cambiare la pessima opinione che ci siamo fatti di lui.

Questa fedeltà costa a Dio un continuo perdono, capace di spingersi là dove non riusciamo neppure a immaginare. E come abbiamo visto l'offerta di una seconda volta è addirittura l'offerta di una possibilità migliore. Per questo Dio si presenta / è presentato come il Dio della misericordia (cf Es 34,1-7).

Potremmo addirittura dire che l'«invenzione» del futuro da parte della Scrittura ebraico-cristiana dipende essenzialmente dall'esperienza della misericordia di Dio. Ci è possibile pensare a un nuovo inizio, possiamo guardare di nuovo con fiducia al futuro, in una parola possiamo sperare, solo se e perché il perdono divino ci libera dall'ipoteca intoglibile del male passato. Come si legge nelle prime pagine della Bibbia il «paradiso terrestre» è perduto e nessun ritorno è possibile (Gen 3). Il Signore però ci offre la possibilità sempre rinnovata di un nuovo approdo che ci fa finalmente guardare avanti. Non è un caso che nel pensiero della filosofa ebrea Hanna Arendt la storia come tale – non come semplice successione di tempi ma come «cammino» di possibile umanizzazione / disumanizzazione – sia istituita dalla libertà di chiedere e accordare perdoni, di fare e onorare promesse. Tuttavia, è possibile liberare la libertà dell'uomo fino a questo punto senza l'esperienza di essere preceduti dal perdono e dal rinnovarsi della promessa divina?

Esilio e Parola

La grande tentazione dell'esilio, come in genere la tentazione che viene posta a tutti dall'esperienza del male, è quella di indurre a ritenere di essere stati ormai definitivamente *abbandonati da Dio*. Quello dell'esilio babilonese ([597 prima deportazione] 587-538 a.C.) vale come fatto storico, naturalmente; ma per noi come già per gli ebrei (vedi Ester, Daniele, Tobia, ecc) e per i primi cristiani (Ebr 11,13ss e 1Pt 2,11ss: «stranieri e pellegrini») vale soprattutto come paradigma della vita credente. «Esilio» dice libertà rispetto a una realtà circostante con la quale non ci si identifica, ma insieme dice anche la fatica di una diversità che ci spinge nelle solitudini del deserto.

Il profeta Ezechiele (nome che significa «Dio si è indurito») predica durante l'inizio dell'esilio babilonese. È un sacerdote e viene deportato a Babilonia dopo il primo assedio di Gerusalemme (597 a.C.), durante il quale Nabucodonosor spoglia il tempio dei suoi preziosi arredi. Quando avverrà la seconda deportazione (587 a.C.), Ezechiele e i primi esuli verranno a sapere in terra straniera della distruzione di Gerusalemme e del tempio, nonché dell'azzeramento della dinastia davidica. Fine della speranza di una soluzione a breve della loro prigionia, e anzi arrivo di nuovi deportati. La vocazione del profeta è del 593, mentre l'episodio narrato al cap 20 è di due anni seguente (591).

Come si legge in Geremia 28, dopo quattro anni dalla prima deportazione il profeta Anania, che stava ancora a Gerusalemme, aveva predetto la fine dell'esilio per i primi deportati di lì a due anni.

¹In quell'anno, all'inizio del regno di Sedecia, re di Giuda, nell'anno quarto, nel quinto mese, Anania, figlio di Azzur, il profeta di Gàbaon, mi riferì nel tempio del Signore sotto gli occhi dei sacerdoti e di tutto il popolo: ²«Così dice il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: Io romperò il giogo del re di Babilonia! ³Entro due anni farò ritornare in questo luogo tutti gli arredi del tempio del Signore che Nabucodònosor, re di Babilonia, prese da questo luogo e portò in Babilonia. ⁴Farò ritornare in questo luogo - oracolo del Signore - Ieconia, figlio di Ioiakim, re di Giuda, con tutti i deportati di Giuda che andarono a Babilonia, poiché romperò il giogo del re di Babilonia». (Ger 28)

L'incontro tra Ezechiele e gli anziani (i capi) della *golà* (termine che indica l'esilio) babilonese avviene dopo che è passato il termine fissato da Anania e che già Geremia aveva contestato. Che essi si riferiscano a questa profezia o meno, è comunque abbastanza chiaro dal contesto che cercano di capire dal profeta che cosa devono aspettarsi dopo 7 anni (numero che dice una completezza) di esilio. L'abbandono da parte di Dio è definitivo? Se sì, che fare?

Geremia, Ezechiele e gli Anziani di Israele

Secondo molti esegeti i capi vengono a chiedere al profeta se Dio è d'accordo che essi organizzino una qualche forma di culto (sacrificale?) – che sarebbe assai problematica¹ – in terra straniera (cf il polemico Salmo 137[136]). Interessante è comunque la reticenza del testo: non dice quale sia l'oggetto della consultazione. Gli anziani arrivano per consultare il profeta, si siedono davanti a lui e tacciono in attesa di sapere che cosa Dio ha da dire. Sembrerebbe un atteggiamento di docilità alla parola del Signore, e insieme di attesa davanti al suo silenzio. Ma il discorso di Ezechiele mostrerà che si tratta esattamente del contrario.

Il punto critico è la «consultazione» (*daràsh*) alla quale Dio, con espressione solenne, intende sottrarsi (v 3). Il Signore giura che non si lascerà consultare da questi capi. Perché? Il verbo *daràsh* significa cercare con cura, indagare, richiedere e dunque anche consultare (per sapere). Da questa radice verbale viene anche il termine tecnico dell'esegesi ebraica, *midràsh*, che indica letteralmente nota, documento, narrazione. Apparentemente «consultare» non si tratta di qualcosa di sbagliato, anzi! Non è forse quello che sempre di deve fare con la Parola di Dio? Eppure il testo contrappone a «consulta-

¹ Per almeno due ragioni: a) andrebbe contro la centralizzazione del culto presso il tempio di Gerusalemme sancita dal Deuteronomio; b) riaprirebbe la possibilità del sincretismo e dunque dell'idolatria, una piaga che aveva sempre tentato Israele nella terra di Canaan e indotto il re Giosia a elaborare la riforma (detta Deuteronomica) che portò appunto alla chiusura di tutti i santuari periferici del paese.

re» il verbo «giudicare». Sono venuti per una consultazione e riceveranno un giudizio. La parola di Dio infatti rivela il volto del Signore ma insieme anche le profondità (a volte inconfessabili) del cuore dell'uomo. Ecco quello che sta per accadere.

Il contesto è quello della *golà*. I deportati non possono non essersi chiesti come sia potuto accadere che Dio li abbia lasciati nelle mani dei nemici babilonesi, permettendo che la sua città venisse assediata, il suo tempio spogliato e i capi del suo popolo deportati. Cercano una risposta davanti a un evento che sembra attestare l'assenza / il silenzio di Dio. Le risposte possono essere tre: a) il Dio di Israele è più debole delle divinità babilonesi; b) i beni perduti con l'esilio – la terra, la città santa, il tempio, la monarchia – non sono così determinanti per la fede ebraica, e dunque anche senza di essi si può continuare a vivere l'alleanza con il Signore (ma questa risposta si farà strada piuttosto tardi); c) il Signore ha punito il suo popolo per le continue infedeltà all'alleanza. La terza è la più probabile.

Essi sono dunque in malafede? Sembra proprio di sì. Come possono presentarsi davanti al Signore senza l'ombra di una richiesta di perdono? Come possono chiedere al profeta una parola che faccia loro conoscere le intenzioni di Dio senza essere disposti anche, e soprattutto, ad ascoltare una parola di giudizio? Ma forse è proprio quello che vogliono sentirsi dire, che sono cioè condannati e abbandonati definitivamente. Il profeta riporta allora la parola di Dio, il suo giudizio (cf vv 5-29).

Notiamo alcune cose. La prima è la più importante: a chi patisce il silenzio di Dio viene ricordato che la storia che ha vissuto (personalmente e collettivamente) è la grande parola del Signore. Ed è una parola chiara, senza reticenze, dalla quale il popolo, se ascolta i suoi profeti, può apprendere le intenzioni di Dio senza ambiguità. Israele ha potuto passare dall'Egitto al deserto e dal deserto alla terra grazie al Dio salvatore. Quando non «sento» la parola di Dio è perché essa non parla oppure perché non la so ascoltare?

La seconda cosa da notare è che questa storia, segnata da continue infedeltà presenti fin dal principio (già in Egitto e nell'evento fon-

datore dell'esodo!), arriva fino ad oggi soltanto grazie alla misericordia divina. Notiamo lo schema ricorrente: il Signore promette la salvezza; si trova di fronte all'infedeltà / idolatria del popolo e decide la punizione; poi però ci ripensa e adempie comunque la promessa fatta. Rispetto allo schema della storia salvifica secondo la tradizione deuteronomistica (cf Gdc 2,11-23), in Ezechiele manca il momento decisivo del pentimento e della supplica. Eppure nonostante questo Dio trattiene la giusta punizione per amore del vincolo che lo lega al suo popolo e offre una nuova possibilità in maniera del tutto unilaterale.

La terza annotazione riguarda il crescendo di alienazione che il profeta descrive. Il dato più impressionante è che secondo Ezechiele essa è cominciata addirittura in Egitto, e non invece soltanto nel deserto o addirittura nella terra di Canaan come dice Osea (cf Os 2). Già in Egitto Israele era tentato dalle (e aveva ceduto alle) divinità straniere e continuò ad essere idolatra anche nel deserto e infine nella terra. Per indurli alla comprensione della loro ingrata condotta Dio non ha esitato neppure a «dare» leggi cattive ai suoi (v 25), nella speranza che l'esperienza «mortificante» che ne sarebbe derivata avrebbe suscitato la loro indignata reazione... Ma niente.

A questo punto il racconto è arrivato all'esilio. Israele è forse cambiato? Ascoltiamo:

³⁰Ebbene, di' alla casa d'Israele: Così dice il Signore Dio: Vi contaminate secondo il costume dei vostri padri, vi prostitute secondo i loro abomini, ³¹vi contaminate con tutti i vostri idoli fino ad oggi, presentando le vostre offerte e facendo passare per il fuoco i vostri figli, e io mi dovrei lasciare consultare da voi, uomini d'Israele? Com'è vero che io vivo - oracolo del Signore Dio -, non mi lascerò consultare da voi. (Ez 20)

Tutto come prima, tutto come sempre (vedi il Salmo 78[77], che sta nel mezzo del salterio e al cui centro [v 36] campeggia questa frase devastante: «Lo lusingavano con la bocca e gli mentivano con la lingua»). La «cattiva inclinazione» (cf Gen 8,21) del cuore umano sembra inestirpabile. Il crescendo sembra ormai alludere a una rottura definitiva. La misura della pazienza divina ha tutti i diritti di essere colma. Dio giura di nuovo di non voler concedere alcuna

consultazione, di avere il diritto di non rivelare le sue intenzioni e dunque di chiudersi nel suo silenzio. Eppure ha parlato, e ancora concederà la sua parola ai capi della *golà*. Di nuovo una minaccia («non mi lascerò consultare») non viene eseguita (si è lasciato consultare). Ma forse adesso il Signore pronuncerà davvero il suo giudizio definitivo di condanna e soprattutto lo eseguirà. Gli anziani si pentiranno di averlo voluto consultare.

Misericordia, esodo, conversione

Tuttavia qui il testo ci riserva una incredibile sorpresa, dando alla profezia di Ezechiele una svolta del tutto impreveduta:

³²E ciò che v'immaginate in cuor vostro non avverrà, mentre voi andate dicendo: "Saremo come le nazioni, come le tribù degli altri paesi, che prestano culto al legno e alla pietra". (Ez 20)

Prima di tutto veniamo a sapere cosa si nascondeva nel cuore degli anziani mentre chiedevano di consultare il Signore. In realtà fin dall'inizio essi volevano sentirsi dire che Dio ne aveva abbastanza di loro e che aveva deciso di mollarli. Stanchi della diversità che la relazione con il Signore ha imposto loro da sempre essi vogliono assimilarsi ai popoli sciogliendosi dall'alleanza e dedicandosi finalmente al culto degli idoli. Una religione più terra terra, un dio meno sfuggente, parole che diano loro ragione... Ecco cosa cercano. Insomma, «alienati», cioè resi diversi («santi») dal Dio tre volte Santo attraverso una lunga storia, ora essi vogliono alienarsi definitivamente da lui ritenendo così di trovare la loro libertà. Sono prigionieri a Babilonia, vogliono rendere culto agli dèi dei loro aguzzini; che ironia! Il popolo che Dio ha scelto per compiere il suo proposito (la sua volontà, il suo Regno...) nella storia e con il quale si è legato in alleanza, ha cercato e cerca continuamente di sottrarsi alle responsabilità di questa grandissima missione.

La conseguenza estrema, però, è questa, ed è del tutto inattesa: Dio non si rassegna affatto a perdere il suo popolo e anzi gli offre un nuovo inizio, un altro esodo. Dopo quello dall'Egitto, e anche dopo quello dalla terra promessa, ora promette un nuovo esodo da

Babilonia affinché i deportati possano fare ritorno nella terra di Canaan. Notiamo che si tratta di un evento traumatico, come lo furono quelli precedenti. Come infatti Dio fece uscire dall'Egitto per rompere con l'idolatria dell'Egitto, così fece uscire dalla terra per rompere con l'idolatria che continuava anche lì (su questo sarebbe d'accordo anche Os 2). Ora farà uscire da Babilonia per rompere con l'idolatria babilonese. L'esodo al quale continuamente il Signore ci chiama per misericordia, ha il duplice volto di una liberazione e di una rottura:

³³Com'è vero che io vivo - oracolo del Signore Dio -, io regnerò su di voi con mano forte, con braccio possente e con ira scatenata. ³⁴Poi vi farò uscire di mezzo ai popoli e vi radunerò da quei territori dove foste dispersi con mano forte, con braccio possente e con ira scatenata ³⁵e vi condurrò nel deserto dei popoli e lì a faccia a faccia vi giudicherò. ³⁶Come giudicai i vostri padri nel deserto del paese d'Egitto, così giudicherò voi, oracolo del Signore Dio. ³⁷Vi farò passare sotto il mio bastone e vi condurrò sotto il vincolo dell'alleanza. ³⁸Separerò da voi i ribelli e quelli che si sono staccati da me; li farò uscire dal paese in cui dimorano come forestieri, ma non entreranno nella terra d'Israele: così saprete che io sono il Signore. (Ez 20)

Facendo riferimento al primo esodo e al fatto che la generazione peccatrice che lo fece non entrò nella terra per punizione (cosa alla quale il profeta ha alluso nei vv 10ss tralasciando per altro di ricordare la sparizione nel deserto della prima generazione), ora Ezechiele riprende l'idea del giudizio. Dopo aver condotto nel deserto i suoi, Dio discriminerà tra ribelli e giusti impedendo ai primi di entrare nella terra promessa. Ma ancora una volta il progetto «giudiziale» di Dio è destinato a rimanere soltanto una minaccia. Ascoltiamo:

³⁹ A voi, uomini d'Israele, così dice il Signore Dio: Andate, servite pure ognuno i vostri idoli, ma infine mi ascolterete e il mio santo nome non profanerete più con le vostre offerte, con i vostri idoli; ⁴⁰ poiché *sul mio monte santo, sull'alto monte d'Israele - oracolo del Signore Dio - mi servirà tutta la casa d'Israele, tutta riunita in quel paese*; là mi saranno graditi e là richiederò le vostre offerte, le primizie dei vostri doni in qualunque forma me li consacrerete. ⁴¹ *Io vi accetterò come soave profumo, quando vi avrò liberati dai popoli e vi avrò radunati dai paesi nei quali foste dispersi: mi mostrerò santo in voi agli occhi delle genti.*
⁴² Allora voi saprete che io sono il Signore, quando vi condurrò nel paese d'Israele, nel paese che alzando la mia mano giurai di dare ai vostri padri.
⁴³ *Là vi ricorderete della vostra condotta, di tutti i misfatti dei quali vi*

siete macchiati, e proverete disgusto di voi stessi, per tutte le malvagità che avete commesse. 44 Allora saprete che io sono il Signore, quando agirò con voi per l'onore del mio nome e non secondo la vostra malvagità condotta e i vostri costumi corrotti, uomini d'Israele». Parola del Signore Dio. (Ez 20)

Alla fine nella terra Dio radunerà *tutti* i suoi figli, *l'intero* Israele; dunque anche i ribelli che nel deserto avrebbero dovuto morire. Dio non vuole condanne, ma pentimento e conversione (ritorno). Tuttavia l'unico pentimento, l'unica conversione che gli interessa non è quella forzata dalla paura. Il Signore vuole il cuore (l'amore) dei suoi figli e spera di ottenerlo amando chi pure continua a non amarlo. Se una conversione ci potrà mai essere, essa nascerà dalla vergogna per il male commesso, vergogna però *suscitata dalla misericordia* di un Dio che ha già sempre perdonato proprio mentre si faceva di tutto per allontanarsi da lui.

La conversione del cuore

Capita che la vita ci riservi degli esodi. Ci invita, o ci costringe, a uscire. Ci esilia, oppure ci fa ritornare... Manca una parola che dica il senso di tutto questo. Ci pare che resti soltanto un silenzio pesante dal quale vogliamo liberarci. La tentazione di trovare dimora in qualche casa chiusa e sicura (come una prigione!) potrà prenderci e farci cadere di nuovo in schiavitù. Dovremo allora tendere l'orecchio, ripensare al passato. Risuonerà così di nuovo la parola della promessa, ritroveremo ancora il Signore vicino a noi pronto a onorare la sua alleanza nonostante i nostri tradimenti. Volevamo liberarci da un Dio inaffidabile e sfuggente. E invece, del tutto inattesa, ecco la prova della sua più grande affidabilità e presenza. Donata per pura, «ingiusta» e «incomprensibile» misericordia, una nuova possibilità rischierà il nostro esilio.

Ma questa esperienza della misericordia divina ci renderà forse finalmente capaci di fedeltà alla sua alleanza? Alla luce e all'ombra della storia di Israele e della Chiesa è giusto dubitarne. Ma indubitabile apparirà una volta di più la fedeltà del Signore. Solo il commosso riconoscimento del suo amore e la vergogna di averlo tanto

frainteso potranno alla lunga cambiare il «nostro cuore di pietra in un cuore di carne», cioè in un cuore finalmente umano. Ma sarà ancora un dono misericordioso del suo Spirito:

²²Perciò annuncia alla casa d'Israele: Così dice il Signore Dio: Io agisco non per riguardo a voi, casa d'Israele, ma per amore del mio nome santo, che voi avete profanato fra le nazioni presso le quali siete giunti. ²³Santificherò il mio nome grande, profanato fra le nazioni, profanato da voi in mezzo a loro. Allora le nazioni sapranno che io sono il Signore - oracolo del Signore Dio -, quando mostrerò la mia santità in voi davanti ai loro occhi. ²⁴Vi prenderò dalle nazioni, vi radunerò da ogni terra e vi condurrò sul vostro suolo. ²⁵Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, ²⁶vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. ²⁷Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme. ²⁸Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri; voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio. ²⁹Vi libererò da tutte le vostre impurità: chiamerò il grano e lo moltiplicherò e non vi manderò più la carestia. ³⁰Moltiplicherò i frutti degli alberi e il prodotto dei campi, perché non soffriate più la vergogna della fame fra le nazioni. ³¹Vi ricorderete della vostra cattiva condotta e delle vostre azioni che non erano buone e proverete disgusto di voi stessi per le vostre iniquità e i vostri abomini. ³²Non per riguardo a voi io agisco - oracolo del Signore Dio -, sappiatelo bene. Vergognatevi e arrossite della vostra condotta, o casa d'Israele. ³³Così dice il Signore Dio: Quando vi avrò purificati da tutte le vostre iniquità, vi farò riabitare le vostre città e le vostre rovine saranno ricostruite. ³⁴Quella terra desolata, che agli occhi di ogni viandante appariva un deserto, sarà di nuovo coltivata ³⁵e si dirà: «La terra, che era desolata, è diventata ora come il giardino dell'Eden, le città rovinate, desolate e sconvolte, ora sono fortificate e abitate». ³⁶Le nazioni che saranno rimaste attorno a voi sapranno che io, il Signore, ho ricostruito ciò che era distrutto e coltivato di nuovo la terra che era un deserto. Io, il Signore, l'ho detto e lo farò. ³⁷Così dice il Signore Dio: Lascierò ancora che la casa d'Israele mi supplichi e le concederò questo: moltiplicherò gli uomini come greggi, ³⁸come greggi consacrate, come un gregge di Gerusalemme nelle sue solennità. Allora le città rovinate saranno ripiene di greggi di uomini e sapranno che io sono il Signore». (Ez 36)

Suggestiona molto questo particolare: lo Spirito del Signore cambierà il nostro cuore di pietra, ma non per renderlo «spirituale», bensì di «carnale», di carne (*basâr* / carne, nell'antropologia biblica dice fragilità, creaturalità, mortalità). Per essere graditi al Signore,

per essere nell'alleanza con lui, occorre diventare uomini, fare esperienza della debolezza, della fragilità e in questa esperienza comprendere la fragilità altrui e la misericordia divina. Occorre insomma diventare «teneri». Il mistero del Suo amore qui si fa più fitto: vuole infatti mostrare al mondo la sua «santità» proprio attraverso persone misere come noi.

3. IL RISENTIMENTO RELIGIOSO

¹Ma Giona ne provò grande dispiacere e ne fu sdegnato. ²Pregò il Signore: “Signore, non era forse questo che dicevo quand’ero nel mio paese? Per questo motivo mi affrettai a fuggire a Tarsis; perché so che tu sei un Dio misericordioso e pietoso, lento all’ira, di grande amore e che ti ravvedi riguardo al male minacciato. ³Or dunque, Signore, toglimi la vita, perché meglio è per me morire che vivere!”. ⁴Ma il Signore gli rispose: “Ti sembra giusto essere sdegnato così?”. ⁵Giona allora uscì dalla città e sostò a oriente di essa. Si fece lì una capanna e vi si sedette dentro, all’ombra, in attesa di vedere ciò che sarebbe avvenuto nella città. ⁶Allora il Signore Dio fece crescere una pianta di ricino al di sopra di Giona, per fare ombra sulla sua testa e liberarlo dal suo male. Giona provò una grande gioia per quel ricino. ⁷Ma il giorno dopo, allo spuntare dell’alba, Dio mandò un verme a rodere la pianta e questa si seccò. ⁸Quando il sole si fu alzato, Dio fece soffiare un vento d’oriente, afoso. Il sole colpì la testa di Giona, che si sentì venire meno e chiese di morire, dicendo: “Meglio per me morire che vivere”. ⁹Dio disse a Giona: “Ti sembra giusto essere così sdegnato per questa pianta di ricino?”. Egli rispose: “Sì, è giusto; ne sono sdegnato da morire!”. ¹⁰Ma il Signore gli rispose: “Tu hai pietà per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta e in una notte è perita! ¹¹E io non dovrei avere pietà di Ninive, quella grande città, nella quale vi sono più di centoventimila persone, che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali?”. (Giona 4)

La grandiosa e solenne auto rivelazione del Dio misericordioso (Es 34,1-7) compare nel rotolo dei 12 profeti «minori» all’inizio (Gioele 2,13), circa a metà (nel nostro passo, Giona 4,1-2) e verso la fine (Michea 7,18) della collezione profetica. Leggiamo i testi:

Gioele 2 ¹²“Or dunque - oracolo del Signore -,
ritornate a me con tutto il cuore,
con digiuni, con pianti e lamenti.
¹³Laceratevi il cuore e non le vesti,
ritornate al Signore, vostro Dio,
perché egli è misericordioso e pietoso,
lento all’ira, di grande amore,
pronto a ravvedersi riguardo al male”.
¹⁴Chi sa che non cambi e si ravveda
e lasci dietro a sé una benedizione?

Giona 4 ¹Ma Giona ne provò grande dispiacere e ne fu sdegnato. ²Pregò il Signore: “Signore, non era forse questo che dicevo quand’ero nel mio paese? Per questo motivo mi affrettai a fuggire a Tarsis; perché so che tu sei un Dio misericordioso e pietoso, lento all’ira, di grande amore e che ti ravvedi riguardo al male minacciato.

Michea 7 ¹⁸Quale dio è come te,
che toglie l’iniquità e perdona il peccato
al resto della sua eredità?
Egli non serba per sempre la sua ira,
ma si compiace di manifestare il suo amore.
¹⁹Egli tornerà ad avere pietà di noi,
calpesterà le nostre colpe.
Tu getterai in fondo al mare tutti i nostri peccati. ²⁰Conserverai a
Giacobbe la tua fedeltà,
ad Abramo il tuo amore, come hai giurato
ai nostri padri fin dai tempi antichi.

Il problema è l’identità di Dio (e della fede) in un’epoca considerata di decadenza. La buona notizia è che Dio cambia, disposto com’è a ravvedersi riguardo al male minacciato. Nello stesso tempo, la notizia ancora migliore è che il suo amore per Israele non cambia. Donatella Scaiola in un bel volume sui «dodici profeti» espone così la questione di fondo del rotolo dei dodici: «La Scrittura antica infatti declina il nome di Dio [come misericordioso e giusto], ma la realtà sembra smentire questa rivelazione, perché da un lato la storia di Israele presenta un esito tutto sommato fallimentare (...). D’altro, Dio non sembra punire in maniera proporzionata le nazioni che hanno provocato tale rovina, anzi le perdona, come il racconto di Giona denuncia drammatizzando il caso esemplare di Ninive. Il problema (...) riguarda l’immagine di Dio e chiama in causa la teodicea. Da questo punto di vista è molto significativo il fatto che, alla fine del libro, Malachia ribadisca: «Io sono il Signore, non cambio» (Ml 3,6), una frase che diventa una sorta di cifra che riassume il senso del percorso che il Libro dei Dodici descrive. Se è vero che il Signore non cambia, come va compresa la relazione che lo lega a Israele e che ruolo svolgono all’interno di essa le nazioni?»².

² Donatella Scaiola, *I Dodici profeti: perché «Minori»?», EDB 2011, p 227*

Un po' tutto il rotolo dei Dodici profeti è dunque sotto il segno della misericordia. Misericordia è il nome dell'identità rivelata di Dio. Sperimentata nella storia e confrontata con le sue contraddizioni, essa è per Israele ma sorprendentemente anche per tutti, perfino per i nemici del popolo eletto (cf il testo sconcertante di Am 9,7, ma in genere tutti quei testi nei quali i profeti mettono in dubbio l'intoccabilità e l'esclusività sia dell'alleanza [Am 3,1-2], sia del tempio [Ger 7,3-12], sia del giorno del Signore senz'altro favorevole a Israele [Is 2,6-22; Ez 7; Am 8,9-10; Sof 1,7-18; ecc]). Ha dunque risvolti paradossali e tuttavia è del tutto affidabile.

Il punto però è che la misericordia del Signore scandalizza. Rispetto al testo di Esodo la ripetizione del «Nome» di Dio vede cadere progressivamente l'indicazione della punizione. Perciò la sua disponibilità al perdono ha di che apparire sempre più profondamente ingiusta, e a colui che si crede giusto sembra fare un torto che raggiunge profondità del suo essere inconfessabilmente cattive. A tutto questo cerca di dare parola il libretto di Giona.

Una volta e poi una seconda

Giona (da adesso in avanti sigliamo con «G») si trova tra i Dodici profeti «minori» ma è del tutto atipico: il protagonista non è mai chiamato profeta (anche se la «formula del messaggero» con la quale viene incaricato di una missione sembra renderlo tale); tenta di sottrarsi al suo incarico; riporta una sola profezia, di 5 parole in tutto, e per il resto narra le avventure del protagonista nella forma di una «favola»; è mandato ai pagani e non a Israele. «Profeta» allora è il personaggio che porta il nome G o l'autore che si nasconde dietro di lui e che indirizza il suo scritto a Israele? E qual è lo scopo del libro?

«Giona» vuol dire colomba. È la colomba che Noè manda a verificare se le acque si sono ritirate (Gen 8,8); è la colomba del Cantico, che indica l'amata (Ct 2,14; 5,2; 6,9; cf anche 1,15; 4,1; 5,12); è la colomba che si offre in sacrificio se si è poveri (Lv 1,14; 5,7; 12,6;

ecc.); ma è anche il participio del verbo *janà*, opprimere (Sof 3,1). G è entrambe le cose. Timido come una colomba, arrabbiato come una furia...

Supponendo che nella raccolta dei profeti minori la posizione del libro di G non sia stata assegnata a caso, vediamo che il nostro testo si trova tra il profeta Abdia che annuncia la vendetta di Dio su Edom, reo di non aver difeso il «fratello» Giacobbe (Israele) quando è stato invaso, e il profeta Michea che annuncia la devastazione di Giuda e insieme però anche la vendetta sulle nazioni, e che profetizza la salvezza di Sion facendo conto soprattutto sulla *hesed* (l'amore benevolo e misericordioso) del Signore (cf Mi 6,8; 7,18). Subito dopo Michea, il libretto di Naum è interamente dedicato a profetizzare i peccati e la distruzione di Ninive!

Il riferimento al Giona figlio di Amittai (=fedeltà), profeta che compare in 2 Re 14,25 sembra collocare la vicenda al tempo di Geroboamo II (783-743) re di Israele, circa 40/30 anni prima dalla distruzione di Samaria (722) ad opera degli Assiri (Ninive!).

²³Nell'anno quindicesimo di Amasia, figlio di Ioas, re di Giuda, Geroboamo, figlio di Ioas, re d'Israele, divenne re a Samaria. Egli regnò quarantun anni. ²⁴Egli fece ciò che è male agli occhi del Signore; non si allontanò da nessuno dei peccati che Geroboamo, figlio di Nebat, aveva fatto commettere a Israele. ²⁵Egli recuperò a Israele il territorio dall'ingresso di Camat fino al mare dell'Araba, secondo la parola del Signore, Dio d'Israele, pronunciata per mezzo del suo servo, il profeta Giona, figlio di Amittai, di Gat-Chefer. ²⁶Infatti il Signore aveva visto la miseria molto amara d'Israele: non c'era più né schiavo né libero e Israele non aveva chi l'aiutasse. ²⁷Il Signore che aveva deciso di non cancellare il nome d'Israele sotto il cielo, li liberò per mezzo di Geroboamo, figlio di Ioas. (2 Re 14)

In realtà il libro, per ragioni linguistiche e contenutistiche, sembra scritto in epoca persiana (475-450), ben lontano ormai dalla distruzione di Ninive (612) e dall'esilio babilonese (587-539 [ricostruzione del Tempio 520-515]). Se è così, la vicenda di G potrebbe essere stata «inventata» per reagire alla chiusura del «resto di Israele», tentato di isolarsi per conservare la sua specificità, ma insieme irritato dalla marginalità alla quale questo atteggiamento di chiusura pare condannarlo. L'autore potrebbe essere più o meno contemporaneo

del profeta Malachia. Leggendo alcuni passaggi del libretto di Malachia si vede agevolmente la sintonia tra G e l'umore del popolo in quel periodo, incline alla chiusura, all'autocommiserazione e alla collera; in una parola al risentimento:

²Vi ho amati, dice il Signore. E voi dite: "Come ci hai amati?". Non era forse Esaù fratello di Giacobbe? Oracolo del Signore. Eppure ho amato Giacobbe ³e ho odiato Esaù. Ho fatto dei suoi monti un deserto e ho dato la sua eredità agli sciacalli del deserto. ⁴Se Edom dice: "Siamo stati distrutti, ma ci rialzeremo dalle nostre rovine!", il Signore degli eserciti dichiara: "Essi ricostruiranno, ma io demolirò". Saranno chiamati "Territorio malvagio" e "Popolo contro cui il Signore è adirato per sempre". ⁵I vostri occhi lo vedranno e voi direte: "Grande è il Signore anche al di là dei confini d'Israele". (Ml 1)

¹⁷Voi avete stancato il Signore con le vostre parole; eppure chiedete: "Come lo abbiamo stancato?". Quando affermate: "Chiunque fa il male è come se fosse buono agli occhi del Signore e in lui si compiace", o quando esclamate: "Dov'è il Dio della giustizia?". (Ml 2)

¹³Duri sono i vostri discorsi contro di me - dice il Signore - e voi andate dicendo: "Che cosa abbiamo detto contro di te?". ¹⁴Avete affermato: "È inutile servire Dio: che vantaggio abbiamo ricevuto dall'aver osservato i suoi comandamenti o dall'aver camminato in lutto davanti al Signore degli eserciti? ¹⁵Dobbiamo invece proclamare beati i superbi che, pur facendo il male, si moltiplicano e, pur provocando Dio, restano impuniti". (Ml 3)

Ad aggravare la questione c'è il fatto che quando G viene scritto Ninive è già stata distrutta da tempo, e tutti ritengono giustamente. Eppure G è mandato ad avvertirla per evitarne la distruzione! Il libro sfida i lettori ebrei: sareste voi disponibili ad andare a predicare a «Ninive» – che a questo punto vale come un simbolo delle genti pagane e ostili alla fede – affinché essa si possa salvare?

Il protagonista è solitario. La Parola che riceve lo chiude nel silenzio e nella fuga. Il profeta è sempre un solitario; ma qui la solitudine di G sembra voler dire qualcosa d'altro: da una parte rimanda a una caratteristica che il popolo eletto ha assunto in quel tempo e che smentisce la sua elezione / missione a favore di «tutte le famiglie della terra» (cf la vocazione di Abramo: Gen 12,1ss); dall'altra sembra evocare una decisione mortifera del protagonista, che vuole «chiudere» con tutto e con tutti, Dio compreso.

È un racconto in due parti, dove la seconda è la ripresa simmetrica della prima e rappresenta l'offerta di una seconda possibilità. I personaggi seguono la medesima simmetria: cap 1: Dio-G-i marinai (pagani); cap 2: Dio-G; cap 3: Dio-G-Ninive (pagani); cap 4: Dio-G. Tutta la prima parte del racconto (capp 1-2) è una «discesa». Al punto più basso, grazie a Dio si assiste a una «risalita». Nella piega del racconto (il passaggio tra 1-2 e 3-4) c'è un centro? In effetti vediamo campeggiare la parola *hesed*, amore misericordioso, proprio al centro del libro (2,9). L'aggettivo «grande» punteggia il racconto, esprimendo assai efficacemente la sproporzione di tutto ciò che G vive, fuori e dentro di sé. Per giunta, tutto e tutti obbediscono prontamente a Dio, tranne il protagonista! Infine non può sfuggire il finale, che io sappia unico in tutta la Bibbia: il libro termina con una domanda di Dio a G / al lettore e resta dunque aperto in attesa di una nostra risposta.

La «figura» di G, esagerata apposta per rendere esplicito il messaggio che l'autore vuole comunicarci, appare ridicola. Questo fatto potrebbe indurci a prendere facilmente le distanze da lui, ma sarebbe un errore. La questione che egli solleva è seria e chiede che ci confrontiamo onestamente con essa.

La preghiera del profeta che non voleva pregare

Durante la tempesta, sebbene venisse invitato dal comandante della nave a farlo, G si è rifiutato di pregare il Signore per invocare la salvezza per sé e per la nave. Gettato in mare dai marinai su suo suggerimento, G viene raccolto da un grosso pesce.

JHWH dispose ... La creazione, a differenza degli uomini, obbedisce prontamente a Dio (2,11; 4,6.7.8). G passa dal ventre della barca al ventre del pesce, cioè dalla solidarietà rifiutata a una solitudine che assomiglia ancora di più a una tomba. Vedremo come quest'ultima associazione non sia affatto forzata. Tre giorni e tre notti è il tempo del ritorno alla vita, del ritorno in sé e in Dio (cf Gen 40; 42; Es 3,18; 5,3; 8,23; 10; Gios 2,16; 2 Re 2,17; Ester 4,16; Mt 12,38ss; ecc.). Ora finalmente prega. Ma è un atto sentito o dovuto?

Alcuni ritengono che il collage di salmi che compare nel cap 2 sia un testo inserito a posteriori. E inserito male, da un redattore abbastanza maldestro. Noi lo leggiamo come parte integrante del testo perché porta luce sulla vicenda. Supponiamo che chi ha inserito questa preghiera l'abbia fatto apposta così, per far percepire estraneità. Si avverte leggendo un certo formalismo, e l'autore vuole che lo sentiamo. G prega così perché normalmente in questo modo prega un ebreo nella sua situazione. Non c'è un grido appassionato perché non c'è stato quando ce lo si sarebbe aspettato (cioè sulla barca); c'è nostalgia di «casa» e del culto rassicurante del tempio (vv 5.8: G spera di tornare a casa? Dio non gli chiederà più quello che lui non vuole fare?); sulle sue labbra parole come quelle del v 5 non sono molto credibili. Forse c'è un riavvicinamento (vedi «suo Dio», «mio Dio» vv 2.7), ma G sembra fare di necessità virtù:

Dice di aver invocato. Quando?

Dio lo ha gettato nell'abisso. È andata così? Si dice questo di una disgrazia. Ma è il caso di G? Non ha forse suggerito lui stesso ai marinai di sollevarlo e di farlo cadere in mare?

v 7: è il massimo della «discesa» di G. Ecco a cosa mirava fin dall'inizio: alla morte. Ma ora c'è il capovolgimento: Dio fa risalire, fa tornare a vivere.

Contando il numero dei versetti che precedono e di quelli che seguono, il testo di 2,8-9 è esattamente il centro del libro. Sono passaggi dal sapore didattico, soprattutto il v 9. «Ricordarsi» di Dio e «raggiungerlo» con la preghiera è ritornare a vivere, sperimentare la sua salvezza. «Coloro che osservano (custodiscono, onorano) vane falsità hanno abbandonato la *loro hesed*». Nell'AT *hesed* connota una realtà che si sperimenta in situazioni concrete di relazione. Le forme comunitarie (sociali, giuridiche, contrattuali, ecc.) la caratterizzano e tuttavia essa manifesta una qualità dell'agente capace di andare al di là di quanto è doveroso / dovuto e dunque atteso. In questo modo essa sorprende, rende vitale una forma sociale e a volte è il presupposto per il costituirsi / ri-costituirsi di una comunità / alleanza. Al fondo è l'atteggiamento di chi è pronto a rinunciare un po' a se stesso (e insieme a im-pegnare, a dare in pegno, maggiormente se stesso) per servire altri, senza però smettere di aspet-

tarsi dall'altro una sollecitudine a sua volta capace di superare quanto è semplicemente dovuto. Quando il soggetto di *hesed* è Dio (si vedano soprattutto i salmi) essa diviene senz'altro la disposizione cordiale e misericordiosa che oltrepassa la norma e offre aiuto nonostante la frattura del peccato. La fede si fonda esattamente su questa stabile (=fedele) offerta di grazia / magnanimità da parte di Dio, che rende possibile la comunione e apre alla gratitudine. La bontà da parte di Dio crea un fondamento di fiducia e di vita su cui può basarsi anche il *hesed* umano verso Dio e verso gli uomini.

Cosa si vuol dire qui? Che chi venera false divinità perde la capacità di essere generoso? O che si perde la comunione con la bontà di Dio? Ma non si dicono, in fondo, tutte e due le cose? La generosità è sempre responsoriale: solo se siamo grati dei doni ricevuti possiamo anche «rispondere» con la nostra generosità (cf Sal 51,13-14).

Secondo una interpretazione abbastanza usuale, a questo punto Dio premia G. Ma è davvero così? Oppure è di nuovo una prova della sua gratuità? G ha pregato con parole altrui. E questo non è male. È formativo pregare con le parole di Israele / della Chiesa. Così si aprono a poco a poco spiragli nell'animo umano. La preghiera comunitaria è formativa per la preghiera personale. Ma al fondo G insiste nella sua prospettiva: non ha chiesto perdono né si è impegnato a cambiare. Possiamo dubitare che si sia davvero convertito.

C'è stata una crisi e una «apocalisse» (=rivelazione), come in tutte le crisi. I momenti critici, ovvero i momenti nei quali accade qualcosa come un «giudizio», sono anche *kairoi*, tempi opportuni, per esempio per capire – stando sulla stessa barca in una tempesta – che la vita è anche e soprattutto solidarietà con quelli che ho intorno. Ma G ha perso l'occasione. Farà di meglio adesso?

L'obbedienza del profeta

Si riparte, ma con la precisazione, un poco umiliante per G, che si tratta di «una seconda volta» (cf 3,1-3). Quello della «seconda volta» è un passaggio strutturale nell'esperienza di fede, segnata

necessariamente da crisi, fallimenti e ripartenze offerte per pura misericordia (come abbiamo già visto c'è una seconda volta della creazione [Gen 1-11]; dell'alleanza [Es 32ss]; dell'esodo [Is 40-55]; della sequela dei discepoli, invitati dal Risorto a ripartire dalla Galilea [Mc, Mt, Gv]). JHWH non dice più di «parlare contro», ma di annunciare «a lei [Ninive] la predicazione / la chiamata che *io* dico a te». C'è come una prudenza di Dio nei confronti del suo profeta e insieme trapela una disponibilità nuova verso Ninive e forse addirittura un'attesa. Questa volta G obbedisce, e il testo precisa che lo fa «secondo la parola di JHWH». G va dunque a Ninive, ora non più solo la grande città, ma la città grandissima. Il senso della sua inadeguatezza rispetto alla sproporzione della missione affidatagli è aumentato...

G percorre la città, grande tre giorni di cammino, per un giorno soltanto. È dunque a un terzo della sua missione. Grida: «Ancora quaranta giorni e Ninive è distrutta». In ebraico sono in tutto cinque parole, nelle quali tutto resta implicito: a) l'agente; b) il motivo; c) il cosa fare per evitarlo (ma è evitabile?). Eppure viene subito capita. I «quaranta giorni» (che richiamano il diluvio e gli anni di cammino nel deserto) sono il simbolo della purificazione e della pazienza di Dio. Si parla di un evento che è una minaccia o una condanna? Il verbo «è distrutta» alla lettera può essere tradotto: «è rivolta».

Ci sono delle differenze rispetto al cap 2: là c'era un pericolo / qui è solo annunciato; là è mancata la parola del profeta / qui viene offerta; là il profeta cercava di sottrarsi a Dio attraverso la morte / qui G rischia di essere ucciso. Per i niniviti c'è senz'altro un vantaggio, che però è uno svantaggio per l'inviato di Dio: G non può contare sulla paura che incute un pericolo già in atto come accadeva sulla nave a causa della tempesta. Inoltre Ninive è l'immagine dell'arroganza. Come reagirà a questa minaccia? G va incontro a morte certa? Se fosse così e se fosse sicuro di una vendetta divina (sia pure postuma), G vivrebbe una situazione non priva di eroica bellezza. E invece...

Scandalosa misericordia

Siamo di fronte al racconto di una conversione autentica ed esemplare, e questo accade prima ancora che il profeta abbia finito di attraversare la città (cf 3,5-9). Dei niniviti si dice che «credettero» (*amàn*) e non come dei marinai che invece «temettero». Prima di pregare assumono una prassi penitenziale, segno della volontà di cambiare vita. Così, in seconda battuta, fa anche il re, che si appropria dell'iniziativa (astuzie antiche del potere!) e arriva a rinunciare simbolicamente alla sua regalità riconoscendone una superiore alla sua. Il proclama del re ribadisce l'obbligo della penitenza. Prima riguardava gli uomini, dal più grande al più piccolo. Ora è estesa anche agli animali, coi quali si solidarizza. È un particolare importante, perché una tale considerazione degli animali esclude la possibilità di un culto sacrificale a Dio (a differenza dei marinai, per i quali resta addirittura il dubbio se abbiano sacrificato un animale oppure un uomo, visto che avevano gettato *tutto* dalla nave per alleggerirla!). C'è l'invito alla preghiera e soprattutto al cambiamento della vita (si usa il verbo della conversione *shub*: invertire la direzione di marcia, tornare indietro). Di tutto questo nella presunta conversione dei marinai non c'è traccia. Non hanno cambiato vita, hanno solo cambiato il Dio da temere. Leggiamo infine addirittura l'auspicio della «conversione» (*shub*) di Dio, cosa che tradisce una grande conoscenza del Dio di Israele (cf p.es. Ez 20!). Si fa leva sulla sua pietà e sulla sua capacità di «pentimento», e dunque sul fatto che egli sappia senz'altro dominare la sua «ira». Certamente i niniviti lo conoscono meglio dei marinai sebbene il profeta, a differenza di quanto fece sulla nave, non abbia neppure rivelato il suo nome (JHWH).

Questo racconto dei niniviti fa venire in mente un duplice episodio narrato nel ciclo di Abramo, dove il patriarca fa passare Sara per sua sorella al fine di evitare che lo uccidano per prendersela (pare fosse irresistibilmente bella): cf Gen 12,10ss; 20,1ss. Nel secondo episodio Abramo, chiamato in causa dal buon re Abimèlec di Gerar, per giustificarsi dice: «Io mi son detto: certo non vi sarà timor di Dio in questo luogo e mi uccideranno a causa di mia moglie» (20,11). E invece a Gerar di «timore di Dio» ce n'è in abbondanza. Qui «timo-

re» è usato in senso positivo ed è sinonimo di fede. Già da tempo Israele sapeva che la fede è possibile anche fuori dei suoi confini (e addirittura prima della sua esistenza: cf Enoch, Noè...), e che in qualche caso era perfino migliore di quella che si viveva all'interno del popolo dell'alleanza. La fede di alcuni «pagani» appare a tratti esemplare anche per gli ebrei già nel primo testamento, non solo nel Vangelo di Gesù.

Avviene così il pentimento e la «conversione» di Dio: vede la loro conversione dal male e si pente del male (il testo dice proprio così!) che aveva minacciato di fare e non lo fa. In questo versetto domina la radice 'asa, fare, che richiama l'insistenza della Torah (soprattutto di Esodo e Deuteronomio) sul fare la volontà di Dio.

A questo punto il racconto di G potrebbe finire, proprio come la parabola del «figlio prodigo» (Lc 15,11ss) potrebbe finire con il ritrovamento del figlio perduto e la festa; oppure come la parabola degli «operai mandati nella vigna» (Mt 20,1-16) potrebbe terminare con il pagamento del salario pattuito e la felicità generale. La missione sarebbe compiuta, con tanto di lieto fine. E invece, in tutti questi casi, c'è qualcuno che esprime il suo risentimento: G, il figlio maggiore, l'operaio della prima ora. Sembra che questi testi ritengano l'opposizione a Dio (perché di questo si tratta) da parte di persone di provata religiosità se non inevitabile almeno abbastanza probabile, tanto che vogliono avvertire il lettore e indurlo a un esame di coscienza «teologico»: che idea mi faccio di Dio e della sua misericordia? Forse mi irrita? E non è un caso che tutti e tre questi testi terminino con una domanda, che esce dal testo e si rivolge indirettamente a chi legge. Siamo pronti alle sorprese del cap 4.

Il risentimento del profeta

G è preda di un male («grande!»): sta male ed è arrabbiato. Lo stesso si dice del figlio maggiore della parabola evangelica (Lc 15,28: «Egli si arrabbiò, e non voleva entrare. Il padre allora uscì a pregarlo»), ma soprattutto di Caino:

³Trascorso del tempo, Caino presentò frutti del suolo come offerta al Signore, ⁴mentre Abele presentò a sua volta primogeniti del suo gregge e il loro grasso. Il Signore gradì Abele e la sua offerta, ⁵ma non gradì Caino e la sua offerta. Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto. ⁶Il Signore disse allora a Caino: “Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? ⁷Se agisci bene, non dovresti forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, e tu lo dominerai”. (Gen 4,3-7)

A differenza di Caino, però, G è almeno abbastanza saggio da rivolgersi a Dio. È la seconda volta che prega, e questa volta non lo fa in modo formale, ma si mostra per quello che è con grande libertà e confidenza. Almeno in questo è un esempio. Deve essere profondamente convinto delle sue ragioni. Perciò non si possono giustificare letture superficiali e sbrigative del suo malessere: dobbiamo chiederci seriamente quanto importanti siano queste ragioni e se per caso non ci riguardino da vicino.

Gli esegeti ci fanno notare come qui abbondino i possessivi di prima persona singolare. G mette di fronte a Dio se stesso, il suo io offeso. «Non era forse questo che *io* dicevo quando ero nel *mio* paese...?» G diceva: a chi? a se stesso? Dato il suo carattere solitario è probabile che questo verbo voglia rendere «pensavo». Ritorna il tema del «suo paese», qui visto però come luogo nel quale in fondo non tutto andava poi così bene. *Perciò io fuggii...* Quello che pensava è stato anche la causa della sua fuga. Siamo prossimi allo scioglimento dell'enigma. Cosa pensava dunque e cosa l'ha fatto scappare? È una vera sorpresa, che svela come fin dall'inizio, fin da prima che Dio lo chiamasse, G sapesse ... *che Dio è buono!* Quello che dice di lui, infatti, ogni buon ebreo lo leggeva, o lo sentiva leggere fin da piccolo, nel libro dell'Esodo (34,5-9), dove Dio si rivelava a Mosè come un Dio benigno, Dio di *hesed*³, cioè un Dio la cui apertura verso l'uomo sussiste anche davanti al peccato e si manifesta come disponibilità del tutto immeritata al perdono!

³ Vedi anche Gen 32,11; 50,20; Es 20,5s; Dt 5,9s; Os 2,21; Mi 6,8; 7,18; Ger 2,2; 31,3; Salmi (più della metà delle ricorrenze di *hesed* si trova in questo libro...

Il punto della contestazione di G, ciò che lo fa andare in bestia, è questo: tu sei un Dio che si lascia impietosire riguardo al male minacciato nei confronti del peccatore. E questo fa un enorme problema. G ha una doppia preoccupazione, per sé e per Dio, e a mio parere è anche la preoccupazione che perverte spesso la missione cristiana. Agli uomini cattivi bisogna annunciare una minaccia, come del resto ha fatto anche Gesù. E il profeta che annuncia la rivelazione della giustizia e della forza di Dio, così pensa G, si fa lui stesso forte di questo annuncio. Ma poi prevale la misericordia di Dio. E bisogna notare come qui, nelle parole di G, e più sotto nelle parole di JHWH, non ci sia alcuna condizione: non si dice in nessun modo che Dio si impietosisce a condizione che gli uomini si convertano in maniera definitiva. È sottinteso? Oppure Dio si converte anche solo per un primo moto di pentimento perché ha pietà dell'umana miseria ed è innamorato della vita? Ma allora, e questo è il problema, a che serve la minaccia? E soprattutto, che figura si fa se non si realizza? Non si perde forse di credibilità? Non ci si mostra pericolosamente deboli di fronte a persone che (si ritiene) capiscono e rispettano solo la forza? Tutto questo, se già fa problema a G nella sua terra, figuriamoci quanto sia devastante fuori, tra i pagani. Specialmente con loro, Dio dovrebbe essere particolarmente duro. Questo è il problema di G, tanto grave da mettere in dubbio l'opportunità della missione, da giustificare la fuga «impossibile» e alla fine l'unica fuga possibile dal cospetto di Dio: la morte. Sicuramente G davanti al Crocifisso sarebbe stato tra quelli che lo prendevano in giro proprio per la sua debolezza («scenda dalla croce e gli crederemo!»). Mentre qui Dio vorrebbe che il suo profeta cominciasse ad assomigliare a suo Figlio Gesù...

G arriva a chiedere di morire: per lui la morte è meglio di questa vita da profeta che si sente smentito dal suo Dio, un Dio che è unico e al quale non si può sfuggire ma che a lui proprio non piace. Nella predicazione di G non c'è stato per Ninive l'invito a seguire Dio. Si trattava piuttosto di un avvertimento, molto implicito, a vivere bene (convertirsi dalla violenza) per evitare di precipitare nella rovina. Ora diventa chiaro, e al profeta questa *hesed* di Dio proprio non va giù.

A questo punto Dio parla, e pone a G una domanda (in questo capitolo Dio farà solo domande! Meraviglioso...) che può essere anche tradotta: «Ti fa bene la rabbia?». Nel libro Dio non è mai adirato. Gli umani sospettano (e G spera, ma conoscendo Es 34 sa che non accadrà) che lo sia. In questo racconto non si dice mai che JHWH si adirò, o altro di questo genere. Ora chiedendo a G questo è come se Dio lo invitasse a deporre la rabbia e dunque gli chiedesse di assomigliare a lui, di avere i suoi sentimenti. Di più, si preoccupa per lui; più che della moralità di G a lui importa che il suo profeta sia felice dimorando nella *hesed* di Dio e godendo della bellezza del vivere (proprio e altrui). Questa domanda rivolta a G non può non ricordarci quella – già citata – di Dio a Caino: «Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo» (Gen 4,6-7).

Qui c'è tutto il problema del «peccato originale», dell'originaria tendenza dell'uomo al male, cioè a pensare male di Dio, a voler prendere il suo posto e dunque a volerlo «uccidere» (Gen 3). Da allora, dalla caduta dell'uomo e della donna, tutta la Scrittura documenta lo sforzo di Dio per far cambiare idea su di sé alle sue creature. Ma G non è stato convinto, neppure dall'Esodo.

Una risposta negativa di G (tipo: «non mi fa bene essere arrabbiato»), un suo ripensamento e il ritorno (felice) a casa avrebbero potuto essere il lieto fine. Ma G, a conferma della pertinenza del parallelo con Caino, *non risponde a Dio* (incredibile secondo affronto, come all'inizio del libro) e agisce di nuovo nella direzione opposta a quella suggerita dal Signore. Si ostina. Esce dalla città: il dialogo con Dio è avvenuto in mezzo alla grande città minacciata di distruzione ma non ha prodotto alcuna solidarietà né alcuna preghiera di intercessione. In G non c'è pietà, non c'è *hesed*. Ora se ne va fuori solo, rifiuta fino all'ultimo la solidarietà (lui che nella solitudine nel ventre del pesce ha ricevuto quella di Dio) come aveva fatto sulla nave. Non solo non torna a casa (verso occidente), ma va dalla parte opposta, verso oriente! Vuole vedere cosa succede alla città, a costo di aspettare 39 giorni nel deserto. È una sfida. Spera ancora nella distruzione della città? Spera che Dio si «ri-converta»? Spera che

Ninive ricada nel male? Oppure spera finalmente di morire in quel deserto? È il contrario dell'intercessione di Abramo per Sodoma, ma anche dell'intercessione di Mosè, al quale Dio proponeva di cancellare il popolo idolatra per ricominciare da lui. Mosè aveva risposto: «Ora, se tu perdonassi il loro peccato ... E se no, cancella anche me dal tuo libro che hai scritto» (Es 32,32); qui invece è come se G dicesse: se non cancelli questa città, allora cancella me!

Il fondo della questione

JHWH pone di nuovo a G la domanda del v 4. Là G neppure aveva risposto. Aveva agito uscendo dalla città e manifestando ancor una volta la sua ostinazione. Qui risponde che, sì, è bene / gli fa bene ... al punto che vorrebbe morire. È una palese contraddizione: la morte non può mai essere un bene; semmai è un male minore per porre fine a un male troppo grande. E qui sta la radice della questione: la vita è male? E se sì, per colpa di chi?

Dio si manifesta come creatore. Lui avrebbe diritto di dispiacersi per il ricino molto più di G in quanto quella pianta era opera sua, sua creatura, per l'esistenza della quale egli ha «lavorato». In realtà però G sembra dispiacersi più per l'ombra che ha perso che per il ricino. Dio è creatore, e come tale è il Dio della vita. Non è un distruttore, come verrà subito in chiaro con quello che segue. Desidera comunicare a G il suo sentimento della realtà, mostrandogli la bellezza di tutto ciò che vive, semplicemente perché vive. Egli prova pietà (potremmo dire senz'altro anche tenerezza) specialmente per uomini e animali. Secondo la Bibbia sono questi gli esseri viventi per eccellenza, quelli nei quali abita il «respiro», la *nephesh / ruah*, di JHWH e che quindi sono in qualche modo imparentati con lui. L'accostamento tra gli uomini di Ninive e gli animali che vivono nella città ha anche questo senso: quelli e questi hanno in comune anche l'incoscienza. Dei niniviti si dice che non sanno distinguere tra le destra e la sinistra. È un detto che di solito si usa per dire l'incoscienza dei bambini. Qui sta a significare il fatto che questi suscitano pietà in quanto nessuno ha mai rivelato loro la volontà di Dio. La «legge» è una peculiarità di Israele e della chiesa, e noi

dovremmo sentire, come Dio, pietà per chi non ne è a conoscenza e dunque fa e fa fare esperienza di morte e non di vita. E invece ci fanno rabbia, e forse sotto sotto invidiamo la loro «libertà» di fare il male senza neppure sospettare che è male. A noi, invece, è toccata la rogna di sapere, e non possiamo più far finta di non sapere! E allora vorremmo che tutti patissero quello che dobbiamo patire noi rinunciando a quello a cui dobbiamo rinunciare noi.

Il libro di G termina con una domanda che resta aperta, come la parabola di Mt 20 o di Lc 15, e che ci interpella direttamente: al posto di G (che non risponde) cosa diciamo noi? Sentiamo questa pietà? Abbiamo pietà della «grande città»? Ci sta a cuore che viva? Siamo abbastanza generosi da sopportare la «debolezza» della *hesed* divina? Siamo disposti a essere suoi profeti, condividendo la «debolezza» amorosa di Dio? Oppure questo ci rende rancorosi, risentiti, perché avvertiamo in questo comportamento divino una ingiustizia? Siamo forse invidiosi perché lui è buono e perdona troppo a buon mercato? Ci indispettisce che per il figlio prodigo, dopo tutto quello che ha fatto, si faccia addirittura una festa? Eppure è incontestabile: proprio a noi, che assomigliamo tanto a G, Dio chiede questa missione, anche se nel nostro cuore abita ancora Caino.

Dal punto di vista di G (a meno che non abbia cambiato idea dopo la domanda di Dio) la missione è fallita. La città non è stata «rivoltata», o almeno non come egli voleva. La sua parola di profeta sembra andata a vuoto. Dio non ha manifestato la sua potenza e dunque non potrà essere preso sul serio: né Lui, né tanto meno il suo profeta. Ma perché G prova dolore per la bontà di Dio, se non perché essa sembra portargli via qualcosa? *Non è forse che alla radice c'è una concezione della vita di fede intesa come diminuzione della vita?* Questo è il centro della colossale questione che il libro di G solleva e rispetto alla quale dobbiamo fare un serio esame di coscienza della nostra fede e della responsabilità che ci è affidata.

Dal punto di vista di Dio, che è quello dell'amore tenero per la vita delle sue creature, la conversione di Ninive rappresenta un successo: la città è stata davvero rivoltata! A lui non importa né di essere

riconosciuto, né di essere ringraziato. Né tanto meno di essere temuto! A lui importa prima di tutto e soprattutto la felicità delle sue creature.

Resta un problema. Nei Vangeli, soprattutto in Luca, la vicenda della predicazione di Gesù alla «città» è assai deludente, come lo sarà (sebbene in misura assai minore) per Paolo negli Atti. E anche Gesù a tratti minaccia le città che rifiutano la visita di Dio. Ma i suoi sentimenti sono di sofferenza non di rabbia. E in ogni caso nessuna città minacciata viene incenerita (cf Lc 9,51-55!). Comunque la sua predicazione alla città non sortisce mai gli effetti, memorabili, di quella di G. Eppure Gesù è ben più di G! Nonostante questo, però, il Maestro non rinuncia mai a predicare alla città, anche se a volte si sottrae ad essa e alle folle.

Allora occorre riconoscere che quella di G è come una fiaba. Ci dice come dovrebbero andare le cose; cioè come dobbiamo sperare che vadano. E che dobbiamo comportarci di conseguenza, costi quello che costi, fosse pure il martirio (Gerusalemme ucciderà Gesù). Non si può predicare senza desiderare davvero che la città si converta. Altrimenti non lo si fa, o lo si fa come lo ha fatto G, cioè con l'atteggiamento sbagliato. Se però non si converte, come è probabile, nessuna sorpresa o ribellione. Ma anche: nessuna concessione al cinismo, al pessimismo o al risentimento. Sono tutti nemici della speranza, sostenuta dalla fede e dall'amore. E senza speranza non è possibile alcuna missione. E se invece la «città» si convertisse? Anche qui, soprattutto qui, occorrerà guardarsi dal risentimento verso questi figli prodighi che pensano di cavarsela a buon mercato (e allora giù a caricarli di pesi impossibili...).

G è figura del tradimento della fede, e dunque di una profezia pervertita. Grande e consolante è il fatto che Dio non lo molli e che anzi faccia comunque servire al bene (Gen 50,20) anche un uomo così. Spera senz'altro che vedendo questo bene accadere nonostante la sua indegnità anche G possa convertirsi. Nel frattempo, proprio grazie a G, Ninive è salvata dal precipitare nella morte a causa della sua violenza. Essa deve a un uomo risentito e meschino la sua salvezza, poiché il Dio delle misericordie ha sorprendentemente fatto

alleanza proprio con lui... Per il bene di tutti.

Siamo stati scelti e lasciati in mezzo a questa storia non per essere un ultimatum intimato da chi si pone di fronte al mondo (magari un po' dall'alto, come su una collina, e comunque da fuori e da lontano), ma piuttosto per essere il segno di una solidarietà che dal ventre della città proclama che, sempre e per tutti, è già offerta un'altra possibilità.

4. INCOMPRESIBILE MISERICORDIA: IL PADRE BUONO

¹¹Disse ancora: “Un uomo aveva due figli. ¹²Il più giovane dei due disse al padre: “Padre, dammi la parte di patrimonio che mi spetta”. Ed egli divise tra loro le sue sostanze. ¹³Pochi giorni dopo, il figlio più giovane, raccolte tutte le sue cose, partì per un paese lontano e là sperperò il suo patrimonio vivendo in modo dissoluto. ¹⁴Quando ebbe speso tutto, sopraggiunse in quel paese una grande carestia ed egli cominciò a trovarsi nel bisogno. ¹⁵Allora andò a mettersi al servizio di uno degli abitanti di quella regione, che lo mandò nei suoi campi a pascolare i porci. ¹⁶Avrebbe voluto saziarsi con le carrube di cui si nutrivano i porci; ma nessuno gli dava nulla. ¹⁷Allora ritornò in sé e disse: “Quanti salariati di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame! ¹⁸Mi alzerò, andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; ¹⁹non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi salariati”. ²⁰Si alzò e tornò da suo padre.

Quando era ancora lontano, suo padre lo vide, ebbe compassione, gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò. ²¹Il figlio gli disse: “Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio”. ²²Ma il padre disse ai servi: “Presto, portate qui il vestito più bello e fateglielo indossare, mettetegli l’anello al dito e i sandali ai piedi. ²³Prendete il vitello grasso, ammazzatelo, mangiamo e facciamo festa, ²⁴perché questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato”. E cominciarono a far festa. ²⁵Il figlio maggiore si trovava nei campi. Al ritorno, quando fu vicino a casa, udì la musica e le danze; ²⁶chiamò uno dei servi e gli domandò che cosa fosse tutto questo. ²⁷Quello gli rispose: “Tuo fratello è qui e tuo padre ha fatto ammazzare il vitello grasso, perché lo ha riavuto sano e salvo”. ²⁸Egli si indignò, e non voleva entrare. Suo padre allora uscì a supplicarlo. ²⁹Ma egli rispose a suo padre: “Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai disobbedito a un tuo comando, e tu non mi hai mai dato un capretto per far festa con i miei amici. ³⁰Ma ora che è tornato questo tuo figlio, il quale ha divorato le tue sostanze con le prostitute, per lui hai ammazzato il vitello grasso”. ³¹Gli rispose il padre: “Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; ³²ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato”. (Luca 15)

Quello della misericordia è un tema caro a Luca. Basti pensare all’invito di Lc 6,36 («Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro»), ma poi soprattutto ai sentimenti del Maestro, descritti dal terzo evangelista in un significativo crescendo:

12 Quando fu vicino alla porta della città, ecco che veniva portato al sepolcro un morto, figlio unico di madre vedova; e molta gente della città era con lei. 13 Vedendola, il Signore ne ebbe compassione e le disse: «Non piangere!» (Lc 7)

33 Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. 34 Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui (Lc 10)

Questa compassione, che dà una stretta ai visceri, attraverso il Figlio Gesù rivela i sentimenti del Padre, ai quali avevano già dato parola fin dall'inizio del terzo vangelo i cantici di Maria (*Magnificat*) e di Zaccaria (*Benedictus*). Essa è descritta nei due testi citati con grande precisione fenomenologica: la compassione si accende alla vista della miseria altrui e urge all'azione intesa a rimuovere, se possibile, o almeno ad alleviare la miseria constatata.

Peccatori e pubblicani, farisei e scribi

Il cap 15 di Luca è il capitolo della misericordia. Più precisamente è il capitolo della illustrazione in parabole della misericordia di Dio e della reazione degli uomini ad essa. In questo senso l'uso della parabola è strategico. Come sappiamo, la parabola è un dispositivo narrativo che serve a suscitare negli ascoltatori reazioni e determinazioni (scelte). Come diceva Paul Ricoeur, essa disorienta per spingere a riorientarsi. Il capitolo è introdotto da questa annotazione preziosa:

¹Si avvicinavano a lui tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo. ²I farisei e gli scribi mormoravano dicendo: "Costui accoglie i peccatori e mangia con loro". ³Ed egli disse loro questa parabola: ⁴"Chi di voi, se ha cento pecore e ne perde una... (Lc 15)

Le tre parabole sulla misericordia raccolte in questo capitolo sono dunque rivolte a due tipi di uditori: peccatori e pubblicani da una parte, farisei e scribi dall'altra. Rispetto alla religione i primi sono fuori, i secondi sono dentro. Rispetto a Gesù i primi «continuano ad avvicinarsi», i secondi «continuano a mormorare», evidentemente

tenendosi a una certa distanza (anche per non contaminarsi con i peccatori). Gesù parla a entrambi, ma entrambi restano in qualche modo distanti da lui (i farisei e gli scribi, però, di più). È ovvio che ai primi risuona una cosa, ai secondi un'altra, pur ricevendo tutti lo stesso discorso. La posizione che assumiamo rispetto a Gesù decide come risuona per noi la sua parola. Sorprendentemente i più vicini non sono quelli più religiosi.

Le prime due parabole, assai simili nella struttura, parlano di una pecora prima perduta e poi ritrovata, di una moneta prima perduta e poi ritrovata. Raccontano il gran lavoro di colui / colei che si mette alla ricerca (fatica superiore al beneficio che ne può venire in termini strettamente economici). E infine della gioia coinvolgente di entrambi per il ritrovamento.

L'accento cade sulla gioia: è quella che viene suscitata in cielo per la conversione di un peccatore. In cielo, cioè nella «casa del Padre», c'è gioia per la conversione. I giusti non fanno gioire? Sono già in qualche modo «di casa». Essi piuttosto gioiscono insieme a Dio e ai suoi angeli davanti alla conversione. Oppure no? E se non gioiscono sono «giusti», ovvero secondo il cuore di Dio? Questa è la sfida. Una sfida al nostro senso della giustizia. Una sfida alla nostra capacità di misericordia, che richiede un cammino perché non è facile. Lo schema narrativo che ripete due volte il paradosso e lo stupore, prepara l'approdo alla nostra parabola che mette a nudo la questione e la sua difficoltà: *c'è una fatica di questa gioia, e una divina «stranezza» con la quale familiarizzare se si vuole essere capaci di onorare una gratuità assolutamente non facile, cioè quella di Dio.* Ma come è possibile familiarizzare con qualcosa che ci sfugge da tutte le parti? L'unica strada è quella di sperimentare e comprendere che tutti siamo miseri, e per questo oggetto di misericordia da parte del Signore. Altrimenti è impossibile.

Il figlio più giovane e il padre buono

¹¹Disse ancora: “Un uomo aveva due figli. ¹²Il più giovane dei due disse al padre: “Padre, dammi la parte di patrimonio che mi spetta”. Ed egli divise tra loro le sue sostanze. ¹³Pochi giorni dopo, il figlio più giovane, raccolte tutte le sue cose, partì per un paese lontano e là sperperò il suo patrimonio vivendo in modo dissoluto...

Prima di tutto notiamo un'assenza inquietante. In questo quadro di famiglia manca la figura materna. Una dimenticanza? Il segno che è una figura considerata non necessaria? Oppure il segno del maschilismo che segna la cultura, l'economia e la religione di Israele (e di sempre)? Certo, manca la madre perché la figura paterna è figura di Dio. Affiancargli la madre vorrebbe dire propendere pericolosamente verso rappresentazioni «pagane» dei divini. Ma forse la madre manca anche perché queste questioni sono questioni che riguardano gli uomini, vissute e teorizzate in un quadro di potere dal quale le donne erano, per loro fortuna, del tutto escluse. Per loro fortuna, dico, dal punto di vista dell'evangelo, naturalmente. Ma certo non per giustificare la violenta discriminazione da esse subita e della quale non si può in alcun modo dare una valutazione positiva. Luca ha già ricordato, a questo punto del suo racconto, che la sequela del Maestro vedeva la presenza nel gruppo dei discepoli itineranti anche di alcune donne che «servivano» come serviva Gesù (cf Lc 8,1ss) e non possiamo pensare che la cosa non recasse scandalo presso i responsabili della religione ebraica. E forse anche presso i suoi stessi discepoli...

Comunque, secondo la consuetudine allora vigente il figlio maggiore aveva diritto ai due terzi del patrimonio paterno. Il figlio minore a un terzo. Non era raro che un figlio minore chiedesse in anticipo la sua parte, specie se doveva emigrare per motivi di lavoro o di altra natura. Non sembra questo il caso del figlio minore. Non è pressato da una necessità. Nella «casa del Padre» ha comunque lavoro. Non se ne va per bisogno. Né perché ha un progetto da realizzare. Vuole solo allontanarsi dal Padre per godersela. In qualsiasi modo la si voglia mettere, però, chiedendo la propria parte di eredità al Padre, tanto più se non esiste un bisogno impellente, è come se lo si facesse morire anzitempo. In ogni caso il figlio minore rinuncia a

pretendere altro in futuro: avanzare una simile richiesta comportava la scelta di una autonomia definitiva.

Questo figlio vuole solo allontanarsi. La casa del Padre gli sta stretta. Vuole vivere la vita che non ha potuto vivere finora, pensando ovviamente che sia migliore. Sorprendentemente il Padre lo lascia andare senza obiezioni. Stare con lui non è un obbligo. Né vuole condizionare la libertà del figlio. O si sta con lui per amore, oppure egli non trattiene. In ogni momento te ne puoi andare, e quello che più conta non te ne andrai a mani vuote. Anche il fratello lo lascia andare, tanto più che il testo dice che *il Padre divide tra loro* le sue sostanze. Per lui, anzi, questa partenza evita un problema futuro.

Come ha vissuto questa partenza il Padre? Lo intuiremo quando vedremo come riaccoglie il figlio «perduto»: come colui che ha atteso ogni giorno, ogni momento, il suo ritorno.

¹⁴Quando ebbe speso tutto, sopraggiunse in quel paese una grande carestia ed egli cominciò a trovarsi nel bisogno. ¹⁵Allora andò a mettersi al servizio di uno degli abitanti di quella regione, che lo mandò nei suoi campi a pascolare i porci. ¹⁶Avrebbe voluto saziarsi con le carrube di cui si nutrivano i porci; ma nessuno gli dava nulla. ¹⁷Allora ritornò in sé e disse: “Quanti salariati di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame! ¹⁸Mi alzerò, andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; ¹⁹non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi salariati”. ²⁰Si alzò e tornò da suo padre...

Lontano dalla casa del Padre il figlio minore sperimenta il degrado. Il testo fa vivere al lettore lo spavento per una vita che crolla senza possibilità di fermare la corsa verso l'abiezione. Leggi e ti senti come su una ripida discesa senza freni. Il giovane sperimenta il bisogno, deve accettare di umiliarsi mettendosi a «servire» (nella casa di suo Padre ci sono anche servi, ma soprattutto «salariati») un pagano che per di più lo manda a pascolare animali immondi, come i maiali. Qui regredisce allo stato animale, e anzi si vede preferito ai maiali. Patisce la mancanza di amore (nessuno ha attenzioni per lui e per i suoi bisogni) e *perciò* patisce ingiustizia: attende che il cibo gli venga dato, ma nessuno si occupa di lui. Insomma, sperimenta un'esistenza che rappresenta l'esatto contrario di ciò che avveniva nella casa del padre.

La fame, che all'inizio lo aveva costretto a cercare lavoro, ora lo spinge a una contro-migrazione, un contro-esodo (simile a quello di Noemi e Rut da Moab a Israele). Comincia così il suo viaggio di ritorno. Prima verso e stesso e subito dopo verso la casa del Padre. Riconosce che là anche un salariato sta bene (quanto più doveva star bene un figlio!) e medita come ottenere dal Padre almeno la concessione di essere assunto come lavoratore.

Ammette (o forse solo pensa di dire) che ha peccato contro il cielo e contro suo Padre. E che per questo non è più degno della (ha perso la) dignità di figlio. Il peccato è quello di aver pensato che stare con suo Padre fosse una condanna, una sottrazione di vita, mentre invece viveva in pienezza. E questo peccato grida al cielo, perché l'onore da rendere ai genitori appartiene alla prima tavola del decalogo, che insieme ai doveri verso Dio enumera anche quello verso i genitori. Si tratta dei doveri verso la propria origine, verso la vita. Chi non onora la propria origine con gratitudine pensa che la vita sia una fregatura e così inevitabilmente sospetta di chi gliel'ha data (dei genitori, certo, ma ultimamente di Dio stesso).

Pensa di chiedere di essere ripreso come salariato. Spera che suo Padre, seppure giustamente arrabbiato con lui, avrà almeno pietà per la vita del figlio e per il suo bisogno di una sopravvivenza appena degna di uomo. Ma come si vede *non esce da una considerazione prevalentemente «economica» della relazione con il Padre!*

²⁰Si alzò e tornò da suo padre. Quando era ancora lontano, suo padre lo vide, ebbe compassione, gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò.

²¹Il figlio gli disse: "Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio"...

L'atto decisivo è quello di partire e di tornare verso il Padre, lasciandosi alle spalle ogni inutile orgoglio. Del resto, quando è in gioco la vita... Mentre è ancora lontano, cioè ben distante da casa, il Padre lo vide, si commosse, gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò. Questo cumulo di verbi è impressionante. È impressionante che il Padre lo stesse aspettando. Che vedendolo da lontano anticipi il figlio rinunciando a qualsiasi rappresaglia, fosse pure quella di aspettare che egli venga a bussare alla porta. E magari che un servo

lo accolga e vada ad avvertire il padrone. Al contrario, esce lui sulla strada e gli abbrevia la pena di un venire incontro umiliante e probabilmente temuto.

Il figlio ripete la sua consapevolezza di aver perduto la sua dignità di figlio. Ma non fa cenno al fatto che potrebbe fare il garzone. Ritiene di non poter chiedere neppure quello? Il Padre non gliene lascia il tempo? In effetti, sul punto della rinuncia alla dignità di figlio il Padre taglia il discorso del figlio. Cancella la distanza e senza parole né calcolo restituisce al figlio la sua dignità. Parla del figlio alla terza persona, imponendolo ai servi suoi interlocutori nell'oggettività del suo essere figlio del padrone e li coinvolge nella gioia doverosa davanti a una rinascita che il figlio comincia con il suo ritorno, ma che è *il padre a portare a compimento al di là delle attese del figlio, dei servi e di noi lettori*:

²²Ma il padre disse ai servi: “Presto, portate qui il vestito più bello e fateglielo indossare, mettetegli l’anello al dito e i sandali ai piedi. ²³Prendete il vitello grasso, ammazzatelo, mangiamo e facciamo festa, ²⁴perché questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato”. E cominciarono a far festa...

Adesso intorno al Padre non ci sono salariati, bensì servi. Il contrasto con il figlio deve essere massimo. Anche perché, in risposta all'ammissione del figlio di aver perso il diritto ad essere considerato tale dal Padre, egli riceve subito i segni della sua dignità mai perduta se non quando egli stesso l'ha gettata via. Scopre ora di essere per il Padre ancora il figlio amato con i visceri.

Sorprende la mancanza di un cenno sui sentimenti del figlio riaccolto. Si è pentito davvero? Ha provato gratitudine? La parabola non insiste su questo. Le interessa la misericordia e la gioia del Padre (la festa) e, come vedremo più avanti, la reazione del figlio maggiore.

La gioia del Padre è dovuta al ritorno alla vita di questo figlio. Era morto, perduto, ed è ritornato a vivere, è stato ritrovato. Nella casa del Padre può tornare a vivere. Allontanatosi dall'amore si era allontanato dalla vita; ora è di nuovo vivo. Questo al Padre basta. Ed è felice. A questo punto festeggiano. Il Padre, il figlio ritrovato

e anche i servi. Nessuno però ha pensato di andare a chiamare il figlio maggiore impegnato nel lavoro. E il lettore si rabbuia. Questo Padre non ha forse due figli? Perché si dimentica tanto clamorosamente del primo (che oltretutto è al lavoro nelle sue proprietà) e pensa solo a quello ritrovato? È forse perché per questo Padre ogni figlio è prezioso come un figlio unico?

Il figlio maggiore

²⁵Il figlio maggiore si trovava nei campi. Al ritorno, quando fu vicino a casa, udì la musica e le danze; ²⁶chiamò uno dei servi e gli domandò che cosa fosse tutto questo. ²⁷Quello gli rispose: “Tuo fratello è qui e tuo padre ha fatto ammazzare il vitello grasso, perché lo ha riavuto sano e salvo”...

Il figlio maggiore sta facendo il suo dovere. Torna dal lavoro e sente che c'è qualcosa di inusuale: si fa festa nella casa. Anche lui in qualche modo è lontano da casa, sia pure per un nobile motivo. Anche lui sta ritornando. Ma qui si segnala un aspetto di estraneità: egli non entra nella casa, ma si fa dire da un servo cosa succede.

È tornato «tuo fratello». Già dal servo il figlio maggiore è richiamato al suo legame con il figlio minore. E con il Padre. La relazione del servo circa l'accaduto – anche senza pensare necessariamente a una certa malizia – è per altro tendenziosa: pone subito l'attenzione sull'uccisione del vitello più prezioso e la lega al fatto che il figlio minore è tornato sano e salvo (quando meritava ben altro!). La reazione è inevitabile e, sembra, anche giusta:

²⁸Egli si indignò, e non voleva entrare. Suo padre allora uscì a supplicarlo...

Noi simpatizziamo per il fratello maggiore, per il «torto» che egli sembra debba subire in questa vicenda. Noi siamo i fratelli maggiori. Noi siamo i giusti. Noi siamo qui, adesso, a occuparci delle cose di Dio. Non siamo certo peccatori che si avvicinano per la prima volta a Gesù! Noi siamo i veri destinatari della parabola di Gesù. I peccatori sono soprattutto quelli che arriveranno, o che addirittura dovremo andare a cercare... Ma non sono qui adesso con noi.

Esplode la rabbia (e come dargli torto?) del figlio maggiore, una rabbia che ricorda quella di Giona o dei lavoratori della prima ora (Mt 20). Non vuole entrare nella casa. Vuole stare fuori. È il Padre che, di nuovo, deve uscire incontro a un figlio, anche se questo non se ne è mai andato (ma quanto è lontano anche lui!). Esce e lo «prega». Letteralmente lo «consola» e lo chiama a sé come sua consolazione. La rabbia ha lasciato il figlio maggiore fuori dalla festa e solo. Ma anche la gioia del Padre non può essere piena se non è condivisa dal figlio maggiore.

²⁹Ma egli rispose a suo padre: “Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai disobbedito a un tuo comando, e tu non mi hai mai dato un capretto per far festa con i miei amici. ³⁰Ma ora che è tornato questo tuo figlio, il quale ha divorato le tue sostanze con le prostitute, per lui hai ammazzato il vitello grasso”...

Nella risposta del figlio maggiore emerge una serie impressionante di storture:

Si sente «servo», cioè uno che ha obbedito sempre come uno schiavo, non come un figlio.

Pensava di meritare una considerazione particolare, visto che è stato senz'altro migliore dell'altro figlio, e invece il Padre non gli ha mai dato nemmeno un capretto. Perché non l'ha chiesto? Anzi, se si fosse sentito davvero di casa, avrebbe potuto semplicemente prenderlo. Come si vede *anche lui non esce da una relazione con il Padre impostata sul dare / avere, su un dare inteso come rinuncia e su un avere atteso come risarcimento.*

La sua è una vita senza festa, senza gioia. Vita di doveri e di cupo risentimento.

Il Padre è ingiusto. Fa festa con il meglio che c'è per uno che ha trasgredito e che lui, a buon conto, non riconosce più come fratello («tuo figlio»).

Un padre incompreso

Come minimo dobbiamo pensare a un Padre incompreso. Pensiamo alla sua tristezza quando deve constatare quanto sia stato frainteso anche da colui che egli pensava in comunione intima con sé. Le sue

attenzioni non andavano al figlio maggiore perché credeva di averlo al suo fianco. Anzi, credeva di averlo con sé tanto nella sua preoccupazione per il figlio perduto, quanto ora nella gioia per averlo ritrovato. La cosa impressionante è che *questo Padre i figli se li tiene così come sono, anche dentro queste incomprensioni umilianti.*

³¹Gli rispose il padre: “Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; ³²ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato”.

La casa del Padre è da sempre la sua casa. Il figlio maggiore non deve sentirsi né ospite né servo. È figlio ed è amatissimo. E in questa casa riceve da sempre vita in pienezza. Ma ora che uno perduto è stato ritrovato «bisognava» far festa, e occorreva farla subito. Oltretutto questo che era morto ed è tornato a vivere è suo fratello!

A questo punto il racconto è sospeso. Come sarà andata a finire? Cosa avrà fatto il figlio maggiore? La domanda è rivolta al lettore: tu cosa avresti fatto, cosa faresti? Tu che sei il figlio maggiore, entrerai in quella casa? Gioirai della conversione di un peccatore? Oppure ti renderà triste perché sembra che ti porti via qualche cosa? Riconoscerai anche al «prodigo» di essere figlio e dunque fratello? Luca aveva già ricordato un invito capitale: «Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro» (Lc 6,36). Lo faremo nostro? Saremo degni figli del Padre imitandone l'amore accogliente e misericordioso? Impareremo addirittura ad essere «prodighi» con i beni del nostro «Padrone» come fa quell'amministratore infedele che Gesù loda (cf Lc 16,1-15)?

Ma come potremo arrivare a tanto senza rivolgere ogni giorno lo sguardo grato a tutto quello che abbiamo avuto in dono? Potremo essere generosi se non riconosciamo in ogni momento che quello che abbiamo ricevuto ci è stato dato per amore e non per merito? E alla fine chiediamoci: la scelta di accogliere la chiamata e di seguire il Signore mi rende davvero felice? Oppure mi impegna continuamente nella contabilità di quello che mi costa, di ciò che ho perso, delle cose che non mi sono state date, e di tutte quelle che attendo come risarcimento e premio per non aver mai «trasgredito» tanto quanto i grandi peccatori che mi circondano?

5. AVERE CUORE PER I MISERI

³¹Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria, e tutti gli angeli con lui, siederà sul trono della sua gloria. ³²Davanti a lui verranno radunati tutti i popoli. Egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dalle capre, ³³e porrà le pecore alla sua destra e le capre alla sinistra. ³⁴Allora il re dirà a quelli che saranno alla sua destra: "Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo, ³⁵perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, ³⁶nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi". ³⁷Allora i giusti gli risponderanno: "Signore, quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, o assetato e ti abbiamo dato da bere? ³⁸Quando mai ti abbiamo visto straniero e ti abbiamo accolto, o nudo e ti abbiamo vestito? ³⁹Quando mai ti abbiamo visto malato o in carcere e siamo venuti a visitarti?". ⁴⁰E il re risponderà loro: "In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me". ⁴¹Poi dirà anche a quelli che saranno alla sinistra: "Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli, ⁴²perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e non mi avete dato da bere, ⁴³ero straniero e non mi avete accolto, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato". ⁴⁴Anch'essi allora risponderanno: "Signore, quando ti abbiamo visto affamato o assetato o straniero o nudo o malato o in carcere, e non ti abbiamo servito?". ⁴⁵Allora egli risponderà loro: "In verità io vi dico: tutto quello che non avete fatto a uno solo di questi più piccoli, non l'avete fatto a me". ⁴⁶E se ne andranno: questi al supplizio eterno, i giusti invece alla vita eterna". (Matteo 25)

Due sono i casi, ovviamente schematizzando, nei quali siamo tentati di distogliere colpevolmente lo sguardo girando la testa dall'altra parte. Il primo caso si dà quando ci troviamo davanti al bene altrui. L'invidia ce lo rende insopportabile (cf Gen 4, Caino e Abele). Il secondo caso, quello che più direttamente riguarda la misericordia, si presenta quando siamo spettatori del male altrui. La paura ci fa scappare dall'altra parte della strada (vedi il sacerdote e il levita della parabola del Buon Samaritano di Lc 10,29-37). Questo intenzionale distogliere lo sguardo attesta che il bene e il male dell'altro ci interpellano, ci provocano, ci suggeriscono ragioni di responsabilità e di «parentela» nella comune umanità, ma insieme ci appaiono

troppo impegnativi e spesso preferiamo sottrarci al loro imperativo. San Paolo esprime l'imperativo di cui parliamo con queste parole: «Rallegratevi con quelli che sono nella gioia, piangete con quelli che sono nel pianto» (Rm 12,15). Certo, è possibile anche l'indifferenza, ma in questo terzo caso – che comunque la Scrittura non prende in considerazione, ritenendo probabilmente l'indifferenza impossibile o comunque una variante dei due casi precedenti – saremmo di fronte ormai a quell'«anestesia» che rende ciechi e sordi agli altri. Forse per scuotere l'indifferente solo una terapia d'urto può ancora qualcosa.

La sequenza vedere la miseria / il male > sentire compassione (viscerale) > agire per togliere / dare sollievo l'abbiamo già messa in evidenza. Essa rappresenta lo schema della «prassi messianica» di Gesù. Il Messia doveva instaurare un tempo – più o meno definitivo – di pace e benessere (*shalòm*) per Israele. Secondo la fulminante formula di Atti 10,37-38 l'opera del Messia Gesù potrebbe essere descritta così: «Voi sapete ciò che è accaduto in tutta la Giudea, cominciando dalla Galilea, dopo il battesimo predicato da Giovanni; cioè come Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazaret, il quale *passò beneficando e risanando* tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui». Altrettanto importante per intuire una volta di più il cuore di Dio e ciò che lo muove all'azione – e che insieme dovrebbe muovere la nostra partecipazione a questa sua missione – è un brano di Matteo 9:

³⁵Gesù percorreva tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, annunciando il vangelo del Regno e guarendo ogni malattia e ogni infermità. ³⁶Vedendo le folle, ne *sentì compassione*, perché erano stanche e sfinite come pecore che non hanno pastore. ³⁷Allora disse ai suoi discepoli: «La messe è abbondante, ma sono pochi gli operai! ³⁸Pregate dunque il signore della messe, perché mandi operai nella sua messe!».

Dunque l'azione suscitata dalla misericordia divina tende a riscattare l'umanità oppressa, offesa, diminuita, restituendola a una vita degna di essere vissuta, come si dice. Si tratta però di un'opera immensa, che chiede molti collaboratori. Ma come si plasma un

cuore capace di guardare là dove non si vuol guardare? E come dovrebbe essere una vita per risultare degna dell'uomo e della sua dignità? Più radicalmente: che cosa è, in cosa consiste, la dignità dell'uomo? Se Gesù è il nuovo e definitivo «Adam», se in lui trova compimento l'umano, il minimo che si può dire contemplandolo è che la dignità dell'uomo consiste nell'essere figlio di Dio e fratello di tutti. Entrando nel brano che abbiamo letto all'inizio ci ripromettiamo di dare corpo a queste affermazioni troppo generali.

Benedizione e Regno

Il Maestro di Nazaret ha insegnato, reso presente e dato inizio al «Regno di Dio». Con la sua parola e con le sue opere in favore della vita ha restituito una speranza e una dignità soprattutto e prima di tutto a quelli che i più consideravano ormai senza possibilità alcuna di essere riscattati. Lo ha fatto ponendosi «fuori», andando incontro agli esclusi e ai «dannati», abitando i loro inferni, ma non escludendo comunque nessuno. Anzi, la sua collocazione «fuori», tipica della profezia, è scelta per testimoniare il fatto che il Regno di Dio vuole essere più inclusivo possibile: se il Regno dilata verso l'esterno i suoi confini, fino a non averne praticamente più e comunque raggiungendo gli ultimi, allora tutti sono potenzialmente dentro, a patto che chi crede di stare senz'altro dentro esca incontro ai suoi fratelli più sfortunati ed emarginati.

Un modo certo non marginale di porsi fuori da parte di Gesù, è stata l'intenzionale opposizione alla logica «patriarcale» israelitica. Questo aspetto caratterizzava il vivere in Palestina a tutti i livelli. Patriarcale era la struttura della famiglia, l'organizzazione del lavoro, l'istituzione politica e naturalmente quella religiosa, con grave pregiudizio evidentemente prima di tutto e soprattutto nei confronti delle donne. Ma pensiamo anche a come Gesù si sia posto fuori accordando un grande «privilegio» ai poveri, ai peccatori, ai malati, ai bambini... a tutti coloro, insomma, che la leadership ebraica non considerava degni di attenzione né da parte degli uomini, né da parte di Dio.

La buona notizia che Gesù grida sulle strade di Palestina a partire dalla Galilea è invece questa: il Padre-*Abbà* vede e si prende cura di tutti i suoi figli, di ciascuno dei quali conosce il nome e il bisogno. Ogni essere umano è figlio/a suo/a, e gli viene data la possibilità di ritrovarsi nell'abbraccio di Dio se solo acconsente a riconoscersi, sotto il suo sguardo paterno, misero, povero, bisognoso. D'altra parte il suo sguardo non proviene dall'alto di un trono, bensì dal basso di una condivisione. Ecco cosa scrive l'Apocalisse a proposito della condizione necessaria a fare esperienza della presenza benedicente del Maestro:

¹⁴All'angelo della Chiesa che è a Laodicea scrivi: "Così parla l'Amen, il Testimone degno di fede e veritiero, il Principio della creazione di Dio. ¹⁵Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! ¹⁶Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca. ¹⁷Tu dici: Sono ricco, mi sono arricchito, non ho bisogno di nulla. Ma non sai di essere un infelice, un miserabile, un povero, cieco e nudo. ¹⁸Ti consiglio di comperare da me oro purificato dal fuoco per diventare ricco, e abiti bianchi per vestirti e perché non appaia la tua vergognosa nudità, e collirio per ungergli occhi e recuperare la vista. ¹⁹Io, tutti quelli che amo, li rimprovero e li educo. Sii dunque zelante e convertiti. ²⁰Ecco: sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me. ²¹Il vincitore lo farò sedere con me, sul mio trono, come anche io ho vinto e siedo con il Padre mio sul suo trono. ²²Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese". (Ap 3)

Chi crede di non aver più bisogno, a Gesù fa venire la nausea. Costui perde la consapevolezza della sua miseria e della sua dipendenza, si chiude in casa e non ha nessun motivo per ascoltare una voce che da fuori chiede di aprire. Nella sua autosufficienza (non necessariamente materiale, magari addirittura «spirituale») non può avvedersi della vicinanza di un Dio la cui presenza viva è sperimentata solo da colui che ne avverte lo sguardo misericordioso. Il Dio che desidera incontrarci sta alla porta e busso, come uno che mendica la nostra ospitalità. Se gli apriamo, consapevoli del bisogno che abbiamo di incontrarlo, allora sarà lui a ospitare noi e a renderci «ricchi» non certo perché ci lasci in possesso cose, bensì perché ci rende ricchi della sua alleanza con noi. Questo arricchimento avverrà a condizione di conoscere la nostra povertà e di accogliere il Signore che ci riempie di doni sempre e solo mettendosi in relazione con noi.

Nel vangelo di Matteo il contesto del nostro brano (cf Mt 24-25) è caratterizzato dal genere letterario «escatologico», o «apocalittico», che sembra parlare di ciò che accadrà alla fine del tempo, ma in realtà insegna come interpretare la storia e come vivere nel suo frat-tempo, cioè tra il tempo della prima venuta del Maestro e il suo ritorno ultimo e definitivo. Vi si trovano avvertimenti ai credenti, perché spesso la situazione apparirà talmente critica da incutere paura e far diventare creduloni... D'altra parte la persecuzione indurrà molti dentro la comunità cristiana a darsi la colpa, a tradirsi e alla fine ad abdicare davanti all'apparente strapotere del male: «l'amore di molti si raffredderà» (Mt 24,12). La buona notizia è che nonostante tutto questo possa far pensare alla fine, non sarà la fine (come interruzione); intanto il vangelo sarà annunciato ovunque, e allora sì che sarà la fine (come compimento). Il nostro brano arriva più precisamente a chiudere l'intero discorso apocalittico e l'attività pubblica di Gesù. Si trova dunque in una posizione assai enfatica. Sottovalutarne l'importanza sarebbe dunque grave.

Guardando rapidamente i testi che precedono emerge facilmente il fatto che il frat-tempo nel quale viviamo chiede vigilanza. Vigilare vuol dire contrastare il sonno con la veglia, e l'ubriachezza con la sobrietà. L'insidia che il frat-tempo contiene, proprio perché chiede la pazienza di una lunga e faticosa attesa, è invece quella di abbandonarsi alla «rapina» di ciò che è a portata di mano qui e ora (cf Sap 1-5).

Come si fa a vigilare? L'indicazione è quella di dedicarsi con serena intraprendenza – contrastando la paura che spegne la speranza – a far fruttare i beni ricevuti spendendosi per i fratelli più piccoli. Contro la tentazione di allontanarsi / allontanare i miseri occorre far valere la nativa «solidarietà» che ci lega a qualsiasi altro essere umano. Il nome di questa dedizione è «servire», e la sua estensione raggiunge tutta l'umanità (tutti i popoli sono convocati davanti al re-giudice). Sul servire si decide la salvezza.

Sorprendente identificazione

Il testo ci regala subito una sorpresa: il Figlio, che subito dopo viene presentato come Re, si identifica con i miseri. Se vuoi «servire» questo Re, devi servire i «suoi» poveri. Ma questa identificazione pone un problema: un Re povero e indigente, che di sé ha anche detto «sto in mezzo a voi come colui che serve», che Re è?

Seconda sorpresa: ciascun essere umano, a maggior ragione se povero e misero, è destinato a condividere la regalità che traspare dal Figlio Gesù (cf Fil 2,1-11). Chi si è preso cura dei miseri è destinato a possedere («ricevete in eredità») il Regno, non semplicemente a esserne suddito. Ma è ancora regalità se è per tutti?

Qui viene portata a compimento una linea di pensiero che si era già affermata in Israele. La dimensione regale della antropologia biblica era esplicita fin da Genesi 1. All'uomo Dio comandava di moltiplicarsi, riempire la terra, soggiogarla e dominarla. Non da solo però, ma in due! Non diversamente pregava il salmo 8, che parlando dell'uomo in quanto tale (e dunque di chiunque) esclamava: «Davvero l'hai fatto poco meno di un dio, / di gloria e di onore lo hai coronato». Il motivo della compassione, della cura che nasce dalla misericordia, si fonda allora sulla dignità regale di ogni creatura che ultimamente deriva dalla figliolanza divina: tutti sono re perché tutti sono figli dell'Abbà e fratelli del Figlio-Re Gesù. Prendersi cura dell'umanità ferita, cercare di togliere o di alleviare la miseria della comune condizione umana, è opera che nasce dal riconoscimento della parentela che tutti ci lega ma insieme dell'unicità di ciascuno in quanto figlio dell'unico Padre e perciò fratello di Gesù e anche nostro.

Avere cuore per la miseria

Per accendersi la compassione per la persona nella miseria non ha immediatamente bisogno di altra motivazione che non sia quella costituita dalla vista della miseria stessa. Questa miseria (molte sono e diverse) è percepita come qualcosa di male che riguarda

anche me, che offende anche me. E che potrebbe presto o tardi segnare anche la mia esistenza. Perciò urge che io mi metta a servizio di quel fratello / sorella che patisce, giacché quella sofferenza mette alla prova la «fede» nel valore del vivere umano. Senza questa «fede» si spengono la speranza e l'amore, e la «tentazione» costituita dal male – dalla quale o dentro la quale chiediamo nel Padrenostro di preservarci – sarebbe difficilmente contrastabile. Questa fede, però, ha costitutivamente bisogno dell'attestazione dell'altro: quando sono nel bisogno ho la necessità che un fratello / una sorella si accostino a me testimoniando che il male non compromette la mia umanità e la fraternità che mi lega a ogni figlio di Adamo. Il caso serissimo, al limite della disperazione, attestato dalla preghiera di molti salmi di lamento del singolo, trova qui la sua radice. Il salmista si lamenta dei mali che lo angustiano. Ma ciò che rende insopportabile la sua sofferenza e che mette a rischio la fiducia nella vita e nel Dio che l'ha donata, è l'esperienza della solitudine. Lasciato solo a soffrire, addirittura giudicato punito da Dio e abbandonato, il sofferente rischia di *perdere la fede*. Per fortuna sua e nostra egli ancora prega e questo non fa manca a lui l'esperienza della consolazione divina, e a noi l'indicazione di parole che possiamo far nostre nell'angoscia del vivere.

Servire il misero non vuol dire però cercare il povero per servire in lui Gesù. Infatti costoro, convocati dal re, vengono a sapere solo adesso di aver servito Cristo. Essi in realtà, come è giusto che sia, hanno servito quella persona, con un nome e una storia. Per meno di questo, la cura come custodia e attestazione del valore unico e irripetibile di ciascuno non realizza il suo fine. Non mi prendo cura dei poveri per compiacere il mio Dio! Lo faccio perché sono poveri e mostrano a tutti la povertà della comune condizione umana. Mi prendo cura di qualcuno che è nel bisogno perché ha bisogno, comunque sia arrivato ad averne. È in carcere. Ci è finito perché ingiustamente accusato? Oppure perché colto con le mani nel sacco? Dal punto di vista della miseria, e dunque della miseri-cordia non fa differenza: è uno la cui condizione reclama la mia solidarietà. È uno-come-me. Potrebbe succedere a me... o a qualcuno dei miei. E se accadesse, non vorrei forse che un fratello, una sorella, si prendessero cura di me e dei miei? Ma come potrei aspettarmi tanto se

quando è stato un altro ad avere bisogno non mi sono chinato sulla sua sofferenza?

Queste sono le opere della misericordia:

- *Corporale*: dar da mangiare; ospitare; vestire; visitare (ammalati, prigionieri); seppellire; fare l'elemosina.
- *Spirituale*: istruire; consolare; consigliare; confortare; perdonare; sopportare.

Frutto di esperienza millenarie, esse indicano pratiche liberanti, e non solo per chi le riceve. Ne esce infatti liberato anche chi le opera proprio perché esse creano solidarietà e fraternità. In questo modo attestano, difendono e diffondono la «regalità» della condizione umana, che in Cristo è regalità fraterna poiché si fonda sul riconoscimento della universale paternità di Dio.

Annuncio della resa dei conti?

Questo racconto vuole istruirci intorno alla «fine del mondo» e al giudizio che infallibilmente la accompagnerà? Credo di no. In ogni caso, una cosa è giudicare (e condannare), un'altra è minacciare, anche se la forma può essere assai simile. Occorre distinguere e qui mi pare che Gesù, allineandosi allo stile profetico segua decisamente la seconda strada. In generale viene in mente *rib* profetico, la «lite» giudiziale tra Dio e il suo popolo, e l'intuizione decisiva circa l'immagine di Dio soggiacente al giudizio: quale mostruosità sarebbe quella di un Giudice che è insieme Accusatore? Il giudizio sarebbe sempre già fatto, e sempre vincerebbe l'accusa. Il *rib*, invece, è una strategia di composizione familiare del conflitto, che espressamente vuole evitare il tribunale e il riferimento a un giudice. Convocando testimoni e accusando l'avversario affinché arrivi ad ammettere la colpa, colui che provoca il *rib* è già disposto a perdonare; quanto meno mostra interesse a recuperare almeno in parte la relazione, ricomponendo amichevolmente la rottura a patto che chi gli ha inflitto il torto riconosca le sue responsabilità. Una strategia,

insomma, che mira al pentimento dell'«avversario» e ad evitargli il giudizio e la condanna.

È bene tenere presente che la profezia, almeno quella ebraica, è sempre per la salvezza, anche quando annuncia il disastro. Sottolineatura preziosa, ma non sempre tenuta adeguatamente in conto. In ogni caso Gesù e lo Spirito – se per un attimo ci è consentito attingere alla tradizione giovannea – sono *Paràkliti*, cioè «consolatori» / avvocati difensori, e così ci mostrano il volto del Padre difendendoci dallo spirito dell'accusa che invece è «satanico» (*satan* in ebraico è l'accusatore). Se sul trono di Dio non c'è più un Re ma un Servo, sul banco del tribunale non c'è più un Giudice, quanto meno non un giudice divino. Teologicamente parlando è vuoto. Può sempre essere di nuovo riempito da idoli, uomini, istituzioni, ma Dio si è ormai rivelato come Difensore e Riscattatore dell'uomo, scoprendo definitivamente il ruolo del diavolo che invece è quello dell'accusa che desidera semplicemente distruggere.

Comunque sia, il «giudizio» espresso dal Re biasima / loda chi non sapeva di fare qualcosa per Gesù e in questo modo per l'umanità propria e per quella altrui. È un «giudizio» che avviene tra uomini (il Re è il Figlio Gesù) e verte sull'umanità dell'uomo condivisa e difesa oppure no. Che senso ha anticiparlo, se non perché si punta all'istruzione / conversione? E d'altra parte, a tutti quelli che non lo sapranno prima (e sembrano i più) cosa accadrà? Non pare abbiano uno svantaggio rispetto ai figli di Israele / della chiesa che certo sono i meglio informati. La cosa importante, quella che salva, deve essere dunque alla portata di tutti, altrimenti si tratterebbe di una insopportabile ingiustizia. Più che una minaccia di giudizio questo testo è forse addirittura un invito a non pensarci proprio, così da essere liberati da ogni preoccupazione eccessiva per sé e potersi finalmente decidere per un servizio gratuito e supremamente interessato al prossimo e alla sua miseria. Il resto lo farà il Difensore a suo tempo...

6. LA DEBOLEZZA E L'ANNUNCIO APOSTOLICO DELLA MISERICORDIA

¹Se bisogna vantarsi - ma non conviene - verrò tuttavia alle visioni e alle rivelazioni del Signore. ²So che un uomo, in Cristo, quattordici anni fa - se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio - fu rapito fino al terzo cielo. ³E so che quest'uomo - se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio - ⁴fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare. ⁵Di lui io mi vanterò! Di me stesso invece non mi vanterò, fuorché delle mie debolezze. ⁶Certo, se volessi vantarmi, non sarei insensato: direi solo la verità. Ma evito di farlo, perché nessuno mi giudichi più di quello che vede o sente da me ⁷e per la straordinaria grandezza delle rivelazioni. Per questo, affinché io non monti in superbia, è stata data alla mia carne una spina, un inviato di Satana per percuotermi, perché io non monti in superbia. ⁸A causa di questo per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. ⁹Ed egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza". Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. ¹⁰Perciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte. (2 Corinti 12)

La misericordia libera, ri-crea legami, supera abissi di separazione. Naturalmente capace di una misericordia così è Dio. Noi facciamo quello che possiamo. Per poter fare qualcosa, però, dobbiamo essere capaci di accettare per noi il fatto di essere peccatori e di essere perdonati.

¹⁶In questo abbiamo conosciuto l'amore, nel fatto che egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli. ¹⁷Ma se uno ha ricchezze di questo mondo e, vedendo il suo fratello in necessità, gli chiude il proprio cuore, come rimane in lui l'amore di Dio? ¹⁸Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma con i fatti e nella verità. ¹⁹In questo conosceremo che siamo dalla verità e davanti a lui rassicureremo il nostro cuore, ²⁰qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa. (1 Gv 3)

Qualunque cosa ci rimproveri la nostra coscienza, Dio è più grande del nostro peccato e supera ogni paralisi che il senso della colpa in qualche modo sempre induce. Chi viene incontrato da un amore

così e riesce ad accettare di essere perdonato entra nel medesimo dinamismo. Il Dio che si è spinto fuori per amore, per amore spinge fuori. Il servizio al quale il Signore associa proprio noi, proprio adesso, è quello della riconciliazione, ovvero del ristabilimento della relazione con lui e tra di noi. L'annuncio da portare è dunque quello del superamento di ogni separazione dalla fonte della vita. Chiunque può ormai accedervi. Anche se arriva solo all'ultimo e proviene da una vita fallita.

Certo, l'annuncio della misericordia per essere credibile comporta di necessità che l'annunciatore ne abbia fatto esperienza personalmente. Perciò appartiene all'evangelizzazione anche il racconto del proprio male, dal quale il Signore ci ha liberato senza merito e dunque del tutto gratuitamente. Se si ha chiaro che la miseria connota la nostra condizione, allora può accadere che si riesca a partecipare alla miseria altrui. Questo vale addirittura per Gesù: per aver partecipato appieno della condizione umana egli può essere il sommo Sacerdote misericordioso che è diventato:

¹⁴Poiché dunque i figli hanno in comune il sangue e la carne, anche Cristo allo stesso modo ne è divenuto partecipe, per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo, ¹⁵e liberare così quelli che, per timore della morte, erano soggetti a schiavitù per tutta la vita. ¹⁶Egli infatti non si prende cura degli angeli, ma della stirpe di Abramo si prende cura. ¹⁷Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare un sommo sacerdote misericordioso e degno di fede nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo. ¹⁸Infatti, proprio per essere stato messo alla prova e avere sofferto personalmente, egli è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova. (Eb 2)

¹⁴Dunque, poiché abbiamo un sommo sacerdote grande, che è passato attraverso i cieli, Gesù il Figlio di Dio, manteniamo ferma la professione della fede. ¹⁵Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia prendere parte alle nostre debolezze: egli stesso è stato messo alla prova in ogni cosa come noi, escluso il peccato. ¹⁶Accostiamoci dunque con piena fiducia al trono della grazia per ricevere misericordia e trovare grazia, così da essere aiutati al momento opportuno. (Eb 4)

⁷Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito. ⁸Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza

da ciò che patì ⁹e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono, ¹⁰essendo stato proclamato da Dio sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek. (Eb 5)

Il Getsemani di Paolo

Verrebbe da pensare, e di fatto lo si pensa spesso, che per onorare una simile responsabilità per il Vangelo occorra da parte nostra poter offrire al mondo un esempio credibile. Ed è vero! Tuttavia bisogna intendersi su cosa sia questo esempio, cioè su come sia possibile per noi testimoniare e propiziare per altri l'incontro con il Signore e la «guarigione» delle relazioni che costituiscono la vita.

¹Che diremo dunque? Rimaniamo nel peccato perché abbondi la grazia? ²È assurdo! Noi, che già siamo morti al peccato, come potremo ancora vivere in esso? ³O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? ⁴Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. ⁵Se infatti siamo stati intimamente uniti a lui a somiglianza della sua morte, lo saremo anche a somiglianza della sua risurrezione. ⁶Lo sappiamo: l'uomo vecchio che è in noi è stato crocifisso con lui, affinché fosse reso inefficace questo corpo di peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato. ⁷Infatti chi è morto, è liberato dal peccato.

⁸Ma se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui, ⁹sapendo che Cristo, risorto dai morti, non muore più; la morte non ha più potere su di lui. ¹⁰Infatti egli morì, e morì per il peccato una volta per tutte; ora invece vive, e vive per Dio. ¹¹Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù.

¹²Il peccato dunque non regni più nel vostro corpo mortale, così da sottomettervi ai suoi desideri. ¹³Non offrite al peccato le vostre membra come strumenti di ingiustizia, ma offrite voi stessi a Dio come viventi, ritornati dai morti, e le vostre membra a Dio come strumenti di giustizia. ¹⁴Il peccato infatti non dominerà su di voi, perché non siete sotto la Legge, ma sotto la grazia. (Rm 6)

Dunque siamo morti al peccato. Questo fa di noi dei «santi»? E cosa è un santo? Un uomo perfetto, senza più miserie? Oppure un santo è uno che per grazia assume la «forma» crocifissa e risorta di Gesù?

Ascoltiamo Paolo, che nella seconda lettera ai Corinzi chiede di essere purificato da una «spina» in modo da essere perfetto e annunciare così al meglio il vangelo:

⁷Per questo, affinché io non monti in superbia, è stata data alla mia carne una spina, un inviato di Satana per percuotermi, perché io non monti in superbia. ⁸A causa di questo per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. ⁹Ed egli mi ha detto: «Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza». Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. ¹⁰Perciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte. (2 Cor 12)

Messo alla prova affinché non montasse in superbia, umiliato dallo schiaffo morale di questa «debolezza», della quale non sappiamo praticamente nulla ma che certo era qualcosa di serio e di vergognoso come una «croce», l'Apostolo chiese per tre volte – facendo eco alla preghiera di Gesù nel Getsemani («Padre, *allontana* da me questo calice...») – di esserne liberato. Questo brano documenta il Getsemani di Paolo. Si sentì rispondere così: «Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza». Ne concluse che il modo migliore di annunciare il vangelo era di farlo nella debolezza di una esistenza assai imperfetta, accettando che il tesoro del dono di Dio risplendesse dentro un vaso fatto di umilissimo e fragilissimo coccio (cf 2 Cor 4,7ss). Paolo comprese che l'annuncio del vangelo non può essere portato che da un peccatore perdonato, che continua a restare un peccatore bisognoso di perdono anche dopo aver ricevuto piena accoglienza da parte del Signore. Il suo annuncio, infatti, non consiste nell'esibizione della propria santità, ma nella testimonianza dell'amore misericordioso di Dio sperimentato nella carne dell'umana miseria.

Debolezza e annuncio

Tutta la struttura del Vangelo è congeniata sull'offerta di una seconda possibilità. Come già accadeva per l'evento fondatore della fede di Israele, l'esodo, anche la vicenda che fonda la nostra fede è stata a rischio di fallimento. La sequela dei discepoli, infatti, durante la

crisi del venerdì santo è venuta meno tragicamente. Se è stato possibile a quegli apostoli di riprendere a seguire il Maestro e di incominciare ad annunciare la buona notizia ciò fu dovuto soltanto alla misericordia di Dio che concesse una seconda opportunità. Chiamati a seguire Gesù in Galilea, fu regalato loro di incontrare il Risorto in quella stessa regione, come a dire che tutto doveva / poteva ricominciare lì dove era cominciato la prima volta. Tuttavia le conversioni dei discepoli non finirono quel giorno. Come sappiamo dagli Atti degli Apostoli ci vollero molte altre «secondo volte»... E la cosa è tanto più sorprendente in quanto a questi uomini e a queste donne non fu concesso semplicemente un perdono, ma proprio a loro, increduli e deboli, fu affidato niente di meno che di continuare la missione del Maestro. Anzi, solo a quel punto (penso a Pietro) hanno potuto davvero essere all'altezza – se così si può dire – dell'annuncio della misericordia, in quanto apparve con tutta evidenza che essi per primi ne erano incredibilmente l'oggetto.

Il caso di Paolo non fa eccezione. Chiamato sulla via di Damasco mentre ritiene di compiere la volontà di Dio perseguitando i cristiani, egli dovette riconoscersi peccatore come dice in più di un passaggio delle sue lettere. Non fu facile riconoscerlo. Era un «giusto», uno che aveva sempre adempiuto ogni comando della Legge divina. Il suo era il peccato peggiore di tutti, proprio perché tanto difficile da riconoscere: l'orgoglio spirituale. Era però un peccato tale da impedirgli di riconoscere il vero volto di Dio. Il giusto dovette riconoscersi idolatra. Secondo il racconto degli Atti degli Apostoli alla prima crisi, quella di Damasco, ne seguirono altre due. La seconda in seguito al fallimento di Atene. A Corinto, depresso e incerto, comprese che il centro della rivelazione di Gesù non era la gloria del Risorto, bensì la debolezza e la stoltezza della croce. La terza crisi sopravvenne quando gli fu impedito di continuare la sua missione. Costretto in catene, scrisse di sé come di uno ormai in tutto e per tutto assimilato alla passione del suo Maestro. Per lui fu sempre più chiaro che diventare cristiano voleva dire accogliere l'offerta dalla misericordia di Dio per farsi ovunque annunciatore della misericordia per tutti.

Peccatori perdonati, apostoli della misericordia

Ecco dunque come l'apostolo, duramente istruito dalle sue crisi e insieme dalla persistenza delle sue «imperfezioni», ha concepito il suo ministero:

¹Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. ²Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare [trasfigurare!] rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto. ³Per la grazia che mi è stata data, io dico a ciascuno di voi: non valutatevi più di quanto conviene, ma valutatevi in modo saggio e giusto, ciascuno secondo la misura di fede che Dio gli ha dato. ⁴Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, ⁵così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e, ciascuno per la sua parte, siamo membra gli uni degli altri. ⁶Abbiamo doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi: chi ha il dono della profezia la eserciti secondo ciò che detta la fede; ⁷chi ha un ministero attenda al ministero; chi insegna si dedichi all'insegnamento; ⁸chi esorta si dedichi all'esortazione. Chi dona, lo faccia con semplicità; chi presiede, presieda con diligenza; chi fa opere di misericordia, le compia con gioia. ⁹La carità non sia ipocrita: detestate il male, attaccatevi al bene; ¹⁰amatevi gli uni gli altri con affetto fraterno, garegiate nello stimarvi a vicenda. ¹¹Non siate pigri nel fare il bene, siate invece ferventi nello spirito; servite il Signore. ¹²Siate lieti nella speranza, costanti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera. ¹³Condividete le necessità dei santi; siate premurosi nell'ospitalità. ¹²Siate lieti nella speranza, costanti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera. ¹³Condividete le necessità dei santi; siate premurosi nell'ospitalità. ¹⁴Benedite coloro che vi perseguitano, benedite e non maledite. ¹⁵Rallegratevi con quelli che sono nella gioia; piangete con quelli che sono nel pianto. ¹⁶Abbiate i medesimi sentimenti gli uni verso gli altri; non nutrite desideri di grandezza; volgetevi piuttosto a ciò che è umile. Non stimatevi sapienti da voi stessi. (Rm 12)

Paolo esorta i cristiani di Roma «per la misericordia di Dio». Quella misericordia che egli ha del tutto inaspettatamente incontrato e accolto nella sua vita, ora dà forma alla sua sollecitudine per le genti e per le chiese. Si fa volentieri, con gratitudine e perciò con totale dedizione, strumento della misericordia di Dio attraverso l'«esortazione». Scrive Bruno Maggioni: «L'esortazione non fa leva principalmente sull'autorità di chi esorta, ma si muove in un clima di

affetto e di partecipazione. L'esortazione non è un comando, ma un incoraggiamento e una consolazione. Non ha lo scopo di istruire: piuttosto ha lo scopo di incoraggiare, richiamare, invitare (...). Ma c'è di più: nell'esortazione risuona per ciascuno di noi la voce misericordiosa di Dio. Paolo è convinto che la misericordia di Dio si fa presente nella sua esortazione. Egli considera l'esortazione come opera del Signore Gesù» (B. Maggioni, F. Manzi, curatori, *Lettere di Paolo*, Cittadella 2007, p 132).

Avendo illustrato il centro del vangelo come grazia, cioè come dono misericordioso di Dio per il peccatore, ora Paolo non può che offrire una esortazione - una *paràklēsis* - secondo lo stile dello Spirito *Paràklito*, che appunto è mandato per supplicare, incoraggiare, consolare.

Ammesso nell'intimità di Dio per-dono, con umile gratitudine Paolo ritrova Dio come Padre e gli altri, tutti gli altri, come fratelli. Ed è infatti la fraternità a costituire propriamente il tema di questo passo. Essa è un compito; ma prima di tutto e soprattutto è un dono, un miracolo di Dio. Richiede infatti offerta di sé (sacrificio) e disponibilità a lasciarsi «trasformare» (o anche «trasfigurare»); e tuttavia questa «metamorfosi» che finalmente ci rende capaci di vivere la fraternità resta appunto opera di Dio.

Se proviamo a chiedere ai cristiani «impegnati» di oggi perché esiste la chiesa, cosa ci risponderanno? La risposta sarà questa: «Per annunciare a tutti la misericordiosa paternità di Dio e la possibilità di una universale fraternità nel Figlio Gesù»; oppure qualcosa d'altro? Temo che anche oggi si risponderebbe soprattutto altro. Comunque la domanda va almeno posta.

Ministero della misericordia e fraternità

A proposito della fraternità non possiamo dimenticare il fatto, impressionante, che fin dall'inizio nella Bibbia le storie di fratelli sono storie di drammatica rivalità, fino all'omicidio. E che spesso questa rivalità nasce proprio nell'ambito del rapporto con Dio: da

Caino e Abele passando per Giacobbe e Esaù, Aronne e Mosè... fino ad arrivare a Marta e Maria e ai due figli del Padre buono. Per non parlare della rivalità dei discepoli, in lotta tra loro per un posto di prestigio accanto a Gesù nel suo Regno. Ma l'elenco è assai incompleto.

Ora, dice Paolo, «siamo un solo corpo in Cristo». Gesù ha mostrato come vive, come muore e come risorge un Figlio di Dio. Così ci ha rivelato il volto dell'*Abbà*, del nostro Papà, e con il dono del suo Spirito ha voluto e vuole per sempre ospitarci in questa relazione con suo Padre, trasformandoci tutti in figli e dunque in fratelli.

Non c'è nulla di facile, di magico, in questa trasfigurazione. Essa si colloca con estremo realismo nel bel mezzo della dura lotta per i primi posti, che a Gesù è costata la croce. Siamo esseri limitati e mortali, pieni di paure d'abbandono e in perenne ricerca di un riconoscimento. Ci agitiamo per un posto al sole, possibilmente il migliore. Perché? Perché temiamo che ce ne siano pochi, o addirittura che ce ne sia uno soltanto, nonostante quello che si legge in Matteo 5,45 dove si dice che il Padre «fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti». Imbrogliato dal fratello Giacobbe che ha carpito la benedizione del padre destinata a lui, Esaù chiede ad Isacco con amarissime grida: «Benedici anche me, padre mio!». E poi ancora supplica: «Hai una sola benedizione, padre mio?». Isacco tace, confermando il sospetto del figlio. Ed Esaù cerca Giacobbe per ucciderlo (cf Gn 27,30-45).

È questo sospetto che impedisce la fraternità. O meglio esso impedisce di viverla e onorarla, giacché fratelli si nasce e noi tutti siamo già nati dall'unico Padre. La fraternità ci precede, ma il sospetto che il Padre non abbia abbastanza benedizioni per tutti i suoi figli ci rende rivali, fino alla violenza e alla morte. E quando la fraternità sembra funzionare tra pochi giustifica comunque l'esclusione dei lontani, proprio per amore dei più prossimi. La questione è seria se, come pare leggendo dal vangelo di Marco, ha messo alla prova perfino Gesù. In un momento di crisi, quando si rende evidente che il suo annuncio non è né compreso né tanto meno accolto, il Maestro si ritira da solo in territorio pagano e non vuole essere trovato (cf

Mc 7,24-30). Un madre disperata per la figlia va a stanarlo, ma egli si rifiuta a male parole di scacciare il demonio che angustia la ragazza: «Lascia prima che si sazino i figli, perché non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini». C'è la precedenza di Israele da rispettare, sebbene non sia meritata vista l'accoglienza che sta riservando all'inviato del Padre; e dunque c'è da operare una esclusione, almeno per il momento. E questo perché a Gesù pare di sperimentare una ristrettezza: c'è poco pane e occorre fare economia. La madre non si rassegna al rifiuto del Maestro perché lo conosce. Chiamandolo «Signore»⁴ e alludendo in questo modo al mistero della sua identità profonda, accetta di stare nel posto che le viene assegnato tra i cani (tra i pagani), ma propone un ampliamento della parabola che conquista Gesù. Le parabole sono dispositivi per spingere a prendere posizione; questa volta tocca a Gesù di essere spinto a decidersi proprio da una parabola. In fondo, dice la donna, non chiedo molto: non pretendo «pane», mi bastano le briciole. Così ai figli non verrà a mancare nulla e io avrò quello che desidero per mia figlia grazie alla sovrabbondanza che regna nella casa di tuo Padre. Questa donna compie il miracolo di restituire a Gesù, in un momento di difficoltà, l'evidenza di quella sovrabbondanza che dall'inizio segna la sua missione, sovrabbondanza che mostra in atto la misericordiosa benedizione del Padre che «passa» attraverso di Lui e che è destinata a dilatare la fraternità ben oltre i confini di Israele. Del resto, appena un capitolo prima, Gesù aveva moltiplicato pani e pesci, ed ecco come l'evangelista annotava l'epilogo dell'evento: «Tutti mangiarono a sazietà, e dei pezzi di pane portarono via dodici ceste piene e quanto restava dei pesci. Quelli che avevano mangiato i pani erano cinquemila uomini» (Mc 6,42-43).

L'approdo della vicenda di Gesù, il suo frutto maturo, è la fraternità proprio in quanto egli vive fino in fondo la paterna sovrabbondanza di Dio. E questo apre per noi una inaspettata possibilità. Si legge in Giovanni: «Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me. Nella casa del Padre mio vi sono molte

⁴ È l'unica a chiamare direttamente così il Maestro in tutto il vangelo di Marco, confermando la «speciale» conoscenza che essa ha di lui.

dimore. Se no, vi avrei mai detto: Vado a prepararvi un posto? Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, verrò di nuovo e vi prenderò con me, perché dove sono io siate anche voi» (Gv 14,1-3). E a Maria, che riceve la rivelazione del Risorto presso il sepolcro, viene comandato di dire ai discepoli: «Va' dai miei fratelli e di' loro: Salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro». Finalmente, nella sovrabbondanza di posti presso il Padre, Gesù può chiamare i discepoli «fratelli».

C'è dunque un posto per tutti, come si legge nel titolo di un bel libro di Cesare Pagazzi (G. C. Pagazzi, *C'è posto per tutti. Legami fraterni, paura, fede*, Vita e Pensiero 2008). E questo posto c'è perché la generosità del Padre non conosce quei limiti che invece noi sospettiamo. Solo a condizione di credere in questa rivelazione di Gesù è possibile vivere la fraternità che Paolo ci «esorta» ad accogliere quale dono di Dio. Vivere la fraternità diventa così la misura della nostra fede e dunque della nostra partecipazione alla pasqua di Gesù, come si legge esplicitamente nella prima lettera di Giovanni: «Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli. Chi non ama rimane nella morte» (3,14).

Paolo non si limita tuttavia a pregarci di accogliere la fraternità. Ci suggerisce anche alcuni atteggiamenti concreti che permettono al dono di Dio di dispiegarsi in pienezza. Ne riprendiamo in modo rapido tre. Il primo è questo: non bisogna valutarsi più di quanto convenga. Questo consiglio, espresso in maniera negativa, viene ripreso anche alla fine: «non nutrite desideri di grandezza; volgetevi piuttosto a ciò che è umile. Non stimatevi sapienti da voi stessi». Altrove Paolo arriva addirittura a suggerire positivamente di considerare gli altri superiori a noi stessi (Fil 2,3). Evidentemente per l'Apostolo non è possibile «servire» (un altro nome dell'amore fraterno nel NT), o come dice la lettera agli Efesini essere «sottomessi gli uni agli altri» (Ef 5,21), senza umiltà. Non si tratta di far violenza a se stessi, né tanto meno di misconoscere i doni ricevuti o, peggio, di far finta di non averli. Piuttosto bisogna rinnovare in ogni momento la consapevolezza di aver ricevuto tutto in dono. Gesù, che dice di essere mite e umile, riconosceva in questo modo di aver ricevuto tutto dal Padre. E noi possiamo aggiungere di aver ricevuto

tutto senza alcun merito, per pura misericordia, se riconosciamo di essere, come siamo, peccatori perdonati. L'umiltà viene dunque dalla gratitudine che sboccia dal per-dono immeritato di Dio. E la gratitudine, che fa guardare fuori di noi, ci fa vedere i doni degli altri.

Il secondo atteggiamento è allora questo: Paolo ci invita a posare lo sguardo trasformato dalla gratitudine per la misericordia di Dio sulla comunità. E ci mostra, qui e ancor più in 1 Corinzi 12, quanto sia bella e utile la molteplicità che noi siamo. Ora il dono dell'altro, e ognuno ha il suo, può non essere più un ostacolo o un problema bensì una risorsa, se e perché «siamo membra gli uni degli altri». In questa comunità che fa corpo nell'accoglienza di Cristo sarà dunque possibile riconoscere a ciascuno il suo posto e fare lo spazio adeguato affinché tutti possano esercitare il loro servizio per il bene di tutti. In una comunità così ognuno potrà imparare che non può fare a meno degli altri se non al prezzo di una dolorosa amputazione; perché sono membra sue. In 1 Cor 12,21 l'Apostolo scrive: «Non può l'occhio dire alla mano: Non ho bisogno di te; oppure la testa ai piedi: Non ho bisogno di voi». Ecco: occorre che impariamo a vedere il bisogno che abbiamo degli altri, dei doni diversi di tutti gli altri, per poter essere noi stessi il nostro dono. E tutti gli altri hanno bisogno del dono di ciascuno di noi per essere quello che sono. Come si vede ritorna la necessità di riconoscersi bisognosi per comprendere e onorare i doni del Signore.

Il terzo atteggiamento è finalmente detto con il nome della «carità». Il dono più grande che la pasqua di Gesù ci offre è la possibilità di amare dell'amore con il quale Dio ci ama. A questo proposito il testo paolino accumula suggerimenti su suggerimenti, e sono di una tale densità che meriterebbero ciascuno una sosta meditativa. Mi limito a raccoglierne due che portano a un approdo la linea di riflessione che abbiamo intravisto e seguito nel testo. Il primo è l'invito a una rivalità fraterna che però è sovvertita dalla metamorfosi operata dal vangelo: «gareggiate nello stimarvi a vicenda». Il secondo dice la possibilità che l'invidia si trasformi finalmente in partecipazione, come si conviene tra fratelli che accettano con gratitudine di essere membra gli uni degli altri: «Rallegratevi con quelli che sono

nella gioia; piangete con quelli che sono nel pianto». Se si arriva fin qui, la trasfigurazione è avvenuta: la paura di Caino di restare senza un posto nella benedizione di Dio è battuta; egli è redento e Abele è salvo.

Il prezzo di tutto questo, però, è la disponibilità alla decostruzione, anche radicale, della «paternità», cioè di ogni forma di autoritarismo che sempre cela l'illusione di poter essere per qualcuno (e quindi anche per se stessi) un inizio assoluto. La forma del nostro essere è quella di figli. Il Figlio ce l'ha rivelata. Ascoltiamolo:

¹Allora Gesù si rivolse alla folla e ai suoi discepoli ²dicendo: «Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli scribi e i farisei. ³Praticate e osservate tutto ciò che vi dicono, ma non agite secondo le loro opere, perché essi dicono e non fanno. ⁴Legano infatti fardelli pesanti e difficili da portare e li pongono sulle spalle della gente, ma essi non vogliono muoverli neppure con un dito. ⁵Tutte le loro opere le fanno per essere ammirati dalla gente: allargano i loro filattèri e allungano le frange; ⁶si compiacciono dei posti d'onore nei banchetti, dei primi seggi nelle sinagoghe, ⁷dei saluti nelle piazze, come anche di essere chiamati “rabbi” dalla gente. ⁸Ma voi non fatevi chiamare “rabbi”, perché uno solo è il vostro Maestro e voi siete tutti fratelli. ⁹E non chiamate “padre” nessuno di voi sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello celeste. ¹⁰E non fatevi chiamare “guide”, perché uno solo è la vostra Guida, il Cristo. ¹¹Chi tra voi è più grande, sarà vostro servo; ¹²chi invece si esalterà, sarà umiliato e chi si umilierà sarà esaltato. (Mt 23)

Anche Gesù, come tutti coloro che incontrano Dio e che credono, ha compiuto un «esodo». È uscito dal Padre per venire ad abitare in mezzo a noi. In qualche modo anche lui ha dovuto abbandonare suo Padre. E dentro questo esodo ha dovuto emanciparsi dalle cattive immagini della paternità: da quelle che gli uomini religiosi (i capi!) continuamente gli proponevano e che lo tentavano, rischiando di distoglierlo dalla sua «via»; ma poi anche da quelle che nascevano in lui davanti all'abisso verso il quale era incamminato e che gli hanno fatto gridare appena prima di morire: «perché mi hai abbandonato?». Essendo di natura divina (cf Filippesi 2,6ss), cioè animato da un amore disposto a tutto per la nostra salvezza, il Figlio è disceso fin nella condizione di schiavo e nella morte di croce per abitare tutti i nostri inferni e per farci uscire da essi. Per l'audacia di questo amore, il Padre lo ha esaltato. Il suo cammino è stato davve-

ro un attraversamento delle immagini pervertite di Dio (M. Bellet), un allontanamento e un abbandono del volto del Padre sfigurato dal peccato originale (Genesi 3) che Gesù riceveva dalla sua eredità religiosa, per ritrovare finalmente il suo *Abbà*, il suo Papà. Pur avendo rischiato di smarrirsi è riuscito a restare Figlio fino in fondo, resistendo alla tentazione di farsi lui stesso Padre e Padrone con la forza e consegnando così all'umanità la redenzione: dell'uomo, figlio e fratello; e però anche di Dio, Padre e Servo.

Concludiamo con una citazione dall'enciclica *Dives in misericordia* (1980) di Giovanni Paolo II, capace di raccogliere molti dei fili dipanati in queste pagine:

In tutto questo programma messianico di Cristo, in tutta la rivelazione della misericordia mediante la croce, potrebbe forse essere maggiormente rispettata ed elevata la dignità dell'uomo, dato che egli, trovando misericordia, è anche, in un certo senso, colui che contemporaneamente «manifesta la misericordia»?

In definitiva, Cristo non prende forse tale posizione nei riguardi dell'uomo quando dice: «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi..., l'avete fatto a me»? Le parole del discorso della montagna: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia», non costituiscono in un certo senso una sintesi di tutta la Buona Novella, di tutto il «mirabile scambio» (admirabile commercium) ivi racchiuso, che è una legge semplice, forte ed insieme «dolce» dell'economia stessa della salvezza? Queste parole del discorso della montagna, facendo vedere nel punto di partenza le possibilità del «cuore umano» («essere misericordiosi»), non rivelano forse secondo la medesima prospettiva il profondo mistero di Dio: quella inscrutabile unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in cui l'amore, contenendo la giustizia, dà l'avvio alla misericordia, che a sua volta rivela la perfezione della giustizia?

Il mistero pasquale è Cristo al vertice della rivelazione dell'inscrutabile mistero di Dio. Proprio allora si adempiono sino in fondo le parole pronunciate nel cenacolo: «Chi ha visto me, ha visto il Padre». Infatti Cristo, che il Padre «non ha risparmiato» in favore dell'uomo e che nella sua passione e nel supplizio della croce non ha trovato misericordia umana, nella sua risurrezione ha rivelato la pienezza di quell'amore che il Padre nutre verso di lui e, in lui, verso tutti gli uomini. «Non è un Dio dei morti, ma dei viventi».

Nella sua risurrezione Cristo ha rivelato il Dio dell'amore misericordioso, proprio perché ha accettato la croce come via alla risurrezione. Ed è per questo che - quando ricordiamo la croce di Cristo, la sua passione e morte - la nostra fede e la nostra speranza s'incentrano sul Risorto: su quel Cristo che «la sera di quello stesso giorno, il primo dopo il sabato... si fermò in mezzo a loro» nel cenacolo «dove si trovavano i discepoli, ...alìto su di loro e disse: Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi, e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi». Ecco il Figlio di Dio, che nella sua risurrezione ha sperimentato in modo radicale su di sé la misericordia, cioè l'amore del Padre che è più potente della morte. Ed è anche lo stesso Cristo, Figlio di Dio, che al termine - e in certo senso già oltre il termine - della sua missione messianica, rivela se stesso come fonte inesauribile della misericordia, del medesimo amore che, nella prospettiva ulteriore della storia della salvezza nella Chiesa, deve perennemente confermarsi più potente del peccato. Il Cristo pasquale è l'incarnazione definitiva della misericordia, il suo segno vivente: storico-salvifico ed insieme escatologico. Nel medesimo spirito, la liturgia del tempo pasquale pone sulle nostre labbra le parole del Salmo: Canterò in eterno le misericordie del Signore. (n 9)

Indice

Presentazione	05
CREAZIONE E MISERICORDIA	07
TESTIMONI DI DIO, TESTIMONI DI MISERICORDIA	15
«IL SIGNORE, DIO MISERICORDIOSO E PIETOSO» (ES 34,6). La misericordia nel Primo Testamento	23
LA MISSIONE DELLA CHIESA E LA MISERICORDIA.....	39
TESTIMONIANZA E MISERICORDIA Un nesso inscindibile: testimonianza e missione	59
LE OPERE DELLA MISERICORDIA	67
LECTIO: « Siate misericordiosi, come il Padre vostro » (Lc 6,36) DAVANTI AL SORPRENDENTE AMORE DI DIO	77
Introduzione	79
Va bene la misericordia, ma la giustizia?	79
Sconvolgente evangelo	80
Missione e chiesa nel segno della misericordia	81
1. LA GRAZIA DI UN NUOVO INIZIO	83
2. CONQUISTATI DALLA MISERICORDIA.....	96
3. IL RISENTIMENTO RELIGIOSO	108
4. INCOMPRESIBILE MISERICORDIA: IL PADRE BUONO	126
5. AVERE CUORE PER I MISERI	136
6. LA DEBOLEZZA E L'ANNUNCIO APOSTOLICO DELLA MISERICORDIA	145



Sussidio per l'animazione missionaria della comunità cristiana inviato ai parroci e alle comunità religiose.

La Pontificia Unione Missionaria

all'interno delle PP.OO.MM. assicura l'animazione missionaria dei consacrati e delle consacrate, dei giovani che si preparano al sacerdozio.

Tra le sue attività:

- **Convegno Missionario Nazionale Seminaristi**
- **Animazione missionaria nei Seminari**
Attraverso l'équipe degli animatori PUM
(appartenenti ai diversi Istituti Missionari italiani)
- **Giornata sacerdotale**
San Francesco Saverio (3 dicembre)
- **Giornata missionaria per le Consacrate**
1 ottobre (in collaborazione con l'USMI)
- **Itinerari Missionari**
Esperienze Missionarie in vari paesi del sud del mondo
- **Ritiri ed esercizi spirituali per Clero, Seminaristi e Religiose/i**

p.u.m.

Pontificia Unione Missionaria

Via Aurelia, 796 - 00165 Roma

Tel. 06.66502674 - Fax 06.66410314

c.c.p. 63062525

intestato a:

MISSIO • Pontificia Unione Missionaria

Via Aurelia, 796 - 00165 Roma

consacrati@missioitalia.it

www.pum.operemissionarie.it

IL SENSO DI UN DISEGNO

Il tema della tavola condivisa è un tema centrale del vangelo della comunità di Luca. È una tavola aperta, imbandita per tutte le persone, soprattutto quelle escluse dai poteri dell'impero e delle sinagoghe dopo la distruzione del tempio. È una tavola che si apre a tutti gli impoveriti nella periferia della città dell'Asia Minore e del mondo.

Il capitolo quindicesimo è un po' il cuore di questo vangelo perché è il capitolo che parla del perdere e del ritrovare l'Essenziale, qualcosa, qualcuno cioè senza cui non riusciamo a vivere e respirare. Da una parte della tavola, come da una punta di arcobaleno che ci richiama all' alleanza di Dio con il suo Popolo, c'è l'immagine del pastore che aveva 100 pecore e ne perde una e che lascia le 99 nel deserto e va incontro alla pecora smarrita finché non la trova. Molta della nostra memoria iconografica è popolata dall'immagine di questo pastore che chiamiamo "Buono". Sappiamo con precisione il colore dei capelli e degli occhi, la fattezze della tunica e la testura del manto, sappiamo dei sandali e del bastone e abbiamo memorie iconografiche dei diversi modi come questo pastore porta la pecorella ritrovata. Abbiamo la stessa ricca memoria iconografica per ricordare l'altra metafora di Dio che attende quel figlio che si era perso. Ci ricordiamo dei capelli bianchi del Padre, del manto rosso, delle mani che abbracciano ed accolgono ... La nostra memoria iconografica si svuota però quando cerchiamo ricordi riguardo la terza parabola che è metafora di Dio che ci cerca. È la parabola più corta, centrale nel capitolo di Luca. Qualsiasi scienza linguistica ci direbbe che l'intenzionalità testuale di questa parabola sta proprio nell'essere scritta per essere ricordata. Non è questo che è avvenuto nella tradizione interpretativa della parabola della donna che aveva dieci monete, ne perde una, accende una lampada e pulisce accuratamente fin quando ritrova la moneta e chiama le vicine di casa ed amiche per fare festa (Lc 15,8-10).

Uno studio accurato ci fa capire della perdita essenziale di questa donna. Sette monete dovevano andare al pagamento dei tributi. Una moneta equivaleva a 10 giorni di cibo. Sono essenziali 10 giorni di cibo al mese per poter non morire di fame!

Il disegno di copertina di questo sussidio ci richiama la tavola imbandita per tutte le genti e, ad un estremo della tavola c'è una metafora di Dio che ci cerca: è il pastore con il suo bastone e la pecorella ritrovata. All'altra sponda della tavola come a sostenere l'arcobaleno di un'Alleanza ritrovata in Gesù, il Cristo ed il progetto del Regno, all'altra sponda della tavola c'è l'altra metafora di Dio, quella della donna che ritrova la moneta ed il suo "bastone" di autorità è la scopa, utensile quotidiano e considerato poco "sacro" perché porta gli odori, il sudore e lo sporco della quotidianità. In quest'odore di cucina, di ferialità, la Chiesa di grembiule e scopa in mano ritrova la moneta essenziale, il senso della Missione, ritrova fratelli e sorelle perduti e così la vita, in Gesù e nella Comunità si fa Vita e Vita in abbondanza!

