

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS
PONTIFICIUM INSTITUTUM
THEOLOGIAE VITAE CONSECRATAE
CLARETIANUM

JOO YOUNG PARK

**CHIAMATI PER COMPASSIONE
E INVIATI PER MISERICORDIA**

***CHIAMATI A VIVERE
LA COMPASSIONE DI GESÙ
PER ESSERE TRASFORMATI E INVIATI
SULLA VIA PRIVILEGIATA
DELLA MISERICORDIA DI CRISTO***

***Un tentativo di lettura
per la vita consacrata di oggi***

*Thesis ad Doctoratum in Theologia Vitae Consecratae
adsequendum*

Romae 2024

Pontificia Universitas Lateranensis
Pontificium Institutum Theologiae Vitae Consacratae
CLARETIANUM
Romae

Tesi a stampa: Cecilia Joo Young Park

Titolo: *Chiamati per compassione e inviati per misericordia. Chiamati a vivere la compassione di Gesù per essere trasformati e inviati sulla via privilegiata della misericordia di Cristo. Un tentativo di lettura per la Vita Consacrata di oggi.*

Vidimus et approbamus ad normas Statutorum Instituti Theologiae Vitae Consacratae

Moderator: Prof. M. Bevilacqua

Censor: Prof.ssa T. Longhitano

Censor: Prof. C. García

Examinator: Prof. R. Volo

IMPRIMI POTEST

S.E. Mons. Alfonso Vincenzo Amarante.
Rector Magnificus
Pont. Univ. Lateranensis

Romae, die 7.5.2024

INDICE

SIGLE E ABBREVIAZIONI	9
INTRODUZIONE GENERALE	11
<i>Motivazioni della scelta del tema</i>	<i>12</i>
<i>Obiettivi da raggiungere</i>	<i>14</i>
<i>Motivi di originalità</i>	<i>14</i>
<i>Metodologie utilizzate</i>	<i>15</i>
<i>Struttura del lavoro</i>	<i>16</i>
<i>Limiti della ricerca</i>	<i>20</i>
<i>Bibliografia utilizzata e consultata</i>	<i>21</i>
PARTE PRIMA	
DALLA QUESTIONE TERMINOLOGICA AL CONCETTO BIBLICO, FILOSOFICO E RELIGIOSO	23
INTRODUZIONE	25
PRIMO CAPITOLO: LA TERMINOLOGIA BIBLICA	27
1. Terminologia veterotestamentaria	27
1.1. <i>Rahāmîm</i> רַחֲמִים	28
1.2. <i>Hesed</i> חֶסֶד	36
2. Terminologia neotestamentaria	42
2.1. <i>Splanchinizomai</i> σπλαγχνίζομαι	43
2.2. <i>Éleos</i> ἔλεος	50
2.3. <i>Oiktirmós</i> οἰκτιρμός	57
SECONDO CAPITOLO: COMPASSIONE E MISERICORDIA DAL CONCETTO BIBLICO ALLA SUA ESPERIENZA	63
1. Il concetto di compassione e la sua esperienza biblica	64
1.1. <i>Compassione e la sua esperienza biblica nell'AT</i>	<i>64</i>
1.1.1. <i>Compassione e la sua esperienza biblica dalla Genesi all'Esodo</i>	<i>64</i>
1.1.2. <i>Compassione di Dio nella chiamata dei profeti</i>	<i>69</i>
1.2. <i>La compassione e la sua esperienza biblica nel NT</i>	<i>73</i>
2. Il concetto di misericordia e la sua esperienza biblica	77
2.1. <i>Il cuore dove la misericordia di Dio incontra</i>	

<i>la miseria umana</i>	78
2.2. <i>Dio veste il primo uomo di misericordia</i>	81
2.3. <i>La misericordia e la vocazione di Abramo</i>	87
2.4. <i>La misericordia e la vocazione di Mosè</i>	92
2.5. <i>Misericordia e il ruolo del profeta</i>	100
2.6. <i>Il rapporto tra la misericordia e il</i> <i>“ritorno dell’uomo a Dio”</i>	104
2.7. <i>Il concetto di misericordia nei quattro Vangeli</i>	107

**TERZO CAPITOLO: DAL CONCETTO FILOSOFICO E RELIGIOSO
ALLA CONVERGENZA E DIVERGENZA TRA
COMPASSIONE E MISERICORDIA 117**

1. <i>Compassione e misericordia come concetto filosofico</i>	
occidentale	118
1.1. <i>Anti-compassione</i>	120
1.2. <i>Pro-compassione</i>	125
1.3. <i>Misericordia e filosofia occidentale</i>	130
2. <i>Compassione e misericordia come concetto religioso</i>	139
2.1. <i>Buddhismo</i>	140
2.2. <i>Induismo</i>	143
2.3. <i>Islam</i>	146
3. <i>Convergenza e divergenza tra compassione e misericordia</i>	151
3.1. <i>Convergenza oppure punti d’incontro</i>	152
3.2. <i>Divergenze oppure punti di scontro</i>	153
3.3. <i>Dall’esclusione all’inclusione per un</i> <i>cammino congiunto</i>	156

PARTE SECONDA

**DALLA COMPASSIONE LUCANA ALLA
MISERICORDIA PAOLINA 159**

INTRODUZIONE 161

PRIMO CAPITOLO: LUCA E IL VANGELO DELLA COMPASSIONE 163

1. <i>La vedova di Nain (Lc 7,11-17)</i>	164
1.1. <i>La vedova e l’incontro inaspettato</i>	165
1.2. <i>Gesù spinto dalla compassione ridona la maternità</i>	167
1.3. <i>Gesù trasforma il corteo di morte in</i> <i>teofania di vita compassionevole</i>	177

2. La donna peccatrice, amata e perdonata	
per compassione (Lc 7,36-50)	179
2.1. Gesù e il confronto di due figure e due atteggiamenti	182
2.2. Gestì oltre l'apparenza	187
2.3. L'amore compassionevole che trasforma	190
3. La parabola del Samaritano compassionevole (Lc 10,25-37)	192
3.1. Un'opportunità mai realizzata	197
3.2. L'umanità del samaritano, dono che rende prossimo	199
3.3. Chi è il mio prossimo e chi si è fatto prossimo	201
4. La parabola del padre compassionevole (Lc 15,11-32)	206
4.1. La perdita del figlio minore	209
4.2. L'abbraccio paterno	215
4.3. La "sclerosi" del figlio maggiore	218
4.4. "Bisogna fare festa" è la logica della misericordia	219
5. Compassione e misericordia. Le coordinate	
della croce (Lc 23,39-43)	222
5.1. Compassione è portare la croce	225
5.2. Misericordia è perdonare dalla croce	227
5.3. La croce come "cattedra" della compassione e della misericordia	231
6. Una vita di "compassione". Secondo il modello	
della prima comunità (At 2,42-47)	237
6.1. La conversione è il primo passo per far comunità	238
6.2. Un modello desiderato come traguardo	240
6.3. Elementi caratteristici della comunità lucana	241
6.4. Gli effetti di tale comunità	245

SECONDO CAPITOLO: PAOLO E IL VANGELO

DELLA MISERICORDIA 251

1. Dalla compassione per Saulo alla misericordia per Paolo.	
Conversione e chiamata (At 9,1-9; 22,6-16; 26,12-18)	252
1.1. La "via" della compassione	257
1.2. Anania (7,7-27): Dio ha avuto misericordia	264
1.3. La "corsa" della misericordia	267
2. Dalla misericordia per Paolo al Paolo della misericordia	270
2.1. La vocazione di Paolo: un tentativo di lettura	270
2.2. Paolo e la sua esperienza vocazionale	272
3. La visione paolina della misericordia	275
3.1. Una visione esclusiva e inclusiva della misericordia	276

3.2. <i>Una visione paterna e fraterna della misericordia</i>	277
4. La “comunità misericordiosa” desiderata da Paolo	280
4.1. <i>Un corpo da offrire per misericordia</i> <i>(1Cor 12,27 e Rm 12,1)</i>	281
4.2. <i>Un abito da indossare in tutte le stagioni (Col 3,12-17)</i>	285
5. La missione di Paolo che “ <i>profuma</i> ” di misericordia	287
5.1. <i>Abbassarsi per innalzare gli altri (2Cor 11,7)</i>	288
5.2. <i>Farsi “tutto per tutti” è lo stile di Paolo (1Cor 9,22-23)</i> ...	290
6. Il Cristocentrismo di Paolo	293
6.1. <i>Il cristocentrismo come ragione di vita (Fil 1,21-24)</i>	294
6.2. <i>Il cristocentrismo è il motivo della</i> <i>missione di Paolo (2Cor 12,9-10)</i>	298

PARTE TERZA

DALLA COMPASSIONE E DALLA MISERICORDIA VISSUTE ALLE NUOVE PROPOSTE 305

INTRODUZIONE 307

PRIMO CAPITOLO: LA MANIFESTAZIONE DI COMPASSIONE E MISERICORDIA NEL CORSO DELLA STORIA 311

1. Francesco d’Assisi (1182-1226)	312
1.1. <i>Un cammino di conversione</i>	312
1.2. <i>La compassione e la misericordia in Francesco</i>	315
2. Teresa di Lisieux (1873-1897)	320
2.1. <i>La logica della “piccolezza” in Teresa</i>	320
2.2. <i>Teresa: una vocazione come melodia d’Amore</i>	323
3. Charles de Foucauld (1858-1916)	329
3.1. <i>Charles: dal cuore “travagliato” alla vita da “fratello”</i> ...	329
3.2. <i>Il cuore del fratello universale che sa donare</i>	335
4. Teresa di Calcutta (1910-1997)	337
4.1. <i>Una chiamata nella chiamata</i>	337
4.2. <i>Teresa di Calcutta e le sfumature</i> <i>della sua vocazione d’amore</i>	342

SECONDO CAPITOLO: COMPASSIONE E MISERICORDIA: DAL MAGISTERO AL MINISTERO DELLA CHIESA 351

1. Il Concilio Vaticano II (1962-1965)	354
--	-----

1.1. “Lumen Gentium” (21 novembre 1964)	358
1.2. “Perfectae Caritatis” (28 ottobre 1965)	360
1.3. “Ad Gentes” (7 dicembre 1965)	362
2. Il pontificato di Paolo VI (1963-1978)	365
2.1. Una nuova visione di missione	367
2.2. Un magistero che sa soffrire	370
2.3. Le due “vie” di Papa Paolo VI	373
3. Il pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005)	378
3.1. Un pontificato di apertura senza paura	381
3.2. Una Chiesa “dialogante” senza misura	385
3.3. Una Chiesa misericordiosa, ma anche una Chiesa che chiede misericordia	389
4. Il pontificato di Benedetto XVI (2005-2013)	395
4.1. Un pontificato che parte dall’amore	400
4.2. Una Chiesa che rilancia l’“àncora” della speranza cristiana	405
4.3. Una Chiesa fatta di carità per fare la verità	410
5. Francesco, un pontificato in corso (2013-)	416
5.1. Misericordia per l’uomo: dalla Misericordiae Vultus alla Misericordia et misera	425
5.2. Compassione per il creato: dalla Laudato si’ alla Laudate Deum	435
5.3. La missione è per tutti e il ruolo è di tutti: dalla Fratelli tutti alla Sinodalità	443

TERZO CAPITOLO: ALCUNE PISTE PER FAVORIRE

UNA VITA CONSACRATA FATTA DI COMPASSIONE E DI MISERICORDIA 455

1. La pista dei mezzi umani	457
1.1. Un ascolto che parte dalle orecchie e giunge nel profondo del cuore	458
1.2. Un vedere che inizia dalla realtà umana per vedere l’Invisibile	461
1.3. Capacità di sentire con il cuore, ossia un “cuore che batte”	464
1.4. Corpo in azione: dalle mani tese alle ginocchia piegate	467
2. La pista dei criteri	471
2.1. Comprendere che senza umiltà si perde	472

2.2. <i>Non essere indifferenti: la capacità di farsi prossimo</i>	476
2.3. <i>Vivere la quotidianità e l'alterità come opportunità</i>	479
2.4. <i>Una comunità paziente, che sa attendere per camminare insieme</i>	483
2.5. <i>Una comunità che perdona è in festa</i>	486
3. La pista della lettura profonda della propria storia	490
3.1. <i>Leggere la propria storia alla luce dell'incontro con se stessi</i>	492
3.2. <i>Leggere la propria storia alla luce dell'incontro con l'Altro</i>	495
3.3. <i>Leggere la propria storia alla luce dell'incontro con gli altri</i>	499
4. La pista delle tre sfide	506
4.1. <i>I consigli evangelici come un dono da vivere</i>	508
4.2. <i>Il carisma è un dono da condividere</i>	513
4.3. <i>Il mondo come sfida continua per l'uomo e come opportunità per il consacrato</i>	517
CONCLUSIONE GENERALE	521
BIBLIOGRAFIA	527

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Sacra Scrittura

Le abbreviazioni bibliche adoperate sono quelle ufficiale della Bibbia di Gerusalemme

Magisteri della Chiesa

AG	<i>Ad gentis</i> (1965)
CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i> (1992)
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> (1983)
CV	<i>Caritas in veritate</i> (2009)
DCE	<i>Deus caritas est</i> (2006)
DM	<i>Dives in misericordia</i> (1980)
ET	<i>Evangelica testificatio</i> (1971)
EG	<i>Evangelii Gaudium</i> (2013)
FR	<i>Fides et ratio</i> (1998)
FT	<i>Fratelli tutti</i> (2020)
LD	<i>Laudate Deum</i> (2023)
LG	<i>Lumen Gentium</i> (1964)
LS	<i>Laudato si'</i> (2015)
MeM	<i>Misericordia et misera</i> (2016)
MV	<i>Misericordiae Vultus</i> (2015)
PC	<i>Perfectae Caritatis</i> (1965)
PP	<i>Populorum Progressio</i> (1967)
RH	<i>Redemptor hominis</i> (1979)
SpS	<i>Spe Salvi</i> (2007)

Collezioni e Dizionari

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
CTFANT	<i>I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento</i>
DBV	<i>Dizionario Biblico della Vocazione</i>
DCBNT	<i>Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento</i>
DTAT	<i>Dizionario teologico dell'Antico Testamenti</i>
GLAT	<i>Grande Lessico dell'Antico Testamento</i>
GLNT	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i>
TTB	<i>Temi teologici della Bibbia</i>

Case Editrici

AdP	Apostolato della Preghiera
CVS	Centro Volontari della Sofferenza
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
Elledici	Libreria della Dottrina Cristiana
EMI	Editrice Missionaria Italiana
EMP	Edizioni Messaggero Padova
ESD	Edizioni Studio Domenicano
G.B.U.	Gruppi Biblici Universitari
LAS	Libreria Ateneo Salesiano
LEV	Libreria Editrice Vaticana
OCD	<i>Ordo Carmelitarum Discalceatorum</i>
PUG	Pontificia Università Gregoriana
UTET	Unione Tipografico-Editrice Torinese

Altre sigle e abbreviazioni

AA. Vv.	Autori Vari
AT	Antico Testamento
can.	Canone
cap. (capp.)	Capitolo (capitoli)
CEI	Conferenza Episcopale Italiana
cf.	Confronta
cur. (curr.)	Curatore (curatori)
EAD	Stessa autrice precedente
ecc.	Eccetera
ed. (edd.)	Editore (editori)
FF	Fonti Francescane
Ibid.	Medesimo luogo
ID.	Stesso autore precedente
n. (nn.)	Numero (numeri)
NT	Nuovo Testamento
p. (pp.)	Pagina (pagine)
PSV	Parola Spirito e Vita
ss.	Seguanti
v. (vv.)	Versetto (versetti)
vol.	Volume

INTRODUZIONE GENERALE

In un mondo che cambia in modo veloce e sorprendente e che spinge l'uomo in generale, e il consacrato in particolare, a rimodulare ritmo e passo, senza fermarsi quasi mai ad articolare una riflessione profonda e attenta su questi due elementi, ossia la compassione e la misericordia – si impone, urgente ed improrogabile, la necessità di ripensare le origini e le finalità di ogni vocazione, rivisitandole proprio alla luce della compassione e della misericordia. Onde evitare che l'ambito in cui viene vissuta la consacrazione diventi sempre più egocentrico, autoreferenziale e secolarizzato, occorre riproporre in modo nuovo la compassione e la misericordia quali espressioni di una più profonda qualità di vita umana e spirituale: è quanto si propone la presente ricerca intitolata “*Chiamati per compassione e inviati per misericordia*”. La compassione e la misericordia sono state raccomandate, celebrate e studiate in molti testi di spiritualità come virtù nobili, anzi fondamentali non solo da ricercare e da caldeggiare, ma anche e soprattutto da praticare.

In realtà, il termine stesso “*compassione*” crea in tutte le persone, specialmente in coloro che si sono posti alla *sequela Christi*, una sensazione permeata di grande fascino, perché esprime un atteggiamento comprensivo e gradevole di profonda sensibilità, manifestazione della bontà divina. Così come accade pure che, parlando di “*misericordia*”, quasi spontaneamente, si crea una interazione tra due cuori, che è una relazione di empatia e di sintonia tra chi vive nella miseria e chi invece nell'agiatezza, tra chi dispone di più e chi ha meno, tra i consacrati che possono essere tentati dal desiderio del possesso, o sopraffatti dall'egoismo nei riguardi degli altri e dell'Altro che viene incontro a ogni persona, totalmente libero, aperto ad altri, ricco di amore e di misericordia.

La compassione è il fondamento per eccellenza per costruire una nuova società che sia pacificata, più equa e che, profeticamente, anche se talvolta debolmente, è intravista, annunciata e testimoniata nel “*segno*” della vita consacrata ispirata al paradigma di Gesù Cristo. Entrando nella logica della compassione, così come viene proposta dai Vangeli, si può contribuire concretamente al bene comune, creando una situazione nuova, rivelando opportunità inaspettate nel gioco delle parti e delle sorti di un'umanità allo sbando. Questa compassione ha un nome, è puro Amore del Padre; ha un volto concreto, Gesù Cristo; possiede un dinamismo che si rigenera continuamente come Spirito di Misericordia. In effetti, quando l'Amore raggiunge il consacrato, quest'ultimo resta soggiogato, si

potrebbe dire travolto come in un vortice, tanto che non può né trattenere e neanche tenere solo per sé questa esperienza: questo va a toccare l'esistenza stessa della persona nella sua apertura agli altri, - il che dà senso alla sua vita e regge le sorti del mondo e della storia.

In conclusione, entrambe, sia la compassione che la misericordia, a prescindere dalle loro similitudini, mettono in moto, innescano un processo di guarigione esteriore ed interiore, che, ad imitazione dell'azione evangelizzatrice di Gesù, non può che essere terapeutico, in quanto fa recuperare alla persona la "salute" dello spirito, dando senso alla sua vocazione. È questo dinamismo che dovrebbe caratterizzare lo stile di vita e la preoccupazione di ogni consacrato, sia nel come si pone di fronte alla vita, sia nella sua testimonianza comunitaria. Quello della compassione è un principio dinamico di misericordia, motivo regolatore e causa agente di ogni azione e reazione, che orienta tanto la chiamata dei singoli quanto quella delle comunità. Il nucleo fondante della misericordia è il cuore pulsante della Chiesa e della missione che è chiamata a svolgere; essa incita il cristiano, e con lui tutta la comunità, ad adottare una logica a cui il mondo ha costantemente bisogno di attingere. È fondamentale tener presente che un consacrato non può non aver sperimentato la misericordia, poiché proprio questa è l'esperienza in cui è maturata la sua vocazione che gli ha fatto e gli fa sentire il cuore misericordioso del Padre.

Motivazioni della scelta del tema

Le motivazioni principali per la scelta del tema, sostanzialmente, sono maturate introno ad una attenta riflessione sulle tre dimensioni nelle quali si muove la vita del consacrato: *personale, comunitaria e apostolica*. La prima motivazione ruota intorno al desiderio personale di approfondire ulteriormente la riflessione sulla vocazione alla vita consacrata, proseguendo e sviluppando la ricerca sulla compassione che ha costituito il tema della licenza. La differenza con l'approccio precedente risiede nell'aver esaminato il tema in modo non solo più approfondito ma focalizzandosi sul concetto della compassione e della misericordia, che verranno esplorati come fondamenti non soltanto teorici, ma anche come pilastri utili, anzi indispensabili nella prassi, quali motivo, causa e fine di ogni vocazione, in grado di guidare il consacrato nel momento della chiamata che in ogni momento della missione.

La seconda motivazione che ha ispirato questa ricerca risiede nell'auspicio di dare contributo che oltrepassi i confini della

Congregazione di appartenenza (le Suore di San Paolo di Chartres), estendendosi a quanti, uomini e donne, seguono o desiderano seguire Gesù. La motivazione iniziale è insomma quella di aiutare chi si trova in difficoltà nell'affrontare la convivenza all'interno della comunità. I consacrati, consapevoli dei tanti doni ricevuti in virtù della loro vocazione e toccati dalla compassione di Gesù, anelano, sì, a seguirLo ma incontrano tanti ostacoli che impediscono loro di identificare dove e come realizzare il loro ideale, poiché percepiscono ben presto che ogni comunità ha anche i suoi limiti e i suoi condizionamenti. La verità, talora sorprendente, è che non sono le comunità o gli altri a imporre questi limiti, ma sono loro stessi, i consacrati, a restringere, per così dire, il proprio spirito; è soltanto attraverso un'autentica comprensione della compassione e della misericordia che si possono superare gli impedimenti interni e le resistenze auto-imposte, resistenze che, spesso inconsapevolmente, vengono proiettate sul mondo esterno.

È presente altresì il desiderio di esplorare un cammino inedito, adeguato ai tempi attuali, ma al contempo fedele al messaggio neotestamentario. Ricorrendo in particolare, al messaggio paolino, caratterizzato da immediatezza, efficacia e profondità, si potrà attingere sempre di più alla grazia della vocazione, compresa e vissuta attraverso la compassione; si diventerà ricercatori e messaggeri di misericordia, chiedendola, accogliendola e condividendola anche nel mondo globalizzato del terzo millennio, contrassegnato da molte lusinghe e seduzioni, grazie all'ampia disponibilità di risorse, ma anche da sfide crescenti e da degrado umano, sociale e ambientale.

La terza motivazione è quella di carattere apostolico: sollecitare le comunità a non accontentarsi di "*coltivare il proprio orticello*", il proprio territorio limitato, a non fermarsi a poche, timide iniziative, realizzate di tanto in tanto, ma ad essere sempre in prima linea nel promuovere, oggi più che mai, la compassione assieme alla misericordia come pilastri di ogni vocazione. Il desiderio di questa ricerca è, in realtà, che il mondo di oggi (e quello di domani) si umanizzi sempre più e si costruisca insieme la civiltà dell'amore, ponendo attenzione ed empatizzando con i bisogni, i problemi e le necessità altrui, superando la tentazione perenne a chiudersi nel proprio egoismo e negli interessi personali, recalcitrando di fronte a una quotidianità sempre più frenetica e aggressiva. In linea con quanto detto, viene naturale far appello alla coscienza del consacrato, richiamandolo, nel rispetto s'intende della dignità di ciascuno, al senso del dovere che lo spinge ad assumersi le proprie responsabilità.

Obiettivi da raggiungere

Il presente lavoro persegue almeno tre obiettivi principali. In primo luogo, indaga il senso biblico della compassione e della misericordia per comprenderlo nel contesto della corrente teologico-spirituale, al fine di entrare nella “logica” dell’amore divino che continua ancor oggi a chiamare uomini e donne. In secondo luogo, mira a leggere la propria vocazione (e di conseguenza quella degli altri), attraverso queste due qualità, rendendole “operative” nella loro dimensione non solo speculativa, ma anche ecclesiale-operativa, come suggerisce il titolo stesso “*Chiamati per compassione e inviati per misericordia*”. In tal modo, a ogni consacrato viene fornita un’ulteriore opportunità di comprendere e di dar senso alla propria chiamata, come espressione della compassione divina, e alla propria missione, come manifestazione della Sua misericordia. In terzo luogo, s’intende riflettere sull’oggi della vita consacrata, su come sia possibile vivere la compassione e la misericordia in un mondo mutevole e complesso e su come rendere le proprie comunità luogo credibile fino in fondo. In ultimo, si propongono alcune piste percorribili al fine di far emergere queste due qualità umano-divine, esplorando se e come il consacrato di oggi possa riflettere sulla propria vocazione e come possa renderla “segno” dell’opera compassionevole e misericordiosa di Dio. Da ciò, si evincerà una concreta e ampia visione esistenziale-pratica sul tema, “*Chiamati per compassione e inviati per misericordia*”. Per raggiungere tali obiettivi, ogni consacrato dovrebbe configurarsi alla compassione di Gesù come “fonte ispiratrice” della propria e dell’altrui chiamata, trasformandosi, grazie alla misericordia di Cristo, in “forza generatrice” di ogni missione.

Motivi di originalità

L’originalità che caratterizza questa ricerca è già presente nel titolo e nel sottotitolo che mirano ad attirare l’attenzione sull’inscindibile binomio “*compassione-misericordia*”. Si cerca poi di riflettere sulla vocazione alla vita consacrata intesa, letta e compresa come “*chiamata-missione*” alla luce di queste qualità che riflettono l’essenza e l’operato di Dio. L’originalità di questa ricerca si sviluppa in modo graduale e puntuale: nonostante vi siano già, com’è ovvio, numerose pubblicazioni su una o su entrambe queste qualità, tuttavia, non vi è ancora stato alcun tentativo di illuminare la vocazione come “*chiamata-missione*” alla duplice luce della compassione e della misericordia.

Questo approccio, basato principalmente su una riflessione “*biblico-teologica*”, viene accostato ad uno “*spirituale-ecclesiale*” che tiene conto delle realtà e delle sfide che influenzano il percorso delle comunità sociali, politiche e religiose. Si propone, quindi, una lettura che promuova un ritorno al momento iniziale della chiamata, considerata come “*compassione*”, e che si muove in due direzioni: centripeta – il centro è rappresentato ovviamente dal Risorto, meta di ogni consacrato – e centrifuga, verso le periferie, vale a dire verso le terre, sempre più numerose, abitate dall’uomo. E la missione viene concepita come “*misericordia*”, sia ricevuta che donata; di essa si mette in risalto la dimensione “*carismatico-fraterna*”, che si realizza nel portare l’Altro agli altri, che coinvolge ogni forma di vita consacrata e che la rende attraente e credibile.

Metodologie utilizzate

Per sviluppare la presente ricerca si è fatto ricorso ad almeno quattro metodi principali. Il primo è quello “*ermeneutico-spirituale*”: partendo dalla lettura di alcuni brani biblici, esaminati alla luce di commenti esegetici associati a riflessioni personali, si tenterà di cogliere il significato più profondo della problematica relativa al messaggio evangelico in esame. Il secondo metodo, quello “*critico-descrittivo*” o “*biografico-descrittivo*”, prende in esame le testimonianze di vita di alcuni personaggi, scelti come modello da quanti si sono fatti guidare dalla compassione e dalla misericordia, e di quattro Pontefici. Il terzo è quello “*analitico-esperienziale*”: consiste nella proposta, dal carattere personale-comunitario, di vivere la compassione e la misericordia come stimolo e obiettivo dell’intero percorso di vita, guardando *in primis* all’uomo in quanto tale e passando poi all’uomo in quanto chiamato ed inviato, per provocare effetti originali e testare, al contempo, la praticabilità di questa strada. Il quarto metodo è quello “*deduttivo-propositivo*”, utilizzato in particolare nell’ultimo capitolo, per avanzare alcune proposte a diversi livelli.

Occorre rilevare che in tutta la tesi, per mantenere una certa “*uniformità*” stilistica, ci si è sempre espressi alla terza persona singolare, salvo le citazioni testuali e la conclusione generale. Si è inoltre voluto offrire una riflessione “*colorata*”, sostenuta da numerose immagini, alcune prese in prestito, altre frutto di riflessione personale, per enfatizzare i concetti di compassione e misericordia e renderli così più “*familiari*”.

Struttura del lavoro

Il lavoro si articola in tre parti e otto capitoli: nella prima e nella terza parte la riflessione si svolge su tre capitoli, mentre la seconda parte comprende solo due capitoli.

La *parte prima* ha carattere introduttivo, si incentra sul tema della compassione e della misericordia, come esplicitato dal titolo “*Dalla questione terminologica al concetto biblico, filosofico e religioso*” e la sviluppa attraverso un’esposizione dal carattere sia “*biblico-spirituale*” che “*esperienziale-deduttivo*”.

Il *primo capitolo* è, a sua volta, intitolato: “*La terminologia biblica*”, e si propone di analizzare in modo dettagliato i due termini. Risalendo alle radici di questi due concetti, si esploreranno le fonti bibliche al fine di evitare equivoci o interpretazioni errate. Il capitolo è diviso, dunque, in due parti dedicate rispettivamente alla lingua ebraica e alla greca: mentre la prima usa la terminologia veterotestamentaria, ossia *Rahāmim* רַחֲמִים e *Hesed* חֶסֶד, la seconda, invece, si apre alla terminologia neotestamentaria, esaminando tre termini greci: *splanchinizomai* (σπλαγχνίζομαι), *Éleos* (ἔλεος) e *Oiktirmós* (οἰκτιρμός). Ogni termine verrà scandagliato attentamente per comprenderne appieno il significato e la portata nel suo contesto religioso e culturale, il che fornirà una base solida per poi comprenderne i principi ispiratori.

Il *secondo capitolo* si propone di collegare i due termini con i concetti a loro attribuiti nell’esperienza biblica. Anche il secondo capitolo, come già il primo, si suddivide in due parti: la prima è dedicata al concetto della compassione nell’esperienza biblica, sia dell’AT che del NT. Partendo proprio dall’origine dell’uomo e dalla sua prima esperienza di compassione vissuta nel libro della Genesi, si indagano poi le narrazioni dell’Esodo e le esperienze dei Profeti, fino ad arrivare al NT, ove però ci si limita a introdurre il tema, che diventerà poi oggetto della seconda parte della tesi, dedicata interamente ai testi lucani e paolini. La seconda parte approfondisce infatti la misericordia seguendo un percorso simile, partendo, cioè, dalla creazione del primo uomo, passando poi per Abramo, Mosè e i Profeti, fino a culminare nei quattro Vangeli, di cui si analizzano i passi più significativi in questo contesto.

Mentre il I e il II capitolo analizzano la compassione e la misericordia dal punto di vista terminologico, concettuale ed esperienziale, specificatamente dal punto di vista biblico, il *terzo capitolo* amplia il

campo di indagine e si compone di tre parti: la prima sarà dedicata alla riflessione di tipo filosofico e lascia spazio ad opinioni favorevoli e a quelle contrarie, anche se, va detto, la misericordia è stata trascurata, persino ignorata dall'indagine filosofica. La seconda parte esamina la compassione e la misericordia nel pensiero di tre grandi religioni (Buddismo, Induismo e Islam) per poterle poi confrontare e così individuare eventuali punti di contatto e di dialogo. Infine, la terza parte, che è quasi un riassunto, fissa alcuni punti, tra i tanti emersi dall'analisi, evidenziando le convergenze e le divergenze tra compassione e misericordia.

La *parte seconda*, intitolata “*Dalla compassione lucana alla misericordia paolina*”, si sviluppa intorno a due filoni di pensiero neotestamentario: il lucano e il paolino. Pur se distinti, questi due filoni dialogano tra loro, in quanto promuovono il medesimo messaggio di Gesù e il suo carattere “*soteriologico*”. Questa parte sarà composta da due capitoli che approfondiscono i due pilastri della ricerca: come la compassione viene esaminata e raccontata da Luca e come la misericordia viene esperita e comunicata da Paolo, in relazione con la vocazione (chiamata-missione).

Il *primo capitolo*, intitolato “*Luca e il Vangelo della compassione*”, approfondirà il tema della compassione secondo i testi lucani, mentre evolve gradualmente in vista della “*chiamata*”. Si analizzano sei episodi raccontati da Luca che mettono in luce diverse sfumature di compassione, a cominciare dalla “*vedova di Nain*” (Lc 7,11-17), seguito dal brano della “*donna peccatrice*” (Lc 7,36-50) in cui Gesù mostra una straordinaria compassione nei confronti di queste due donne. Si esamineranno poi due parabole che declinano la compassione al maschile: la parabola del “*Samaritano compassionevole*” (Lc 10,25-37) e la parabola del “*padre compassionevole*” (Lc 15,11-32), considerate entrambe le più famose parabole di compassione del Vangelo. Da ultimo, si indagheranno due misteri che costituiscono i vertici della spiritualità e della fede cristiana: la scena della “*Croce*”, con il racconto del “*ladrone pentito*”, che rivela “*le coordinate della croce*” (Lc 23,39-43), ossia la compassione e la misericordia, e infine la descrizione della “*Comunità*” che Luca presenta come un luogo in cui si concretizza la compassione (At 2,42-47), sottolineando come sia possibile viverla reciprocamente tra i suoi membri.

Il *secondo capitolo*, che si sviluppa simmetricamente al primo e ha per titolo “*Paolo e il Vangelo della misericordia*”, mette al centro, invece,

l'esperienza paolina della misericordia in sei passi analogamente corrispondenti al primo capitolo sulla compassione lucana; in Paolo, però, si ha uno sviluppo diverso, come si constaterà in seguito. *“Dalla compassione per Saulo alla misericordia per Paolo. Conversione e chiamata”* (At 9,1-9; 22,6-16; 26,12-18) è l'anello di congiunzione tra la compassione come causa della conversione dell'apostolo, e la compassione come effetto che ne deriva; la connessione tra *“compassione e misericordia”* che ne discende si riverbera, all'esterno, nel cambiamento del suo nome da *Saulo* a *Paolo*. Segue la riflessione sul passaggio *“Dalla misericordia per Paolo al Paolo della misericordia”* in cui si mette a fuoco il salto di qualità avvenuto in Paolo, con la sua conversione a Cristo: si tratta di una vera e propria rinascita che lo porta ad una totale conformazione a quei medesimi sentimenti di Cristo che lo hanno soggiogato e travolto e che segnerà l'inizio di una vita decisamente nuova. Il terzo passaggio, che segue riguardante *“La visione paolina della misericordia”*, cercherà di dare una visione della misericordia così come Paolo stesso l'ha conosciuta, incontrata, provata e sperimentata: una misericordia per tutti, nella libertà, nella piena dignità e nella parità dei diritti, a prescindere da ogni condizione sociale, in quanto tutti, uomini e donne, sono stati riconquistati da Cristo *“fratello”* e sono ormai figli dell'unico Padre celeste, partecipi quindi dello stesso destino di misericordia, di riconciliazione e di perdono. Nel quarto passaggio si vedrà come Paolo stesso abbia coniato l'espressione che ricorda a tutti che Dio è ricco di misericordia (Ef 2,4), mentre, con la riflessione successiva del quinto passaggio, si vuole imprimere alla comunità il carattere desiderato dall'Apostolo: *“La comunità misericordiosa”*, in quanto, per Paolo, essa è un corpo da offrire (1Cor 12,27 e Rm 12,1), un abito, un vestito da indossare (Col 3,12-17), un cammino di crescita da organizzare e, infine, un'esperienza da condividere e da far circolare. Questo quinto passaggio è incentrato sulla missione che *“profuma di misericordia”*; è importante sottolineare come ogni missione abbia quest'impronta di delicatezza misericordiosa, che assume sfumature diverse a seconda della vocazione di ciascuno e che si realizza quando il soggetto coinvolto prende sul serio il Signore e non può fare a meno di rifarsi a Lui, Maestro della vita e Signore della storia. Per far sì che una missione possa veramente emanare il profumo della misericordia, è necessario adottare due atteggiamenti: quello di Cristo, che consiste nell'*“abbassarsi per innalzare gli altri”* (2Cor 11,7), e quello di Paolo, vale a dire farsi *“tutto per tutti”* (1Cor 9,22-23). Infine, nel sesto passaggio appare chiaro quanto sia il cristocentrismo

sia profondamente radicato nelle lettere di Paolo, “*imbevuto*” com’è del mistero pasquale di Gesù Cristo. Questo cristocentrismo brilla ancora di più là dove non si presenta come il punto di arrivo di un’elaborazione concettuale, bensì piuttosto come una maturazione che lo porta a riconoscere in Cristo la sua sola “*ragione di vita*” (*Fil* 1,21-24) e il “*motivo della missione*” (*2Cor* 12,9-10). Per Paolo, insomma, tutto ha inizio (chiamata) in Cristo e tutto trova in Cristo il suo compimento (missione). In qualche modo, questa *parte seconda* corrisponde al sottotitolo: “*Chiamati a vivere la compassione di Gesù per essere trasformati e inviati sulla via privilegiata della misericordia di Cristo*”.

La *parte terza*, è suddivisa anch’essa in tre capitoli (come la prima) e ha come titolo “*Dalla compassione e dalla misericordia vissute alle nuove proposte*”; qui si evidenzieranno i risvolti pratici di ciò che è stato approfondito biblicamente in precedenza, cioè come sia possibile vivere tutto ciò in epoche storiche e in contesti socio-culturali diversissimi. Si delinearanno poi alcuni aspetti “*istituzionali*” della Chiesa mediante l’insegnamento di alcuni Pontefici per giungere infine a delle proposte, presentate sotto forma di “*piste*”, concepite come strumenti per migliorare le qualità della compassione e della misericordia e per viverle bene nella vita consacrata. Il punto comune dei tre capitoli che compongono la parte terza è che tutti e tre i capitoli si svilupperanno partendo dalle domande poste all’inizio e, dal punto di vista strutturale saranno composti rispettivamente da quattro “*figure*” e da quattro “*papi*” uno per ciascuna “*pista*”.

Il *primo capitolo* prenderà ad esempio quattro santi eminenti che hanno intrapreso un cammino impegnativo, seguendo il Signore e percorrendo la via dell’amore compassionevole e misericordioso. Questa analisi nasce dalla seguente domanda: “*esistono, nel corso della storia ecclesiastica, esempi di persone che hanno incarnato e diffuso le virtù della compassione e della misericordia, facendo di queste l’essenza stessa della loro esistenza consacrata?*”. Francesco d’Assisi, Teresa di Lisieux, Charles de Foucauld e Teresa di Calcutta sono testimonianze luminose di una tale vocazione. Benché diversi per tempo e per contesto socio-culturale, essi hanno in comune il fatto di essere stati chiamati tutti attraverso la compassione e inviati sui sentieri della vita armati della sola misericordia. Le loro vite seguono un cammino di profonda conversione, sia interiore che esteriore, in cui la compassione e la misericordia hanno lasciato un’impronta indelebile.

Il *secondo capitolo* mira a rispondere a due domande: “*Quali sono le difficoltà e le sfide che si presentano a una persona che non riesca a vivere la compassione e la misericordia, né le testimoni nella sua vocazione? Qual è l’opinione della Chiesa al riguardo e come ha affrontato la questione?*” Per affrontare queste due questioni si analizzeranno tre documenti conciliari di grande rilievo: *Lumen Gentium*, *Perfectae Caritatis* e *Ad Gentes*, che si sono paragonati a un “*prisma*”. E successivamente si esamineranno altresì quattro Pontefici: Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco e il contributo da loro dato nell’attuare operativamente il passaggio da “*Compassione e misericordia: dal Magistero al Ministero della Chiesa*”. Malgrado le profonde differenze esistenti tra loro, essi condividono una visione comune sull’importanza dell’amore di Cristo per l’umanità. Questa enfasi sull’amore divino costituisce il cuore della loro interpretazione sia della compassione che della misericordia, e offrono così a tutti, laici e consacrati, la possibilità di comprendere profondamente tale amore, al di là dei limiti temporali.

Il *terzo capitolo* si propone di offrire alcune “*piste*” in risposta alla domanda seguente: “*È possibile riconoscere ancora nel mondo d’oggi la compassione come motivo di chiamata e la misericordia come ragione di missione nella vita consacrata? Quali sono le possibili proposte di risposta?*”. A tal fine verranno presentate quattro piste diverse. La prima riguarda i “*mezzi umani*”: l’ascolto, il vedere e il sentire con il cuore e infine si mostreranno mani e ginocchia in azione. La seconda pista si concentra sui “*criteri*” che possono efficacemente migliorare la qualità della vita comunitaria sempre e solo se, al suo centro, vi regnino la compassione e la misericordia: essi sono un ottimo mezzo da utilizzare nel percorso che mira a rendere il cammino personale e quello comunitario più conformi a quello di Cristo per poi offrirne i frutti nella missione. Con la terza pista si proporrà una “*lettura profonda della propria storia*” che va condotta a tre livelli con se stessi, con l’Altro e con gli altri. Infine, la quarta pista si focalizzerà sulle “*tre sfide*”, che comprendono i consigli evangelici, il carisma e l’interazione con il mondo. L’obiettivo di queste piste è quello di supportare il consacrato a vari livelli, in un percorso sia personale che comunitario.

Limiti della ricerca

Questa tesi si svolge, né potrebbe essere diversamente, all’interno di alcuni limiti che, comunque, sono stati fissati e dichiarati apertamente. In primo luogo, la ricerca si propone di associare le due qualità della

compassione e della misericordia al contesto vocazionale, ed è pertanto circoscritta ad una tappa specifica del cammino vocazionale, ossia a quella del discernimento. Il titolo stesso – “*Chiamati per compassione e inviati per misericordia*” – può dare l’impressione che il campo della ricerca sia ristretto in quanto, associando la compassione alla chiamata e la misericordia alla missione, l’orizzonte non si amplia ad esplorare entrambe le connessioni in modo bidirezionale.

Il sottotitolo – “*un tentativo di lettura per la vita consacrata di oggi*” – dichiara, poi, un altro elemento rilevante, che cioè la tematica sarà trattata alla luce di un’interpretazione soggettiva che, ovviamente, può risultare condivisibile o no; essa riflette una prospettiva personale, talora supportata da ricercatori esperti, talora, invece, frutto di riflessione e di studio personale.

Per operare nel modo più proficuo possibile, sono state eseguite analisi approfondite e considerati numerosi esempi che, tuttavia, non hanno eliminato i limiti, che si possono ancora notare, in alcuni casi. Ad esempio, nella *parte prima*, mentre si è cercato di esplorare il contesto biblico in diverse direzioni, l’analisi delle altre religioni è stata limitata a soli tre casi (Buddismo, Induismo e Islam). Si sarebbe potuta ampliare la riflessione confrontando figure che hanno vissuto in contesti religiosi altri dal cristianesimo con Gesù o con Francesco d’Assisi, per fare solo un esempio.

Nella *parte seconda*, che prende in considerazione sei passaggi in ogni capitolo, c’è limite nell’interpretazione che sembra suggerire che Luca sia esperto di compassione, mentre Paolo lo sarebbe di misericordia.

Anche i limiti della *parte terza* alcuni limiti derivano dal fatto che, nel primo capitolo, si considereranno solo quattro “*figure di santi*”, nel secondo capitolo solo quattro “*pontefici*”, a partire dal Concilio Vaticano II e non prima, e infine nel terzo capitolo si proporranno solo quattro “*piste*” per migliorare la vita del consacrato per vivere la compassione e la misericordia. Si sarebbero potute indagare ulteriori proposte, magari focalizzate su questioni e temi di attualità, come l’Ambiente, la Sinodalità e l’Intelligenza artificiale.

Bibliografia utilizzata e consultata

La bibliografia di questa tesi è suddivisa in sei parti. Le *Fonti* comprendono la Bibbia e i Documenti della Chiesa, a loro volta suddivisi

in documenti del Concilio Vaticano II (specialmente, *Lumen Gentium*, *Perfectae Caritatis*, *Ad Gentes*), documenti dei Papi (specificamente alcuni testi: il testo di Paolo VI della Via crucis del Colosseo nel 1964; la Lettera enciclica *Dives in misericordia* di Giovanni Paolo II; Lettera enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI; Lettera apostolica *Misericordia et misera* e la Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia *Misericordiae Vultus* di Francesco). Seguono i *Testi Classici*, raccolti in una sezione specifica: difatti, sono, nella maggior parte, del mondo greca, ad eccezione del testo sacro dei musulmani, il Corano. Successivamente sono indicati i *Dizionari* e le *Enciclopedie* che si sono rivelati preziosi per le numerose voci relative, direttamente, o indirettamente, al tema. I *Libri* consistono in opere scritte da uno o da più autori. Poi ci sono gli *Articoli* pubblicati all'interno di Riviste e Giornali. Infine, la *Sitologia* è la fonte a cui s'è fatto ricorso ogni qualvolta non è stato possibile avere il testo in formato cartaceo, in quanto non ancora stampato o reperibile solo online.

PARTE PRIMA

**DALLA QUESTIONE TERMINOLOGICA AL
CONCETTO BIBLICO, FILOSOFICO E RELIGIOSO**

INTRODUZIONE

Quando si parla di compassione e di misericordia, capita, spesso, di considerarle in modo riduttivo oppure vago, di leggerle soltanto all'interno di una determinata situazione personale o, al contrario, di escluderle dal proprio vissuto, riducendole così a idee astratte, come se appartenessero ad esperienze altrui. Accade pure, talvolta, che esse vengano evocate nel contesto di un sentimento superficiale e di un generico moto di perdono di maniera, legato a un atteggiamento infantile che non comporta una seria posizione a livello di impegno giuridico e di costruzione politica e sociale. In ogni modo, la conoscenza di queste due qualità, la compassione e la misericordia, rimane legata alla memoria di ciò che si è sperimentato o che ci è stato raccontato. Per di più, nonostante le somiglianze e le dissomiglianze tra i due termini, è probabile che vengano usati in modo interscambiabile, senza comprendere però chiaramente il significato di ciascuno o distinguere la differenza esistente tra di essi. Risulta perciò evidente la necessità e l'importanza di andare alle radici di ciascuno di questi due termini, per dare loro il giusto significato e precisarne l'uso corretto.

Da questa riflessione condotta a fondo, dalle radici, scaturiscono diverse domande sulla compassione e sulla misericordia: Come nascono? Come si è andato formando il loro significato e da quale lingua derivano? Il loro uso attuale ha conservato le proprietà originarie oppure ha acquisito ulteriori significati, oltre a quelli iniziali? Come emergono nel vissuto dell'essere umano queste due qualità? Quale contributo esse hanno da offrire all'uomo così che possa vivere più profondamente le relazioni personali? Queste sono solo alcune delle domande che sorgono. Non sarà possibile esaurire l'argomento riguardante questi valori ed esplorare tutto il loro spessore lessicale. Tuttavia, un approccio ragionato è sicuramente possibile.

La compassione e la misericordia potrebbero essere paragonate alle due sponde di un fiume. Davanti agli occhi dell'esploratore che percorresse una delle due si dispiegherebbero magnifici panorami sul suo lato del cammino, ma anche vedute verso la sponda opposta, sempre nuove, a seconda delle ore del giorno, delle condizioni meteorologiche e delle varie stagioni. In più punti le due sponde sono collegate da ponti che permettono al viaggiatore di spostarsi rapidamente da una parte all'altra e di ammirare le stesse bellezze da diversi punti di osservazione.

Similmente, lo studio complementare dei due termini compassione-misericordia sarà lo strumento “*ponte*” che consentirà di riconoscere meglio il significato e l’importanza di ciascuno dei due termini e di approfondirlo. Gli esseri umani sono capaci sia di compassione sia di misericordia. Il confronto e l’analisi di questi due attributi porteranno a una conoscenza migliore e ad una forma sempre più completa dell’immagine umana che entrambi include.

Questa prima parte, perciò, è divisa in tre capitoli che trattano dei due grandi temi corrispondenti: la compassione e la misericordia con un approccio diversificato e, in qualche caso, convergente. Il primo accostamento vuole essere chiarificatore, per evitare equivoci, incomprensioni, errata interpretazione e inadeguata commistione per ciò che concerne l’ambito più appropriato alla compassione e alla misericordia; si vuole portare l’indagine su ciascun termine per attingere alle radici delle rispettive problematiche, e farne oggetto di una trattazione approfondita, per meglio comprendere i significati originari espressi dalle etimologie proprie delle lingue bibliche. Mentre il secondo e il terzo confronto procedono focalizzando l’attenzione sui diversi possibili concetti che s’intrecciano, si contaminano e si fecondano reciprocamente, dando, così, una visione più ampia e in grado di inquadrare i differenti contesti in cui essi interagiscono, mettendo a fuoco quelle realtà umane, determinate dalle diverse discipline che studiano i fenomeni con metodologie proprie a ciascuna scienza: teologica, filosofica, religiosa, psicologica, antropologica, etnica e culturale. A tal fine ci si avvarrà di un ampio confronto che permetterà di arricchire lo svolgimento del lavoro, rendendo più chiari i termini del discorso corrente, e più ricco e avvincente il lavoro, fissando punti fermi sulle possibili connessioni e articolazioni tra le due qualità in questione, mettendo in luce i contatti di convergenza tra compassione e misericordia, ma anche tensioni divergenti tra di loro.

PRIMO CAPITOLO

LA TERMINOLOGIA BIBLICA

Come ogni cultura attraverso il linguaggio che le è proprio consente ad ogni persona di esprimere il proprio pensiero, sentito e vissuto, così anche la Sacra Scrittura, con il suo proprio linguaggio, descrive l'esperienza della relazione tra uomo e Dio ponendo al centro il messaggio salvifico dell'amore di Dio. Questo avviene con determinate espressioni e terminologie come quelle della compassione e della misericordia, che possono, a volte, risultare difficili sia da comprendere, sia da distinguere, specialmente se non vengono lette alla luce della loro etimologia. Tale difficoltà deriva non solo dall'uso di un linguaggio appartenente a epoche e a culture lontane, ma anche dal suo impiego da parte di persone ed in situazioni altrettanto diverse¹.

Dunque, per cogliere il significato di queste espressioni e per entrare nella logica del linguaggio biblico, sarà bene partire dalle due principali lingue usate, ossia dall'ebraico e dal greco, per concentrare gli sforzi sulle parole che, in qualche modo, vanno a significare e a indicare le due qualità in questione.

1. Terminologia veterotestamentaria

L'analisi della terminologia veterotestamentaria mira, sostanzialmente, a individuare alcuni termini portatori di un certo spessore linguistico e di rilevante uso biblico. I due sostantivi *rahāmîm* רַחֲמִים e *hesed* חֶסֶד sono i termini centrali per indicare la compassione e la misericordia, e sono usati quasi come sinonimi o come equivalenti, e sui quali si concentra, in modo quasi esclusivo, lo sviluppo lessicale.

Questo non significa che non ci siano altri termini che possano dare un contributo al tema², ma comunque *rahāmîm* רַחֲמִים e *hesed* חֶסֶד sono di

¹ Cf. CH. CHUNG, *La spiritualità della misericordia come risposta alla questione del male secondo San Giovanni Paolo II*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2017, 20.

² Oltre a questi due termini, va ricordato *hēn* הֵן che è un sostantivo che deriva dalla radice *hnn* הֵן e il suo verbo *hānan* che vuole significare “essere benevolo”. «Il nome *hēn* è attestato nell'AT 67 volte, di cui solo 1 volta con l'articolo (*Pr* 31,30), 1 volta con un suffisso (*Gen* 39,21) e mai al plurale. *hēn* ha due significati base: 1) “leggiadria” e 2) “benevolenza, favore”. Nell'AT *hēn* nel senso di benevolenza, favore è più importante. Si riferisce all'atteggiamento positivo di una persona verso un'altra. *hēn* può anche

gran lunga i più utilizzati per indicare la compassione e la misericordia. Inoltre, a livello lessicale, i due termini ebraici rivestono una certa importanza, in modo particolare quando vengono esaltate le loro caratteristiche proprie nel confronto dell'uno con l'altro, accostando, così, il significato e la peculiarità dell'analisi che ciascuno di essi verrebbe a confermare.

1.1. *Rahāmîm* רַחֲמִים

La prima espressione ebraica è data dal termine *rahāmîm* רַחֲמִים, che ritorna frequentemente³ nella Bibbia ebraica⁴ ed esclusivamente al

significare “rispetto, stima” (*Pr* 28,23; *Lam* 4,16)». D. N. FREEDMAN-J. LUNDBOM, «*hānan* הָנַן», in P. L. BORBONE (cur.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. III, Paideia, Brescia 2003, 30. Inoltre, «Il nome *hēn* ricorre esclusivamente al singolare». [...] E «colui, agli occhi del quale si trova *hēn* è sempre il superiore, mai l'inferiore (il re: *ISam* 16,22; 27,5; *2Sam* 14,22; 16,4; *1Re* 11,19; *Est* 5,2,8; 7,3; il principe ereditario: *ISam* 20,3,9; il viceré: *Gen* 47,25). Probabilmente la formula è proprio dello stile di corte, ma in seguito ad un processo di democratizzazione può essere usata anche per un uomo qualsiasi che, in quanto superiore, sta di fronte ad un inferiore (ufficiale: *Gen* 39,4,21; il fratello più forte: *Gen* 32,6; il ricco proprietario: *Rt* 2,2.10.13). In definitiva il termine non vuol dire altro che questo: colui al quale si rivolge la parola è in grado di accordare quanto colui che chiede (peraltro con totale indipendenza) desidera che gli venga concesso (*Gen* 34,11; *Nm* 32,5; *ISam* 25,8). Anche se, per loro natura, i confini in questo caso restano incerti, la formula non si riduce mai propriamente ad una pura espressione di cortesia». H. J. STOEBE, «הָנַן *hnn* Essere misericordioso», in G. L. PRATO (cur.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Marietti, Torino 1978, 510.

³ ID., «רחם *rhm* pi. Avere misericordia», in G. L. PRATO (cur.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Torino 1982, 686. Lo studio che l'autore conduce sulla frequenza di *rhm* e i suoi derivati riporta in maniera dettagliata la seguente statistica: *rhm* q lx (vd. sp.); pi. 42x (*Is* 12x, *Ger* 10x, *Sal* e *Os* 4x ciascuno); pu. 4x (*Os* 3x, senza contare il nome simbolico *Lō-Ruhāmā* in *Os* 1,6,8; inoltre *Pr* 28,13); *raḥæm* 30x (*Gb* 5x, *Gen*, *Es*, *Nm* e *Ger* 4x ciascuno); *rāḥam* 2x (*Gdc* 5,30); *raḥamīm* 39x (incl. *1Re* 3,26; *Sal* 11x, *Ne* 5x, *Is* 4x); *raḥūm* 13x (*Sal* 6x); *raḥ^amānī* 1x (*Lam* 4,10); aram. bibl. *raḥamīn* lx (*Dn* 2,18).

⁴ Il termine *rahāmîm* ricorre nel T. M. dell'AT ebraico ben 39 volte, di cui 13 nei libri storici (5 in *Ne*, 2 nella *Gen* e 2 in *1Re*, 1 volta ciascuno nel *Dt*, *2Sam*, *1Cr* e *2Cr*), 13 nei profeti (2 nel Deuteroisaia, 2 nel Tritoisaia, 3 in *Dn*, 2 in *Ger*, 2 in *Zc*, 1 in *Os* e 1 in *Am*), 11 volte nei *Sal*, 1 nei *Pr* e 1 nelle *Lam*. H. SIMIAN-YOFRE, «רחם *rhm*», in P. L. BORBONE (cur.), *GLAT*, vol. VIII, Paideia, Brescia 2008, 354.

plurale⁵. Il senso letterale del termine *rahāmîm*, al plurale⁶, indica le viscere, mentre al singolare designa il seno o il grembo materno⁷. In ogni sua forma, sia al singolare che al plurale, il termine descrive una realtà interiore e nascosta, che si può manifestare verso l'esterno, soprattutto quando *rahāmîm*, utilizzato in senso traslato, viene ad indicare «sia il sentimento sia le azioni concrete della compassione»⁸.

Se *rahāmîm* originariamente indicava il posto dove veniva localizzato il sentimento, ossia «visceri, interiora»⁹, successivamente è diventato la sede di ogni sentimento che si avverte fisicamente, specialmente nel commuoversi (cf. *Gen* 43,30; *IRe* 3,26). Va specificato che la radice da cui deriva *rahāmîm* è *rĥm* רחם; da cui, oltre al verbo *rahām* רחם, deriva anche il sostantivo רֶחֶם *rēḥem*¹⁰, che è specificatamente femminile e che designa il grembo materno come luogo di provenienza di ogni vita sia umana sia animale¹¹.

⁵ Cf. CH. CHUNG, *La spiritualità della misericordia*, 21. L'uso profano di *rĥm* è molto ristretto: si trova soltanto in *Pr* 28,13 in riferimento ad un sentimento di pietà umano; mentre *rahāmîm* si riferisce sempre alla pietà che *JHWH* concede o nega, direttamente o indirettamente attraverso l'azione degli uomini. H. SIMIAN-YOFRE, «רחם *rĥm*», *GLAT*, vol. VIII, 368.

⁶ Si nota che, nell'associare *rahāmîm* con *hesed*, sia nella sua forma al singolare *hesed* che al plurale *hāsādîm*, *rahāmîm* è sempre al plurale. Cf. H. J. STOEBE, «רחם *rĥm* pi. Avere misericordia», *DTAT*, vol. II, 691-692.

⁷ Cf. A. PASCUCCI, «Compassione», in G. DE VIRGLIO (cur.), *Dizionario Biblico della Vocazione, Rogate*, Roma 2007, 134.

⁸ N. FUSARO, *Con-passione. L'evangelo di Nain come paradigma di vita spirituale*, Cittadella, Assisi 2017, 18. Con questa affermazione di N. FUSARO sorge una difficoltà interpretativa per quanto riguarda *rahāmîm* perché ella lo interpreta come “*il sentimento*” e “*le azioni concrete della compassione*”, mentre viene designato come “*il sentimento della misericordia*” da parte di H. J. STOEBE. Quindi ci si troverebbe di fronte ad una delle tante volte in cui compassione e misericordia sembrano sinonimi. Cf. H. J. STOEBE, «רחם *rĥm* pi. Avere misericordia», *DTAT*, vol. II, 686.

⁹ Cf. *Ibid.*

¹⁰ È interessante e significativo notare che il termine *rēḥem* רֶחֶם, a differenza di altri termini che possono essere usati nell'AT per entrambi i sessi, maschile e femminile, per indicare parti del corpo, come *beṭen* “pancia, ventre”; *ḥēq* “grembo, seno” e *mē'îm* “viscere”, è impiegato senza eccezioni unicamente per il grembo femminile. Cf. T. KRONHOLM, «רֶחֶם *rēḥem*», in P. L. BORBONE (cur.), *GLAT*, vol. VIII, Paideia, Brescia 2008, 480.

¹¹ Cf. H. J. STOEBE, «רחם *rĥm* pi. Avere misericordia», *DTAT*, vol. II, 686.

Se per una madre il grembo, o più precisamente l'utero¹², è il luogo più tenero e nascosto, in cui nasce un sentimento spontaneo e cresce un legame forte, una relazione profonda e intima con il nascituro, allora, dopo il parto, esso rimane il luogo dove quell'amore materno non s'interrompe, ma continua a manifestarsi solido e strettissimo. In questo modo si rivela il segreto di quell'amore materno che è viscerale, che dunque fa parte della madre stessa, della sua fisicità. In linea con questa logica, si possono osservare alcuni passaggi che descrivono ciò che accade in una madre legata al proprio figlio da un amore viscerale o umano¹³: dopo aver avvertito la presenza del figlio, nasce una carica emotiva verso di lui e quindi ella passa da «un *moto interiore* causato dall'amore affettuoso»¹⁴ – generato da un flusso intenso di sentimenti e commozioni “*ad intra*” – ad un *moto esteriore* segnato da gesti concreti¹⁵ che esprimono la continuità di quell'amore, anche dopo il parto – quindi “*ad extra*” – quali, per esempio, l'attenzione nella cura, i gesti di affetto e quant'altro. In qualche modo, si potrebbe, metaforicamente, paragonare l'amore materno verso il proprio figlio all'amore di *JHWH* verso il suo popolo (cf. *Is* 49,15).

Sembrirebbe logico dedurre da queste considerazioni che il soggetto di quest'amore viscerale, come summenzionato, poiché ha un carattere femminile, sia specificatamente una madre (cf. *Is* 49,15), ma il termine compare anche con riferimento a un padre (cf. *Sal* 103,13) e, in entrambi i casi, sia che si tratti di una madre sia che si tratti di un padre, il vero soggetto di questo amore viscerale è *JHWH*¹⁶. Con quest'affermazione si apre una prospettiva che si proietta su Dio, non in quanto caratterizzato dal

¹² A prescindere dalle tipologie del grembo, che sia umano o meno, «l'utero è la parte più sensibile, più tenera e più delicata, nella quale ogni madre celebra e vive il mistero della vita; lei con-vive e con-sente con la creatura che porta in seno; è qui il bambino viene formato e portato prima di venire alla luce. Il grembo esprime, in qualche modo, lo strettissimo legame». U. TERRINONI, “*Buono è il Signore*” (*Sal* 103,8). *Il messaggio biblico della misericordia*, EDB, Bologna 2008, 19.

¹³ H. Simian-Yofre sostiene che «*rhm* abbia la sua collocazione originaria nel linguaggio religioso e teologico, e sia stato applicato solo occasionalmente ai rapporti umani». H. SIMIAN-YOFRE, «*רַחֵם* *rhm*», *GLAT*, vol. VIII, 368.

¹⁴ K. ROMANIUK, *Il grembo di Dio. La misericordia nella Bibbia*, Ancora, Milano 2015³, 9.

¹⁵ Cf. H. J. STOEBE, «*רַחֵם* *rhm* pi. Avere misericordia», *DTAT*, vol. II, 686.

¹⁶ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, «*רַחֵם* *rhm*», *GLAT*, vol. VIII, 354. Invece *rhm* «ha come soggetto quasi esclusivamente *JHWH* e non è mai usato per esprimere l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio. Anche quando alcuni testi attribuiscono il sentimento a una madre o a un padre, il vero soggetto della compassione rimane Dio». N. FUSARO, *Compassione*, 19-20.

genere, bensì piuttosto dal suo modo di essere e di agire. Innanzitutto, *rahāmîm* trova la sua collocazione in Dio, in quanto *rahāmîm* fa parte della natura stessa di *JHWH*¹⁷, quindi non è più solamente un termine utilizzato in ambito profano, ma divino. Inoltre, l'associazione di *rahāmîm*, al plurale, a Dio, vuole significare che in Dio si trovano la radice e la fonte generativa di ogni vita (*Gb* 31,15), perché è «il signore della vita»¹⁸.

A proposito di quest'affermazione, una linea tracciata biblicamente può essere un valido strumento per indagare la signoria della vita di *JHWH* e percepire, di conseguenza, il Suo agire. Egli, infatti, chiude il grembo nella sterilità (*Gen* 20,18; *ISam* 1,5-6; cf. *Os* 9,14; *Pr* 30,16) o lo apre alla fecondità come segno di benedizione (*Gen* 29,31; 30,22; 49,25); Egli forma e plasma la vita prima ancora che essa trovi il suo posto nel grembo materno e la fa venire alla luce (*Ger* 1,5; *Gb* 10,8). Addirittura, quando l'uomo grida il suo dolore a Dio, le parole di quel grido risuonano come un atto di riconsolazione del grembo materno (*Ger* 20,17-18)¹⁹.

Lo stesso agire di Dio, sotto le varie forme e le diverse sfumature di un bene che Egli vuole mostrare e, soprattutto in quanto amore viscerale “*rahāmîm*”, non è fine a se stesso, ma è per il bene dei suoi destinatari. Questo porta a domandarsi quali siano allora i destinatari del *rahāmîm* di Dio e a verificare se quell'amore viscerale di *JHWH* possa avere confini e/o limiti. Dalla lettura di alcuni testi biblici risulta che il destinatario del *rahāmîm* «è normalmente il popolo d'Israele in quanto tale o, in particolare, Giacobbe (*Is* 14,1), Efraim (*Ger* 31,20), casa di Israele/casa di Giuda (*Os* 1,6.7), casa d'Israele (*Ez* 39,25), casa di Giuda/casa di Giuseppe (*Zc* 10,6), tende di Giacobbe (*Ger* 30,18), Gerusalemme/monti di Giuda (*Zc* 1,12) e Sion (*Sal* 102,14)»²⁰, ovvero il passaggio dal generale (un popolo in quanto tale) al particolare (Giacobbe ad esempio).

Però, il vero salto di qualità che rende straordinario l'agire di Dio non è solo il passaggio dal generale al particolare o viceversa, ma è piuttosto l'amore viscerale persino verso coloro che non appartengono al popolo eletto, ossia i popoli limitrofi (cf. *Ger* 12,14-17). Inoltre, particolarmente inaspettato è scoprire che, non solo chi vive ai margini della società del tempo, come l'orfano (cf. *Os* 14,4), la vedova e lo

¹⁷ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, «רחם *rĥm*», *GLAT*, vol. VIII, 364; cf. N. FUSARO, *Con-passione*, 22.

¹⁸ H. J. STOEBE, «רחם *rĥm* pi. Avere misericordia», *DTAT*, vol. II, 689.

¹⁹ Cf. N. FUSARO, *Con-passione*, 19.

²⁰ H. SIMIAN-YOFRE, «רחם *rĥm*», *GLAT*, vol. VIII, 354-355.

straniero, possa ottenere quell'amore viscerale di *JHWH*, ma che addirittura lo può ricevere il malvagio che, abbandonando la sua iniquità, faccia ritorno a *JHWH* (cf. *Is* 55,7).

Con l'estensione del Suo agire a persone di provenienze e situazioni diverse, *JHWH* mostra, attraverso *rahāmîm*, la Sua capacità di raggiungere ognuno, a prescindere dal suo stato sociale o dalla sua provenienza etnica: è quindi chiaro che non vi sono né limiti né confini all'amore viscerale di Dio (cf. *Lam* 3,5). Però, se da un lato *rahāmîm* fa parte della natura di Dio, dall'altro costituisce il Suo modo di relazionarsi con l'umanità. Infatti, Dio, nella relazione con l'uomo, non solo manifesta il Suo amore, ma anche il Suo desiderio che l'uomo, da parte sua, possa donare quello stesso amore manifestando *rahāmîm* nel suo agire, lasciandosi guidare dalla forza di tale amore che lo spinge verso il prossimo (cf. *Zc* 7,9; *Ne* 1,11). In effetti, nella misura in cui l'uomo si apre, consapevolmente, all'amore viscerale e riconosce *rahāmîm* come dono da parte di Dio, diventa più accessibile per lui instaurare e vivere questo dono con il prossimo²¹: quindi è previsto che anche l'uomo, in qualche modo, diventi *rahûm*. Delle tredici volte in cui quest'aggettivo, che deriva da *rîm*, ricorre nell'AT ebraico²², ben dodici sono riservate a Dio, mentre solo una viene riferita all'uomo (*Sal* 112,4).

È importante qui porre l'accento sul fatto che, se anche il termine compare una sola volta, nulla toglie al fatto che ogni uomo abbia la possibilità di diventare *rahûm*, e tale percorso implica il rivolgersi a *JHWH* nella preghiera (*Ne* 1,11) e il chiedere di ricevere questo dono da Lui, poiché *JHWH* è l'unico che può concederlo all'uomo (cf. *Dn* 1,9). Però, ottenere il dono di *rahāmîm* da *JHWH* non garantisce a coloro che lo hanno ricevuto la possibilità di viverlo con la medesima intensità, né con la stessa consapevolezza nell'impegno di riversarlo, a loro volta, verso il prossimo, come sostiene H. Simian-Yofre: «Concedere a qualcuno *rahāmîm* o affidare qualcuno ai *rahāmîm* significa affidare costui alle mani misericordiose di qualcun altro, sia questi pietoso per propria natura o sia stato incaricato da *JHWH* di mostrare pietà»²³.

L'obiettivo del dono di *rahāmîm* concesso da *JHWH* è quello di essere vissuto e trasmesso, così come accade per una madre verso il proprio figlio, e quindi condiviso con il prossimo: questo richiede una comprensione profonda della forza che il termine *rîm* contiene. In realtà,

²¹ Cf. N. FUSARO, *Con-passione*, 23.

²² Cf. H. SIMIAN-YOFRE, «*רַחַם rîm*», *GLAT*, vol. VIII, 365.

²³ *Ibid.*, 369.

quando si dice che *rḥm* ha bisogno di essere associato ad altri verbi²⁴, questo non vuole dire che esso non abbia di suo una intensa capacità di significato, ma soltanto che bisogna trovare la maniera di modularlo, facendolo interagire efficacemente nelle svariate situazioni del contesto in cui il termine viene declinato. In pratica, questa concretizzazione viene attivata tramite «un atteggiamento che presuppone una situazione di sofferenza, di bisogno, di difficoltà, di colpa, di pericolo, di debolezza, d'altra parte la possibilità di mitigare tale condizione o di eliminarla del tutto»²⁵.

Se *rahāmîm* è considerato un dono ricevuto gratuitamente da parte di *JHWH*, ciò non significa che l'uomo debba riceverlo in modo ideologico o a distanza, ma si tratta di sentirlo effettivamente nella propria vita in cui si manifesta fisicamente, cioè nel corpo stesso. Questa presenza dell'amore viscerale dinanzi a una persona bisognosa o a una situazione difficile, lo spinge a non trattenere ciò che prova in quel momento, ma lo coinvolge in modo concreto e spontaneo: ci si accorge del suo farsi vicino dai suoi gesti, nei quali gli viene richiesto di mettere in gioco i propri talenti o addirittura tutto se stesso. Dunque, *rahāmîm* esige un contatto fisico e corporeo che permette all'uomo di esprimere ciò che lui, a sua volta, ha ricevuto: «la compassione è un dono che può essere accolto solo da un'umanità la cui corporeità sia docile, aperta e ospitale, conforme ai *rahāmîm* di Dio, dai quali desidera essere abitata»²⁶. Si può dire allora che, quanto più l'uomo si rende conto del dono ricevuto e del suo effetto nel proprio corpo, tanto più questo dono diventa efficace nella vita altrui.

In conformità a tutto ciò, risulta che, mentre *rahāmîm* ha alcune caratteristiche che lo distinguono e lo rendono unico nel suo modo di manifestarsi, altre sue caratteristiche lo accomunano ad altri termini. Tra le caratteristiche che si ritrovano in *rahāmîm* e che sono presenti anche in *hesed*, per esempio, si annovera la valenza concreta e relazionale²⁷. Pur essendo caratteristiche note e associate ad altri termini, nel caso di *rahāmîm*, dal punto di vista quantitativo, la concretezza, a volte, potrebbe sembrare quasi eccessiva nell'esecuzione dei gesti e nei significati ad essi associati²⁸. Dal punto di vista qualitativo, invece, la concretezza del

²⁴ Cf. *Ibid.*, 369.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ N. FUSARO, *Con-passione*, 23.

²⁷ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, «רַחֵם *rḥm*», *GLAT*, vol. VIII, 368.

²⁸ Un lungo elenco dei significati associati potrebbe rendere l'idea più comprensibile: ovvero la pietà di *JHWH* significa concretamente «*mostrarsi benevolo*», «*concedere*

termine si fa strada non dal di fuori, bensì dal di dentro. Per dirla diversamente, la sua concretezza si colloca prima nel vissuto: non si tratta di un concetto astratto e ideale, ma di qualcosa che si realizza nel fisico stesso, nel proprio corpo, dal quale poi viene indirizzato verso l'altro, verso un altro corpo, tanto da poter immaginare *raḥāmîm* come un prolungamento di vita.

La dimensione corporea è pertanto centrale, tant'è vero che il grembo materno, come luogo fisico, è il punto da cui parte la vita e, al tempo stesso, è il luogo in cui la vita dell'altro trova il suo sostegno. Ecco perché l'esempio centrale che descrive la capacità relazionale di *raḥāmîm* è quello della maternità della donna; è una relazione nei confronti del suo bambino che nasce ma non muore, che cresce nel nascondimento, capace di incamminarsi oltre i luoghi previsti; non si tratta di una scelta ragionata, ma di un andare, anzi di un correre spontaneo, in quanto, in sintesi, *raḥāmîm* è un «sentimento spontaneo, viscerale e innato»²⁹. Se la spontaneità è la caratteristica distintiva di *raḥāmîm*, questo non significa che l'uomo che la mette in campo non sia responsabile o consapevole di ciò che elargisce, ma, al contrario, proprio nel momento in cui viene fuori questa spontaneità, da un lato risulta evidente che il talento ricevuto non è stato seppellito, ma è vivo ed operante, dall'altro vuole significare che, quando si tratta di salvare una vita o di curarne un'altra, non c'è tempo da perdere o per soffermarsi a pensare. Resta comunque da dire che non sempre questa spontaneità si manifesta in maniera disinvolta o in modo scontato, anzi alcune volte viene proprio soffocata e questo avviene a causa di alcuni fattori interni, ossia personali, come per esempio i pregiudizi e le paure, oppure di fattori esterni, legati al tempo, come, ad esempio impegni presi, la fretta e quant'altro. In ogni modo, nella realtà (o “*nella vita reale*”) ci sono diversi fattori che condizionano la spontaneità del *raḥāmîm*, anche se non dovrebbero giustificare un tale comportamento.

Se la Parola di *JHWH* scolpita su una pietra andava fissata nel proprio cuore (cf. *Dt* 6,6), osservata nei minimi dettagli e trasmessa di generazione in generazione (cf. *Es* 24,12; 31,18; 32,16.18; 34,28; *Dt* 5,22; 10,4), allo stesso modo, questo amore viscerale è scritto nei solchi più

la grazia”, “perdonare”, “confortare”, “risparmiare”, “avere compassione”, “rinvigorire”, “liberare”, “salvare”, “volgersi verso”, e ancora più concretamente “far ritornare”, “radunare”, “ricostruire”, “eleggere”, “concedere riposo, tregua” o, negativamente, “non colpire”, “non affliggere”». H. SIMIAN-YOFRE, «רחם *rahm*», *GLAT*, vol. VIII, 369.

²⁹ N. FUSARO, *Con-passione*, 28.

profondi di ogni grembo *rahāmîm* per poter, a sua volta, essere sentito, sperimentato, fatto nascere e crescere.

Sembra quindi opportuno, in questa prospettiva, fare almeno un accenno al valore simbolico delle lettere stesse che compongono il termine ebraico *rahāmîm* o, meglio, la sua radice *rhm*, perché, scavando oltre la soglia dell'apparenza superficiale, si possa trovare un'altra perla nascosta da aggiungere ai tesori di questo dono. Poiché l'ebraico è una delle lingue che lasciano spazio a un'interpretazione non solamente dei nomi e delle parole, bensì perfino delle lettere³⁰, si comprende bene come si possa trovare ciò che corrisponde al termine *rhm*. Infatti, *rhm* è composto da tre lettere³¹ (consonanti) che sono: (r, *rēs*, ר) che rimanda al principio, all'inizio, alla luce, alla ricettività³²; (h, *hēt*, ה) che richiama «il soffio che crea la vita»³³; (m, *mēm*, מ/מ) l'acqua che è «simbolo matriciale»³⁴ e «luogo di gestazione legato a ogni nascita»³⁵.

Secondo N. Fusaro «la radice *rhm* – *rahāmîm* – può essere considerata una radice “liquida” adatta a esprimere la capacità ricettiva e la sensibilità richiesta dall'accoglienza alla vita»³⁶, cioè gode di una capacità “versatile”. Un'interpretazione personale, al riguardo, potrebbe svilupparsi in questo modo: tutte e tre le lettere, e i loro rispettivi significati,

³⁰ Basti pensare al tetragramma, «*JHWH* יהוה» che gli ebrei non pronunciano perché sanno che nasconde una realtà che rimanda al divino. Inoltre, ogni lettera ebraica ha un suo valore numerico e simbolico. In alcuni casi abbinando, aggiungendo o ripetendo alcune lettere si ottiene di rinforzare o diminuire il senso secondo le diverse intenzioni della comunicazione. Inoltre, va ricordato che, gli israeliti cominciano a usare il nome divino *JHWH* tra 1500-1000 a.C. epoca di Mosè, quindi, va ribadito che, «in epoca patriarcale, Dio si era presentato sotto altri nomi, come *El Shaddai*; ma dal tempo di Mosè in poi era conosciuto come *JHWH*». T. N. D. METTINGER, *In cerca di Dio. Il significato e il messaggio dei nomi eterni*, EDB, Bologna 2009, 39. Per una lettura approfondita riguardo il nome di *JHWH*, l'autore dedica il primo capitolo per affrontare l'argomento in maniera esaustiva.

³¹ Per comprendere meglio il funzionamento delle lettere ebraiche, è bene ricordare che: «L'ebraico, come altre lingue semitiche, è basato su un sistema di tre lettere radicali. La maggior parte dei nomi e dei verbi, nel vocabolario dell'ebraico biblico, derivano da questi temi trilitteri». A. GREEN, *Queste sono le parole. Un dizionario della vita spirituale ebraica*, Giuntina, Firenze 2002, 18.

³² Cf. A. DE SOUZENELLE, *La lettera strada di vita. Il simbolismo delle lettere ebraiche*, Servitium Editrice, Bergamo 2003, 197.

³³ N. FUSARO, *Con-passione*, 29.

³⁴ Cf. A. DE SOUZENELLE, *La lettera strada di vita*, 197. 259.

³⁵ N. FUSARO, *Con-passione*, 29.

³⁶ *Ibid.*, 28.

hanno a che fare, in qualche modo, con la vita stessa, e sembra che l'insieme dei loro significati porti ad assistere a una scena di nascita. Infatti, il soffio stesso (lo spirito) sulle acque rimanda non solo agli inizi della vita in Genesi (cf. *Gen* 1,2), ma anche agli inizi della vita di ogni persona nel grembo materno, mentre la luce è quella della novità che viene fuori con la nascita dopo le doglie del parto e che, in un certo senso, può essere vista in parallelo con quella della creazione del primo giorno (cf. *Gen* 1,4).

1.2. *Hesed* תִּחַן

L'altro termine ebraico che riveste una peculiare importanza è *hesed* תִּחַן, che viene tradotto dai LXX, nella stragrande maggioranza delle volte, con il termine greco *ἔλεος*³⁷. La posizione di rilevanza di *hesed* non viene penalizzata dalla sua assenza in alcuni libri dell'AT³⁸: difatti, la ricorrenza del termine è numericamente elevata, essendo attestato per ben 245 volte³⁹. La stessa presenza di *hesed* nella Bibbia ebraica assieme a *rahāmîm* רַחֲמִים, non è né casuale né una semplice coincidenza; spesso si trovano insieme, e si considera *hesed* o come sinonimo di *rḥm*⁴⁰, o come una sottolineatura integrativa⁴¹, oppure i due termini compongono una forma di ordine sequenziale⁴². Comunque sia, il fatto che vengano presentati in coppia, non

³⁷ H.-J. ZOBEL fa una statistica in cui vengono menzionate le frequenze di *hesed* secondo la traduzione dei LXX: *ἔλεος* (213 volte), *ελεημοσυνη* (6 volte) ed *ελεημος* (2 volte); per il resto si trovano ancora *δικαιοσυνη* (8 volte), *χαρις* (2 volte) e 1 volta ciascuno *δικαιος* (*Is* 57,1), *δοξα* (*Is* 40,6), *ελπις* (*2Cr* 35,26), *ταξις* (*Pr* 31,26), *τα οσια* (*Is* 55,3), *οιχτιρμος* (*Ger* 31,3=38,3 LXX), *αντιληπτωρ* (*Sal* 109,12) e *δικαιοσυνη και ελεος* (*Es* 34,7), mentre in 6 passi manca nei LXX un equivalente corrispondente, oppure la traduzione è del tutto diversa. Cf. H.-J. ZOBEL, «תִּחַן *hesed*» in P. G. BORDONE (cur.), *GLAT*, vol. III, Paideia, Brescia 2003, 58.

³⁸ *Hesed* è assente nei libri di: *Levitico*, *2 Re*, *Ecclesiaste* (*Qoelet*), *Cantico dei Cantici*, *Ezechiele*, *Amos*, *Abdia*, *Naum*, *Abacuc*, *Sofonia*, *Aggeo* e *Malacchia*.

³⁹ H.-J. ZOBEL, «תִּחַן *hesed*», *GLAT*, vol. III, 58.

⁴⁰ Cf. N. FUSARO, *Con-passione*, 28.

⁴¹ A. PASCUCCI, «Compassione», *DBV*, 134; cf. H. J. STOEBE, «רַחֲמִים *rḥm* pi. Avere misericordia», in G. L. PRATO (cur.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Torino 1982, 691-692. A volte i termini vengono usati come sinonimi, per esempio in *Zc* 7,9; *Sal* 25,6; 103,4; *Is* 63,7.

⁴² H. J. STOEBE sostiene che, quando i due termini (*hesed-rḥm*) formano un'unità, se *hesed* è al singolare viene prima di *rahāmîm* e quest'ultimo assume il significato di azioni concrete che esprimono il sentimento di bontà (*Sal* 103,4; *Ger* 16,5; *Os* 2,21; *Zc* 7,9; cf. *Dn* 1,9); mentre quando *hesed* è al plurale (*ḥsādîm*, le opere di bontà) *rahāmîm* compare al primo posto, a significare il sentimento della compassione dal quale provengono le azioni di *hesed* (*Is* 63,7; *Sal* 25,6). Cf. H. J. STOEBE, «רַחֲמִים *rḥm* pi. Avere misericordia», *DTAT*, vol. II, 691-692.

lascia, da un lato, lo spazio per interrogarsi su quale differenza si possa ritrovare tra di essi⁴³, e, dall'altro, manifesta un legame profondo e una straordinaria ricchezza di significato, grazie alla quale essi provano a descrivere non solo un'esperienza o una realtà, ma anche a trasmettere una certa verità complessa nel suo contenuto (cf. *Sal* 40,12; 51,3; 69,17; 106,45; *Lam* 3,22).

In base alle molteplicità delle esperienze vissute dall'uomo, il termine *hesed* ha una serie di accezioni che passano da un significato generale riferito a chiunque come amore, benevolenza, compiacenza, a un significato più pregnante quando è riferito specificatamente a Dio: «la grazia, la benevolenza, la misericordia del Creatore verso il creato»⁴⁴. Oltre a questo, *hesed* potrebbe avere un significato secondario a esso collegato, in quanto «designa sia i doveri cui si obbligano i partner di un'alleanza, sia il particolare tipo di relazione che impegna i superiori nei confronti dei loro dipendenti; più specificamente il dovere dell'aiuto vicendevole e del prendersi cura l'uno dell'altro»⁴⁵.

Il primo elemento costitutivo di *hesed* da menzionare è l'atto concreto poiché *hesed* non denota soltanto un sentimento umano, ma sempre anche l'azione che ne scaturisce, quindi, la sua azione è vitale o vitalizzante⁴⁶. Inoltre, la concretezza di *hesed* si manifesta, oltre che come impegno verso chi si trova nella sventura o nel bisogno⁴⁷, anche come dimostrazione di vicinanza, di amicizia o di pietà. La concretezza di *hesed*, in qualsiasi modo essa sia espressa, è un atto di bene, ossia di benevolenza o di bontà. In pratica, si mostra *hesed* sia verso una singola persona che verso un popolo intero⁴⁸, potendo variare da un gesto semplice di cura, favore, aiuto e protezione a un gesto di profonda importanza come di salvezza, liberazione e amore⁴⁹ (cf. *Es* 15,13; *Nm* 14,19; *Gb* 37,13; *Sal* 33,5; 98,2-3; 117,2ss.; 119,64; *Is* 63,7; *Ger* 31,2-3).

⁴³ Cf. K. ROMANIUK, *Il grembo di Dio*, 11.

⁴⁴ *Ibid.*, 10.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ H.-J. ZOBEL, «*hesed*», *GLAT*, vol. III, 66.

⁴⁷ Cf. N. FUSARO, *Con-passione*, 25. Inoltre, sottolineo che l'uso del plurale *hāsādīm*, per indicare il compimento di «opere buone» o «i benefici» del Signore, rileva tale concretezza (*Ne* 13,14; *Is* 63,7). Ma anche il ricorso a espressioni quali «fare *hesed*» (*Zc* 7,9; *Sal* 109,16), o, ancora, compiere, progettare, ricercare, amare-praticare *hesed*, suggerisce che si tratta sempre di un'azione concreta.

⁴⁸ Cf. H.-J. ZOBEL, «*hesed*», *GLAT*, vol. III, 71.

⁴⁹ Cf. N. FUSARO, *Con-passione*, 26-27.

In altre parole, si tratta, in sintesi, di perseguire il bene, non il male⁵⁰, ovvero di entrare nella logica della cosiddetta “regola d’oro”, che già il libro del Levitico aveva indicato col versetto: “*amerai il tuo prossimo come te stesso*” (cf. *Lv* 19,18, oltre ai testi dei LXX, cf. *Tb* 4,15; *Sir* 31,15; *Mt* 7,12; *Lc* 6,31)⁵¹, con cui è possibile operare un punto d’incontro o d’avvicinamento tra le religioni ed anche tra culture diverse⁵². In linea con questa visione, e per cogliere il contenuto semantico di *hesed* sembra plausibile e anzi convincente (anche se viene contestato) il consiglio di H.-J. Zobel⁵³ di partire dall’indagare l’uso profano del termine prima di collocarlo nel suo contesto religioso; essendo il termine legato in maniera decisiva alle relazioni umane, sarà possibile trovarne con una certa facilità l’interpretazione. Infatti, N. Fusaro sostiene che «chi riceve *hesed* vi risponde in modo simile, ovvero chi agisce con bontà ne è ricambiato o spera e prega di esserlo (*Gs* 2, 12.14; *2Sam* 2,5-6)»⁵⁴.

La particolarità di *hesed* consiste nel suo uso nell’ambito delle relazioni umane⁵⁵, quindi il suo secondo carattere è quello relazionale, che

⁵⁰ H.-J. ZOBEL, «*תְּחַבֵּד hesed*», *GLAT*, vol. III, 66.

⁵¹ Mentre vengono riportate alcune formule della “regola d’oro” da G. PANTANELLA, *La compassione del samaritano. Per un’etica della prossimità*, Pazzini, Rimini 2018, 84, (Induismo: «*Ecco la somma della vera onestà: tratta gli altri come vorresti essere trattato tu stesso. Non fare al tuo vicino ciò che non vorresti che egli poi rifacesse a te*», Mahabarata; Buddismo: «*Non ferire gli altri in modo dai quali anche tu ti sentiresti ferito*», Udana-Vrga; Confucianesimo: «*Sicuramente questo è il massimo della bontà: non fare agli altri ciò che non vorresti che essi facessero a te*», Dialoghi; Islam: «*Nessuno di voi è un credente fino a quando non desidera per il suo fratello quello che desidera per se stesso*», dai detti del profeta Muhammad). W. Kasper commenta la differenza delle due formule che ricorrono nella S. Scrittura, cioè quelle espresse sia in accezione positiva nel NT (*Mt* 7,12; *Lc* 6,31): «*Bisogna fare agli altri tutto quello che vuoi che sia fatto a te*», sia negativa nell’AT (*Tb* 4,15; *Sir* 31,15): «*Non bisogna fare agli altri quello che non vuoi che sia fatto a te*», sostenendo che «a volte si è discusso sul significato che può avere il fatto che, nell’Antico Testamento, essa ricorre solo in forma negativa, mentre nel Nuovo Testamento essa ricorre in forma positiva. Ma tale discussione si è rivelata poco utile e istruttiva. Non possiamo affermare che tra Antico e Nuovo Testamento esista una differenza sostanziale sotto questo aspetto». W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo-Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013, 62-63.

⁵² Cf. W. KASPER, *Misericordia*, 62-67; cf. G. PANTANELLA, *La compassione del samaritano*, 83-85; cf. CH. CHUNG, *La spiritualità della misericordia*, 19.

⁵³ Cf. H.-J. ZOBEL, «*תְּחַבֵּד hesed*», *GLAT*, vol. III, 59-60.

⁵⁴ N. FUSARO, *Con-passione*, 25.

⁵⁵ Sostanzialmente si tratta di relazioni tra moglie e marito, tra padre e figlio, tra parenti, tra amici o tra personaggi in buon rapporto tra di loro, così afferma H.-J. ZOBEL. Inoltre,

conduce verso la reciprocità. Evidentemente, non sempre la reciprocità nel manifestare *hesed* prende una forma esplicita, perché a volte potrebbe non apparire; è quindi sottintesa in alcune situazioni e «soprattutto se riferito ai rapporti interpersonali più stretti; ma l'esigenza della reciprocità nell'*hesed* si mostra in grado di generare o rafforzare i legami di una relazione o di vincolare la fedeltà a un impegno tra le parti»⁵⁶ (cf. *Gen* 19; *Gdc* 1,24; *ISam* 15,6; *2Sam* 16,17).

Nell'ambito religioso, e in modo particolare nella fede di Israele, pare che Dio esiga dagli uomini che esercitino *hesed* tra di loro (cf. *Zc* 7,9ss.): viene benedetto colui che lo mette in atto, mentre la maledizione colpisce chi ne trascura l'esercizio (cf. *Ne* 13,14-17); inoltre, lo stesso *hesed* non è solo una richiesta da parte di Dio, ma è la Sua volontà (cf. *Os* 6,6; *Mic* 6,8) e, qualora venga a mancare da parte dell'uomo, questo significa che egli dà seguito ad azioni ingiuste nei confronti di chi ne ha bisogno⁵⁷ (cf. *Os* 4,1-2; *Zc* 7,9-10; *Sal* 109, 16-17). La questione che sorge, in questo caso, è se l'uomo può dimostrare *hesed* nei confronti di Dio. A confermare l'impossibilità di questo atto, H.-J. Zobel sottolinea che «l'AT non conosce una dimostrazione di *hesed* da parte dell'uomo nei confronti di Dio. L'uomo riceve sì la bontà da *JHWH*, ma non può fare alcun bene a Dio»⁵⁸.

egli riporta alcuni esempi più dettagliati per precisare tali rapporti. «Tale relazione interpersonale può essere precisata ancor più dettagliatamente come rapporto tra parenti (Sara-Abramo: *Gen* 20,13; Labano e Betuel-Isacco: *Gen* 24,49; Giuseppe-Israele: *Gen* 47,29; Cheniti-Israeliti: *ISam* 15,6; Orpa/Rut-Mahlon/Kilion/Naomi: *Rt* 1,8), tra ospitante e ospitato (uomini-Lot: *Gen* 19,19; Rahab-esploratori: *Gs* 2,12.14; Abimelek-Abramo: *Gen* 21,23), tra amici (Gionata-David: *ISam* 20,8.14; David-Hanun: *2Sam* 10,2= *ICr* 19,2; Salomone-figli di Barsillai: *IRe* 2,7), tra sovrani e sudditi (abitanti di Iabesh-Saul: *2Sam* 2,5; Abner-casa di Saul: *2Sam* 3,8; Jojada-Joas: *2Cr* 24,22) e tra parti di un rapporto positivo che è stato inaugurato grazie alla disponibilità, nient'affatto scontata, di una parte verso l'altra (carcerati-Giuseppe: *Gen* 40,14; casa di Giuseppe-abitanti di Betel: *Gd* 1,24; Israeliti-casa di Ierubaal-Gedeone: *Gd* 8,35)». H.-J. ZOBEL, «*הסד hesed*», *GLAT*, vol. III, 59-60.

⁵⁶ N. FUSARO, *Con-passione*, 25.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 26.

⁵⁸ H.-J. ZOBEL, «*הסד hesed*», *GLAT*, vol. III, 80. Per poter dare una risposta al perché di questa affermazione, egli risponde in maniera chiara e diretta, mostrando grande competenza nel campo: «La bontà di *JHWH* si esprime nel suo infinito amore, pronto al perdono e riconciliante, come ancora una volta trova una concentrata espressione nella formula liturgica “*misericordioso e benevole è JHWH, lento all'ira e di grande bontà*”. Così si esclude a priori qualsiasi possibilità che l'uomo a sua volta, seguendo il principio profano della reciprocità, possa restituire a *JHWH* il bene divino ricevuto o

Tuttavia, l'impossibilità dell'uomo di dimostrare *hesed* nei confronti di Dio non gli impedisce di indirizzare questo desiderio verso gli altri uomini perché «*hesed* qualifica non solo il rapporto di *JHWH* con gli uomini, bensì anche quello degli uomini tra di loro»⁵⁹, quindi la reciprocità non avviene in modo diretto, vale a dire dall'uomo verso Dio, ma dall'uomo verso l'uomo per Dio, in quanto Dio desidera che l'uomo mostri o scambi *hesed* con il prossimo.

La storia biblica insegna che il popolo d'Israele alimenta la sua fede grazie alla stessa esperienza che fa con Dio: ogni volta che nell'AT il termine *hesed* viene riferito al Signore questo avviene nell'ambito del rapporto dell'alleanza che Dio ha stipulato con Israele⁶⁰. Questa modalità di approccio manifesta una caratteristica straordinariamente qualificata in quanto fare memoria di quest'esperienza diventa un atto di fedeltà, *ēmūnā*.

Perciò, il terzo elemento costitutivo di *hesed* è la continuità, ossia rendere *hesed* stabile nella memoria, duraturo nell'agire e perseverante nel tramandare di generazione in generazione. L'affermazione che fa H.-J. Zobel, «I nomi usati in parallelo con *hesed* o appartenenti al suo campo lessicale mostrano in che modo Israele intendesse queste manifestazioni di benevolenza di *JHWH*»⁶¹, trova la sua realizzazione nella misura in cui Israele si ispira dallo stesso agire di Dio, laddove viene dimostrato *hesed* nei suoi confronti, per poter, a sua volta, identificarsi e qualificarsi. Infatti, il profeta Osea fa uso di un'immagine forte, quella sponsale, per mostrare, quale sia il legame che Dio ha con il suo popolo, non nel senso materiale (cf. *Os* 2,10), ma nel senso di stabilità e di alleanza (cf. *Os* 2,21-22). In

possa fargli del bene. Tuttavia, il carattere comunitario di *hesed* viene conservato, nel senso che, grazie alla bontà divina concessagli, l'individuo viene posto, rispetto al suo prossimo, in un nuovo rapporto regolato dal volere di *JHWH*, così che egli deve dar prova nella vita quotidiana della bontà ricevuta ed esercitare diritto e giustizia, bontà e pietà». *Ibid.*, 82.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cf. CH. CHUNG, *La spiritualità della misericordia*, 22.

⁶¹ H.-J. ZOBEL, «*הסד hesed*», *GLAT*, vol. III, 72. Egli elenca in maniera esaustiva come intende Israele le manifestazioni di benevolenza di *JHWH*: «*hesed* si manifesta come atto della “potenza” (*Es* 15,13), dell’“aiuto”, della “salvezza” (cf. *Sal* 17,7; 85,8.10; 98,2.3), del “diritto” e della “giustizia” (*Ger* 9,23; *Sal* 33,5; cf. 85,11.12; 89,15; 98,2) o della “redenzione” (*Sal* 130,7) di Dio; si tratti di “atti meravigliosi” (*Sal* 106,7; 107,8.15.21.31; cf. 98,1) oppure di “atti gloriosi” (*Is* 63,7). Il *hesed* è l'opposto dell'ira di Dio (*Mic* 7,18; cf. *Is* 54,8): in esso si esprime la “pietà divina” (*rahāmim*, *Is* 63,7; *Ger* 16,5; *Sal* 25,6; *Lam* 3,22). Alla bontà divina si addice l'eternità, perché essa sussiste “da ogni eternità” (*Sal* 25,6) e “dura in eterno” (*Sal* 106,1:107,1; 117,2)».

questo modo, si dimostra che «l'oggetto e il contenuto della bontà divina di *hesed* coincidono in larga misura con l'uso linguistico profano»⁶², cioè con parole, atteggiamenti ed immagini umane correnti per descrivere realtà e qualità divine.

Da parte sua N. Fusaro sottolinea che «*hesed*, che occupa il posto centrale tra i doni dello Sposo, esprime l'intensità dell'affetto e il desiderio di avvolgere Israele con il suo amore per ricondurlo nell'amore e nella fedeltà all'alleanza»⁶³. Allo stesso tempo, Dio esige una risposta da parte dell'uomo, o del popolo, mettendo sullo stesso piano le due qualità, cioè fedeltà e *hesed* (cf. *Pr* 3,3), come segno del suo agire. In effetti la risposta dell'uomo va, o dovrebbe andare, in due direzioni, «da Israele, Dio attende una risposta di amorevolezza verso di Lui e verso il prossimo (*Os* 4,1-2), che potrà essere tale solo se derivante da quell'*hesed* che *JHWH* desidera più che il sacrificio e gli olocausti (*Os* 6,6)»⁶⁴.

Nel descrivere l'*hesed* di Dio nella prospettiva dell'alleanza, vanno tenute in considerazione le due qualità che la caratterizzano⁶⁵: la prima è quella dell'eternità, in quanto sussistente da sempre (cf. *Sal* 25,6; *Ger* 31,3), in quanto dura in eterno (cf. *Sal* 106,1; 107,1; 117,2); la seconda qualità è quella della fedeltà. Infatti, è Dio stesso a ricordare questa fedeltà (cf. *Sal* 98,3); il ricordo della Sua fedeltà è conservato per ogni generazione (cf. *Sal* 100,5) e diventa addirittura oggetto di un giuramento (cf. *Mic* 7,20). L'ultima osservazione viene espressa in maniera particolarmente forte da H. Simian-Yofre:

⁶² *Ibid.*, 71.

⁶³ N. FUSARO, *Con-passione*, 27-28.

⁶⁴ *Ibid.*, 28.

⁶⁵ È opportuno riportare qui un confronto tra *hēn* e *hesed* per rendere chiara la differenza tra di essi e nello stesso momento rilevare le peculiarità di ciascun termine. In concreto si afferma che «*hēn* non è un termine così pregnante come *hesed*. I due termini compaiono raramente insieme (*Gen* 19,19; *Est* 2,17) e si trovano anche in contesti molto diversi, sebbene entrambi possano essere tradotti con “bontà” o “misericordia”, *hesed* appartiene alla terminologia del patto e significa quasi sempre “fedeltà al/del patto”. È un termine che presuppone diritti e doveri, e richiede un atteggiamento benevolo di entrambe le parti del patto. Un rapporto basato sul *hesed* dovrebbe durare a lungo; il *hesed* va mantenuto. Al contrario, *hēn* non viene esercitato da entrambe le parti reciprocamente; viene concesso solo da una persona a un'altra, mantiene il rapporto in vita solo finché lo desidera il donatore e può esser dato solo in determinate circostanze. Quand'anche *hēn* venga concesso e mantenuto per un lungo periodo di tempo, sussiste sempre la possibilità che sia ritirato unilateralmente. A differenza di *hesed*, *hēn* può essere senz'altro tolto, essendo dato liberamente». D. N. FREEDMAN – J. LUNDBOM, «*hānan* 𐤇𐤍», *GLAT*, vol. III, 31.

«*Hesed* non è, come potrebbe suggerire la traduzione antica pietà, una virtù o un comportamento particolare, né soltanto la forma più intima delle relazioni interpersonali, come suggeriscono le traduzioni moderne amore, tenerezza, o amicizia. Indica piuttosto una conformazione della personalità e dei sentimenti, degli atteggiamenti e delle decisioni che strutturano la totalità del comportamento libero, umano o divino»⁶⁶.

In ultima analisi, come si è fatto precedentemente con *rahāmîm*, conviene anche qui accennare al significato e al valore simbolico di *hesed*, perché si possa comprendere che tra di essi, tra *hesed* e *rahāmîm*, esiste un altro differente significato, nascosto dietro le lettere che li compongono. Difatti, *hesed* è diverso da *rahāmîm* poiché ha nella sua radice la lettera (s, *sāmek*, ס)⁶⁷ che rimanda al sostegno e all'appoggio, la lettera (d, *dālet*, ד)⁶⁸ che rimanda alla resistenza e all'apertura, oltre alla (h, *hēt*, ה) che lo accumuna con *rhm* e che rimanda al soffio dell'esistenza. Appare perciò con chiarezza che sia proprio la presenza di queste due lettere a fare la differenza che porta al possesso di «una radice “solida” che rappresenta la forza e l'energia, che fonda, contiene e protegge la vita»⁶⁹. La radice solida di *hesed* fa riferimento alle caratteristiche di stabilità ed eternità da parte di *JHWH*, e di conseguenza manifesta un atteggiamento conforme alla stessa alleanza tra Dio e l'uomo; per questo «il suo significato si estende dalla volontà di bene alla solidarietà, dal soccorso nei confronti del contraente più debole e in difficoltà alla fedeltà al patto»⁷⁰.

2. Terminologia neotestamentaria

Quando ci si trova ad analizzare la traduzione dei termini compassione e misericordia nella terminologia neotestamentaria si passa dal mondo ebraico a quello greco. Questa operazione, non facile, né automatica, deve tener presente la diversità di alcuni fattori quali la lingua, la cultura, la tradizione e persino la mentalità. Il fatto è che uno stesso termine, una volta tradotto, rimanda a vari significati, alcuni dei quali potrebbero risultare in aperto contrasto con l'originale. Difatti, la molteplicità dei significati ottenuti nella traduzione non sempre trova una

⁶⁶ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel libro di Osea*, EDB, Bologna 1994, 182.

⁶⁷ Cf. A. DE SOUZENELLE, *La lettera strada di vita*, 197.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 53.

⁶⁹ N. FUSARO, *Con-passione*, 29.

⁷⁰ *Ibid.*

corrispondenza esatta nell'originale, e, di conseguenza, la stessa traduzione rischia di diventare dispersiva.

L'allontanamento da quello che inizialmente si è voluto spiegare, dà esito, per così dire, a una realtà poco attendibile e distante da ciò che si voleva comunicare. Eppure, trovare una via percorribile che conduca verso una corretta interpretazione, è possibile, qualora ci si basi su termini di comune significato che permettano di raggiungere un risultato soddisfacente.

Dunque, si può assumere che questo passaggio dal mondo ebraico al greco richiede, da un lato, un certo sforzo linguistico per trovare termini più adatti o magari più vicini all'originale; dall'altro, una capacità interpretativa che renda il termine più comprensibile nella lingua in cui si vuole tradurre. In definitiva, per dare un senso più adeguato al tema principale, saranno tre i termini greci da prendere in esame cioè: *σπλαγχνίζομαι*, *ἔλεος* e *οἰκτιρισμός*, tenendo conto della loro evoluzione nel tempo e delle caratteristiche loro proprie.

2.1. *Splanchnizomai* σπλαγχνίζομαι

Pur trovando poche occorrenze nella versione greca dei LXX⁷¹, il primo termine greco che si vuole prendere in considerazione è *splanchnizomai* σπλαγχνίζομαι. L'importanza che riveste questo verbo non deriva perciò dalla frequenza, ma da alcuni casi specifici degni di nota che verranno in seguito presi in esame, in maniera particolare nel Vangelo di Luca. Oltretutto, è interessante, ma soprattutto è doveroso, ricordare che la peculiarità di *σπλαγχνίζομαι* in Luca consiste nel fatto che i tre brani che lo riportano siano dei brani esclusivamente lucani, che non trovano, cioè, alcuna corrispondenza altrove (cf. *Lc* 7,13; 10,33 e 15,20).

⁷¹ Numericamente, nei LXX, la frequenza di questo termine è molto ridotta rispetto agli altri che vengono presi in esame. In effetti, il sostantivo *σπλάγγιον* compare 15 volte mentre il verbo *σπλαγχνίζομαι* 2 volte. Cf. H.-H. ESSER, «σπλάγγιον», in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (curr.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1989⁴, 1019. «Il verbo (*σπλαγχνίζομαι*) si trova solo in *Pr* 17,5 (al medio) e in *2Mac* 6,8 (all'attivo); in ambedue i casi manca l'equivalente ebraico». H. KÖSTER, «σπλάγγιον», *GLNT*, vol. XII, 909. Nei sinottici il numero rimane ugualmente ridotto, anche se la metà delle volte che appare *σπλαγχνίζομαι* si trovano in Luca. Infatti, il verbo *σπλαγχνίζομαι* «appare nel modo indicativo aoristo passivo sei volte nei vangeli. Due volte in *Mt* 9,36 e 14,14, una volta in *Mc* 6,34 e tre volte in *Lc* 7,13; 10,33 e 15,20». G. MOREIRA, *Dalla compassione alla misericordia. Una spiritualità che umanizza*, LEV, Città del Vaticano 2003, 69.

Per comprendere in maniera adeguata il termine *σπλαγγίζομαι*, occorre risalire alle sue radici precristiane e al suo uso profano, laddove il termine ha subito un importante percorso di trasformazione, precisamente nel suo significato, che è diverso da quello che viene attualmente concepito e riconosciuto nella compassione o nella misericordia. A questo proposito, H. Köster afferma che: «Nell'uso greco precristiano non si concepisce *σπλάγγνα* nel senso specifico di sede di una misericordia proveniente dal cuore, come avviene negli scritti tardogiudaici e protocristiani. Non si è ancora sviluppato un senso traslato e il vocabolo non è mai usato per indicare la misericordia»⁷². In effetti, nella letteratura greca precristiana, *σπλάγγνον* dirige letteralmente il significato verso le interiora oppure le viscere⁷³, e ricorre solamente al plurale⁷⁴. Da questi due indizi, (“*viscere*” come significato e “*plurale*” come modo di presentarsi), si può avere una traccia che conduce a inquadrare il termine come “*vicino*” a רַחֲמִים *rahāmīm*⁷⁵.

Il passo successivo avviene verso il V sec. a.C., quando il significato di *σπλάγγνα* passa da una nozione dalla valenza culturale, concentrata sull'offerta del sacrificio animale⁷⁶, ad una nozione dalla valenza antropologica che associa *σπλάγγνα* alle viscere dell'uomo⁷⁷. Tale

⁷² H. KÖSTER, «σπλάγγνον», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (curr.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XII, Paideia, Brescia 1979, 906. F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI (questi sono i curatori dell'edizione italiana).

⁷³ N. FUSARO, *Con-passione*, 30.

⁷⁴ Cf. H. KÖSTER, «σπλάγγνον», *GLNT*, vol. XII, 903-904.

⁷⁵ L'intenzione di menzionare appunto “*vicino*” e non “*uguale*” trova la sua giustificazione nel fatto che «nei LXX l'equivalente consueto di *rahāmīm* non è *σπλάγγνα*, ma οἰκτιρμοί; parimenti il verbo *riham* è tradotto dai LXX con οἰκτιρῶ; nel NT ricorre solo in *Rm* 9,15 in una citazione dell'AT), o anche con ἐλεέω, mai però con *σπλαγγίζομαι*». H. KÖSTER, «σπλάγγνον», *GLNT*, vol. XII, 909. Molto probabilmente i traduttori greci non hanno preferito rendere *rahāmīm* con *σπλαγγίζομαι* perché «era considerato un vocabolo duro, rozzo e poco adatto a esprimere il sentimento della compassione o l'agire compassionevole di Dio». N. FUSARO, *Con-passione*, 31.

⁷⁶ Si riassume qui ciò che avveniva nel culto del sacrificio: con l'offerta della vittima animale, le parti più pregiate e più nobili, come il cuore, i polmoni, il fegato, ma anche la milza, i reni, subito dopo la macellazione venivano tagliate e messe da parte durante il sacrificio; in seguito, si arrostitavano per essere consumate dai partecipanti come antipasto all'inizio del banchetto sacrificale. Di conseguenza, *σπλάγγνα* acquisisce un significato più ampio, quello cioè di “*banchetto sacrificale*”. Cf. H. KÖSTER, «σπλάγγνον», *GLNT*, vol. XII, 904; cf. H.-H. ESSER, «σπλάγγνα», *DCBNT*, 1019.

⁷⁷ Cf. H. KÖSTER, «σπλάγγνον», *GLNT*, vol. XII, 904. Inoltre, ricorda H.-H. ESSER che *σπλάγγνα*, «viene usato anche per indicare le viscere dell'uomo, soprattutto l'organo del sesso maschile e il ventre materno come sede della facoltà di concepire e partorire

spostamento di significato e tale passaggio da una valenza all'altra avviano un movimento di circolarità che in qualche modo apre la possibilità e motiva l'uomo a porsi delle domande per dare un senso a ciò che fa e a ciò che lui stesso è. Detto in altre parole, l'uomo viene condotto a scendere nelle profondità del suo essere per discernere i propri sentimenti e scovarne le sedi.

In questa dinamica, tenendo presente il pensiero di H. Köster sull'uso traslato di *σπλάγχνα*⁷⁸, il termine va verso una direzione che permette di entrare in relazione con il cuore (*καρδία*) che, da parte sua, rappresenta, nel senso traslato, «il centro della sensibilità e del sentimento»⁷⁹. Naturalmente, con quest'affermazione, bisogna fare attenzione a non confondere le due sedi. Perciò conviene distinguere tra *καρδία*, la sede dei sentimenti raffinati e più elevati, e *σπλάγχνα* che rappresenta la sede dei sentimenti più crudi, pesanti e grossolani⁸⁰, oppure la «sede dei desideri forti ed istintivi della persona»⁸¹. Però, l'idea per cui *σπλάγχνα* è il centro della sensibilità e del sentimento, nasce solo successivamente, poco prima della nascita del cristianesimo, con lo sviluppo del senso traslato. Il termine, infatti, acquisisce una certa importanza grazie agli scritti dell'epoca tardogiudaica che introducono un nuovo uso linguistico del termine.

Il testo dei “*Testamenti dei XII Patriarchi*”⁸² sostiene questa linea di sviluppo tramite due affermazioni: la prima è che *σπλάγχνα* «non ricorre mai più come designazione delle viscere in senso generale e il verbo non

(per cui talvolta anche i figli vengono chiamati *splanchna* ἐχ σπλάγγχρον “della propria carne e del proprio sangue”). H.-H. ESSER, «σπλάγγχνα», *DCBNT*, 1019.

⁷⁸ La sua affermazione rileva che: «un uso traslato deriva dal fatto che gli *σπλάγγχνα* sono ritenuti sede delle *passioni istintive*: dell'*ira*, della *brama angosciosa*, dell'*amore*». H. KÖSTER, «σπλάγγχρον», *GLNT*, vol. XII, 905-906.

⁷⁹ *Ibid.* 906.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*

⁸¹ K. BIELIŃSKI, *La misericordia divina rivelata negli «splanchna» di Cristo*, in *Studia Moralia*, 54/2 (2016) 201.

⁸² *I Testamenti dei XII Patriarchi* rappresentano una delle più interessanti opere del pensiero tardogiudaico. Si tratta, infatti, della raccolta, in unico libro, del messaggio che i dodici figli di Giacobbe avrebbero lasciato in eredità ai loro discendenti. Ciascuno di essi fa riferimento ad avvenimenti caratteristici della propria vita. È un testo apocrifo dell'AT di origine giudaica, scritto in ebraico verso la fine del II sec. a.C., che ha subito varie trasformazioni come ritocchi, aggiunte e modifiche cristiane apportate fino al II sec. d.C., attribuite anche alla traduzione greca.

tradisce più il suo rapporto originario con la terminologia sacrificale»⁸³; la seconda sostiene che «gli σπλάγχνα diventano, nell'uomo, la sede dei sentimenti o descrivono la persona attraversata dalla forza di un affetto»⁸⁴. Da queste affermazioni si può dire che il termine, col tempo, si è caricato di un significato importante e questo è dovuto all'impegno dell'uomo a conoscere sempre più se stesso e a scoprire le sedi dei propri sentimenti, così da trovare una spiegazione di ciò che accade dentro di lui e intorno a lui.

Il testo più rilevante⁸⁵, per quanto riguarda il tema della compassione e della misericordia, è quello del sesto figlio di Giacobbe e Lea, cioè il “*Testamento di Zabulon*”. In esso si nota un forte legame tra compassione e misericordia, poiché esse, se da un lato appaiono associate tra di loro⁸⁶, dall'altro, invece, il sorprendente legame tra compassione e misericordia con lo stesso termine σπλάγχνα “*viscere*” rende l'insieme dell'espressione ancora più toccante ed efficace⁸⁷. Si può dire che il termine oscilla tra le due dimensioni, creando una possibilità comunicativa da quello che si sente (dimensione *ad intra*) a quello che si vuole comunicare (dimensione *ad extra*). Si osserva, inoltre, che a questa caratteristica associativa del termine, va aggiunta anche quella della prossimità, non come novità argomentativa, che era già presente nell'AT (cf. *Lv* 19,18), ma in una

⁸³ H. KÖSTER, «σπλάγχνον», *GLNT*, vol. XII, 915.

⁸⁴ N. FUSARO, *Con-passione*, 31. «Con queste parole fece piangere anche me. Io ardevo nelle mie viscere [σπλάγχνοις] (dal desiderio) di svelargli che Giuseppe era stato venduto. Ma avevo paura dei miei fratelli». *Testamento di Neftali*, VII, 4. Cf. P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 2013, 865.

⁸⁵ Questo non significa che il *Testamento di Zabulon* sia l'unico che parli di quest'argomento, perché gli altri, come il *Testamento di Neftali* e di *Aser*, sono ugualmente interessanti: la differenza basilare risiede nel fatto che il testo di *Zabulon* lega il termine σπλάγχνα con il tema della compassione e della misericordia nella prospettiva della prossimità e tale unicità lo rende particolarmente importante.

⁸⁶ Cf. Non solo il *Testamento di Zabulon*, V, 1 e IX, 7, ma anche il *Testamento di Simone*, IV, 4. Cf. P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 842. 844. 782.

⁸⁷ L'espressione “*misericordia nelle viscere= ἔλεος ἐν σπλάγχνοις*” appare due volte in questo testo (*Testamento di Zabulon*, V, 3-4), mentre l'espressione “*compassione delle viscere= οἰκτιρήσατε τὰ σπλάγχνα*” appare una volta sola (*Testamento di Zabulon*, II, 2). Per il testo greco: M. DE JONGE, *The Testaments of Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text*, E. J. Brill, Leiden 1978, 89-100; cf. P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 837-845.

modalità tutta sua che insiste sull'invito a manifestare e ad esercitare la compassione e la misericordia verso il prossimo e verso tutti⁸⁸.

Tale insistenza apre all'uomo una possibilità di riflettere sul suo rapporto con Dio, poiché Egli stesso manifesta questo atteggiamento nei confronti dell'uomo. In questa prospettiva, quindi, *σπλάγχνα*, quando è associata alla compassione o alla misericordia, diventa non solamente un *locus* antropologico, come sede dei sentimenti e della sensibilità, ma anche un *locus* teologico, in cui si riconosce l'agire stesso di Dio. Le seguenti parole del testo di Zabulon pongono l'accento sulla conferma dell'agire di Dio nei riguardi dell'uomo:

«E voi, dunque, figlioli miei, abbiate compassione nella misericordia [εὐσπλαγγίαν ἐν ἐλέει] verso ogni uomo, affinché anche il Signore abbia compassione e misericordia [σπλαγγισθεῖς ἐλεήση] di voi. Perché, inoltre, alla fine dei tempi Dio manderà sulla terra la sua compassione [σπλάγγνον] e dovunque troverà viscere di misericordia [σπλάγχνα ἐλέους], lì egli abiterà. Come infatti un uomo ha compassione [σπλαγγνίζεται] del suo prossimo, così anche il Signore ha compassione di lui»⁸⁹.

Nel NT, il termine *σπλάγχνα* viene usato, come verrà in seguito meglio specificato, soltanto in Paolo. Esso non viene adoperato mai nei sinottici⁹⁰, dove, invece, ricorre in alcune situazioni la forma verbale corrispondente, così da rendere più incisiva e dinamica la molteplice azione evangelizzatrice di Gesù Cristo. Difatti, si avverte che il termine *σπλαγγνίζομαι* assume due significati specifici che lo rendono caratterizzante dei sinottici. Le specificità di *σπλαγγνίζομαι* si colgono in due diversi momenti in cui si riferisce esclusivamente «al comportamento

⁸⁸ In pratica Zabulon ordina ai suoi figli di osservare questo principio raccomandando di: «esercitare la misericordia verso il prossimo e la compassione verso tutti». *Testamento di Zabulon*, V, 1. La prossimità nei *Testamenti dei XII Patriarchi* è un tema cardine la cui sua espressione si manifesta lungo il testo, ma con il *Testamento di Zabulon* acquisisce una certa importanza è legata al tema della compassione e della misericordia. Cf. P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 744-747.

⁸⁹ *Testamento di Zabulon*, VIII, 1-3. Cf. P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 843. N. FUSARO afferma al riguardo, che: «accanto all'uso antropologico, si affaccia un senso teologico di questi termini e gli *σπλάγχνα*, accanto alla forma verbale *σπλαγγνίζομαι*, mentre esprimono un forte coinvolgimento affettivo in sintonia con *rh̄m*, enunciano con naturalezza anche la compassione di Dio. È questo un elemento che, per la sua novità, mette in risalto l'uso linguistico di un concetto e un vocabolario che si ritiene adatto anche alla sfera del divino». N. FUSARO, *Con-passione*, 32.

⁹⁰ Cf. H.-H. ESSER, «*σπλάγχνα*», *DCBNT*, 1020.

di Gesù e caratterizza la divinità del suo agire»⁹¹ e quindi indica l'atteggiamento di Gesù oppure si riferisce «al comportamento di protagonisti in momenti decisivi di tre parabole»⁹² e dunque all'atteggiamento che l'uomo è chiamato ad assumere. Scendendo più nel concreto, nelle tre parabole riferite dai vangeli sinottici, una di Matteo (*Mt* 18,23-35) e due di Luca (*Lc* 10,30-35; 15,11-32), il verbo *σπλαγγίζομαι* acquisisce una posizione centrale perché «indica sempre un determinato comportamento umano»⁹³.

Perciò, lo stesso agire dell'uomo in conformità al bene dell'altro, come avviene in modo evidente nelle parabole, lo qualifica e lo conduce verso una forte prospettiva di prossimità e di alterità: altrimenti l'uomo rischia di cadere nell'indifferenza e quindi nella durezza del cuore.

Inoltre, in due parabole su tre, si rende presente il concetto del regno di Dio che diventa una motivazione dell'agire umano (cf. *Mt* 18,23-35: *Lc* 15,11-32).

Al di fuori del contesto delle parabole, invece, il termine *σπλαγγίζομαι* ricorre anche per 4 volte in Marco⁹⁴ (cf. *Mc* 1,41; 6,34; 8,2; 9,22), in cui però il suo uso linguistico appare ben diverso rispetto a quello delle parabole. Infatti, non è più il racconto di un agire qualunque e nemmeno la descrizione di un sentimento nei confronti di una situazione, bensì è l'agire della stessa persona divina, cioè di Gesù: Egli, infatti, nel preciso momento in cui si sente sollecitato nel Suo intimo, agisce; non si ferma allo stato del sentimento, ma lo rende operativo. Una breve osservazione riguarda l'uso di *σπλαγγίζομαι* all'interno dei brani di Marco (*Mc* 1,41 e 9,22): il suo uso potrebbe sembrare secondario oppure

⁹¹ H. KÖSTER, «σπλάγγων», *GLNT*, vol. XII, 919.

⁹² H.-H. ESSER, «σπλάγγω», *DCBNT*, 1020. Il “*Pastore di Erma*” è un testo protocristiano del II sec. che si divide in tre sezioni: cinque “*Visioni*”, dodici “*Comandamenti*” e dieci “*similitudini*”. Anche qui il termine è poco rilevante numericamente, come negli altri testi citati, il testo greco riporta una sola volta il termine in questione, il quale, al di fuori dei vangeli sinottici, è riferito esclusivamente a Dio: «πολύσπλαγγνος οὖν ὢν ὁ κύριος ἐσπλαγγνίσθη ἐπὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ καὶ ἔθηκεν τὴν μετάνοιαν ταύτην, καὶ ἐμοί ἢ ἐξονσία τῆς μετανοίας ταύτης ἐδόθη». In italiano la traduzione si può rendere con: «Nella sua grande misericordia il Signore ebbe compassione della sua creatura e dispose questa penitenza, e a me fu data la potestà su questa penitenza». *Pastore di Erma, Comandamenti* 4,3,5. Cf. J. HENDERSON (cur.), *The Apostolic Fathers*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge 2003, 250.

⁹³ H. KÖSTER, «σπλάγγων», *GLNT*, vol. XII, 919.

⁹⁴ *Ibid.*, 921.

un «abbellimento narrativo»⁹⁵, mentre si tratta di «una caratterizzazione teologica di Gesù quale Messia in cui è presente la misericordia divina»⁹⁶. L'uso che fa l'evangelista Matteo del termine *σπλαγχνίζομαι*, sia inserendolo all'interno dei suoi testi (14,14; 15,32), ripresi da Marco (6,34; 8,2), sia aggiungendolo ad altri (9,36), è compatibile con la stessa intenzione di Marco che mira, cioè, a far apparire in modo sempre più evidente (crescente) la figura messianica di Gesù. H. Köster afferma che «questi testi non descrivono un moto affettivo, ma caratterizzano la figura messianica di Gesù. Tutte queste aggiunte rientrano quindi nella tendenza della tradizione a descrivere in misura crescente la figura di Gesù con attributi messianici»⁹⁷. Lo stesso discorso vale anche per quanto riguarda il testo di Luca che non appartiene alle sue parabole, cioè il brano della vedova di Nain (7,13).

In Paolo il termine *σπλάγχνα* che ricorre solamente con il sostantivo⁹⁸, subisce trasformazioni importanti il cui effetto si manifesta nella perdita sia del senso della commozione affettiva creaturale o naturale sia dell'accezione tardogiudaica della misericordia⁹⁹. La novità che porta il termine usato in Paolo è, quindi, che *σπλάγχνα* comincia a indicare non più una parte dell'uomo, né la sede dei suoi sentimenti, ma l'uomo nella sua totalità¹⁰⁰. La causa di tale trasformazione è da ricercare nella modalità di comunicazione dello stesso apostolo delle genti che esprime ciò che vive; in modo analogo, per esempio, accade che Paolo, quando si esprime con i diversi concetti antropologici quali *καρδία* o *νοῦς*, vuole manifestare la profondità e la totalità del suo essere. Difatti «il vocabolo (*σπλάγχνα*) indica tutto l'uomo, nella misura in cui, in quanto cristiano, risulta capace

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, 921-922.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 922-923.

⁹⁸ Nella sua ricerca, A. LANDI ricorda che: «Il termine *σπλάγγων* (*viscere/utero*) al plurale ricorre undici volte nel NT, di cui otto nelle lettere paoline, ed è attribuito ai Corinzi (2Cor 6,12), a Tito (2Cor 7,15), ai santi (Fm 7), a Paolo (Fm 12)». A. LANDI, *Paolo e l'evangelo della misericordia*, Cittadella, Assisi 2016, 62.

⁹⁹ Cf. H. KÖSTER, «*σπλάγγων*», *GLNT*, vol. XII, 913. Va ricordato che nei *Testamenti dei XII Patriarchi* il verbo *σπλαγχνίζομαι* poteva indicare semplicemente l'impulso proveniente dai sentimenti (solamente in un caso), oppure esprimeva l'intimore, dominante disposizione dell'uomo alla misericordia (in tutto il resto dei casi).

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 923. Una considerazione interessante di H. Köster riflette su tale totalità dell'uomo soprattutto quando quasi in tutti i casi è possibile sostituire *σπλάγχνα* col nome di persona o col pronome personale.

di un interscambio personale di simpatia e di amore»¹⁰¹. Quest'amore fa riferimento allo stesso concetto di cuore che «nell'epistolario paolino *σπλάγγων* può denotare, in senso metonimico, l'uomo nella sua capacità di amare o nell'atto stesso di amare; in particolare, esso corrisponde al cuore, inteso come il centro dal quale scaturisce l'atto di amore»¹⁰². Quindi, quando Paolo, raccontando la sua esperienza personale, utilizza (il termine) *σπλάγγνα*, conferma il punto di forza di questo termine precisamente nel suo riferimento alla totalità della persona: tale aspetto diventa chiaro nel momento in cui è usato in forma diretta e in prima persona (cf. *2Cor 6; Fm 12; Fil 2*).

Con l'esperienza di Paolo, le viscere, il cuore e lo spirito s'incontrano formando così un unico essere in cui essi sono intrecciati nell'unicità e nella totalità. Da questa esperienza paolina si può dedurre che *σπλάγγνα*, in Paolo, indica quella facoltà o specificità umana di amare, oppure si riferisce all'uomo quale essere che ama. In questa prospettiva, il termine stesso, in un certo qual modo, s'indirizza all'amore stesso arrivando dunque, in senso traslato, ad essere sinonimo di *ἀγάπη* cioè dell'amore, non come virtù, ma come esperienza concreta e dono reciproco dei cristiani¹⁰³.

In conclusione, l'idea guida che accompagna il verbo *σπλαγγνίζομαι*, oppure il sostantivo (*σπλάγγνα/σπλάγγων*), viene non tanto dalla frequenza delle sue occorrenze, che risultano comunque ridotte numericamente, o dal suo uso rituale, ma dalle sue trasformazioni, che l'hanno condotto verso un uso più profondo e da un mondo rituale legato agli animali a un termine che include in sé un'esperienza unica e totalizzante.

2.2. *Éleos ἔλεος*

Il termine greco per eccellenza relativo al tema della misericordia, (o anche della compassione)¹⁰⁴, è *éleos ἔλεος*. Ecco spiegata la ragione per la quale *ἔλεος*, sia come termine, sia come concetto, è stato preso in

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² A. LANDI, *Paolo e l'evangelo della misericordia*, 62.

¹⁰³ Cf. H. KÖSTER, «*σπλάγγων*», *GLNT*, vol. XII, 925.

¹⁰⁴ Nella sua ricerca, R. Bultmann afferma che: «Nell'uso linguistico del tardo giudaismo *hesed* e *rahāmim* non differiscono quasi più fra loro, così come non differiscono *ἔλεος* e *οικτιρμοὶ* che li traducono in modo alterno». R. BULTMANN, «*ἔλεος*», *GLNT*, vol. III, 408.

particolare considerazione durante il Giubileo straordinario della Misericordia del 2015/16, che ha conseguentemente espresso un'eccezionale capacità interpretativa su questo tema. Il termine ἔλεος rappresenta difatti un'ampia risorsa spirituale in quanto si riferisce all'atteggiamento e alla prerogativa di Dio da un lato, e, dall'altro, invita l'uomo a impegnarsi nel vivere questa dimensione. Per entrare, quindi, nella sfera di questo termine e dei suoi derivati, occorre tornare indietro nel tempo per esaminarlo sotto diversi aspetti e angolature.

Innanzitutto, il termine greco ἔλεος, a differenza di σπλαγχνίζομαι¹⁰⁵, non parte da una dimensione culturale legata alle offerte degli animali, ma piuttosto da una dimensione antropologica, laddove le condizioni dell'uomo sono caratterizzate da precarietà sociale o segnate da un certo disagio personale. A questo riguardo, R. Bultmann fornisce un'interessante definizione affermando che «ἔλεος in greco è un πάθος, ossia l'affetto della commozione che coglie alla vista di un male da cui altri è colpito senza sua colpa; vi inerisce anche il φόβος di poterne essere a propria volta colpiti»¹⁰⁶. Parafrasando questa definizione si può dire che ἔλεος è quella reazione affettiva di commozione suscitata dal vedere una persona in uno stato di disagio oppure in una situazione infelice in cui si ha paura di cadere, e quindi: «L'ἔλεος si rivolge a ciò che ha colpito altri e che temiamo anche noi»¹⁰⁷. Per collocare questa definizione nella vita pratica, può servire fare riferimento alla prassi giuridica che era comune presso i greci, a cui fa allusione lo stesso Gesù nella Sua parabola del servo spietato (cf. *Mt* 18,23-35)¹⁰⁸. Concretamente, nel caso di una condanna o di un giudizio, per ottenere grazia o libertà, «l'accusato vuole e deve suscitare ἔλεος del giudice»¹⁰⁹: questo implica avere «una capacità retorica», un'abilità nel fare un discorso o un'implorazione sperando, al di

¹⁰⁵ Cf. G. MOREIRA, *Dalla compassione alla misericordia*, 72.

¹⁰⁶ R. BULTMANN, «ἔλεος», *GLNT*, vol. III, 399.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Questa prassi era già usuale nella Bibbia, in quanto, il giudice era considerato Dio, e la gente faceva ricorso al suo ἔλεος per ottenere la grazia. Egli, infatti, era conosciuto come il Dio della misericordia «κύριος τοῦ ἐλέους» (*Sap* 9,1), che usa la misericordia (ἔλεος) verso Israele (*Sir* 50,22-24) e verso chi ricorre a lui: donne (*Gdt* 13,14) e uomini (*Tb* 8,16-17). Inoltre, Egli, con il suo ἔλεος si mostra propizio (*2Mac* 2,7); coloro che a Lui si affidano ne aspettano con pazienza i benefici (*Sir* 2,7.9) e lo invocano come salvezza (*Is* 45,8).

¹⁰⁹ R. BULTMANN, «ἔλεος», *GLNT*, vol. III, 401.

là di ogni oggettività, di suscitare ἔλεος nel giudice o nell'accusatore e così di poter cambiare la sorte o il giudizio a proprio favore.

Dal punto di vista linguistico, il termine ἔλεος ha una ricorrenza numericamente molto elevata rispetto al resto dei termini in questione. Effettivamente, il termine è utilizzato nei LXX talmente tanto, quasi 400 volte¹¹⁰, che si manifesta dominante su tutti gli altri termini che hanno a che fare con quest'argomento come σπλαγχνίζομαι e οἰκτιρμός. Questo predominio semantico del termine ἔλεος nei LXX crea una varietà di significati¹¹¹, i quali rendono, ancora una volta, più difficile la traduzione esatta del termine. Il termine greco ἔλεος, infatti, se letteralmente «indica ciò che taglia, che lacera l'animo, che affligge»¹¹², oltre alla sua definizione che lo presenta come «l'affetto della commozione», assume, in questo caso, il significato di «un sentimento interiore il cui senso si avvicina alla pietà, alla misericordia e anche alla compassione»¹¹³. Da questo risultato sorge un'altra difficoltà interpretativa, cioè quella tra ἔλεος e *hesed*, che è normalmente il suo equivalente terminologico, perché «nei LXX ἔλεος è di regola (la) traduzione (di) *hesed*»¹¹⁴. Tale difficoltà sorge per il fatto che, mentre «*hesed* non è primariamente un modo di sentire, ma è l'atto (d'aiuto) rispondente ad un rapporto di fedeltà, ed è la fedeltà in quanto atteggiamento rispondente a tale rapporto»¹¹⁵, ἔλεος è un sentimento interiore di commozione, e, quindi, si nota una palese differenza tra di loro. Sta di fatto, comunque, che nei LXX il termine greco adoperato in prevalenza per tradurre il termine ebraico *hesed*, salvo rari casi¹¹⁶ tradotti da *rahāmîm*, è ἔλεος.

Oltre alla dimensione antropologica del termine ἔλεος, emerge anche, grazie alle caratteristiche fornite dal termine *hesed* nella relazione (reciprocità e fedeltà), la sua dimensione teologica. Tale dimensione teologica deriva dal fatto che ἔλεος e i suoi derivati, nella versione dei

¹¹⁰ Cf. R. R. DA SILVA, «Misericordia» in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (curr.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 859.

¹¹¹ R. BULTMANN, «ἔλεος», *GLNT*, vol. III, 404. Egli, nella sua esposizione, mette a confronto i due termini e afferma che: «Come il valore di *hesed* oscilla tra fedeltà (al patto), comportamento doveroso, e amore, grazia, oscillante è anche la traduzione dei LXX, che è nella maggior parte dei casi ἔλεος».

¹¹² N. FUSARO, *Con-passione*, 35.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ R. BULTMANN, «ἔλεος», *GLNT*, vol. III, 403.

¹¹⁵ *Ibid.*, 403-404.

¹¹⁶ Nei LXX solamente sei casi traducono *rahāmîm* con ἔλεος, (per esempio *Sir* 5,6; 16,11). Cf. *Ibid.*, 403.

LXX, designano, nella maggior parte dei casi, la misericordia di Dio e il suo agire¹¹⁷ e portano così la relazione dell'uomo ad un altro livello, quello proprio della relazione con Dio. A proposito della dimensione teologica, G. Moreira afferma che ἔλεος è «una visione di fede»¹¹⁸ attraverso la quale l'uomo mostra la propria fedeltà nella sua relazione con Dio. Se la fedeltà di Dio è eterna, ed Egli è fedele alla Sua alleanza e alla Sua promessa fatta all'uomo (come si era visto con *hesed*), l'uomo, al contrario, non sempre risulta così costante nella sua fedeltà a Dio. Quest'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio non annienta la fedeltà divina, perché, come afferma R. Bultmann, «là ove l'uomo, in quanto infedele, non può avanzare diritti sullo *hesed* divino, tale *hesed*, in cui egli continua pure a sperare, acquista il carattere di grazia che perdona»¹¹⁹. Applicando quest'affermazione al termine ἔλεος, come appare nei LXX, si può arguire, anche qui, che «l'ἔλεος di Dio si caratterizza come grazia che perdona laddove l'uomo si rivela infedele»¹²⁰ (cf. *Es* 34,6; *Nm* 14,19; *Dt* 30,3; *Sal* 85,8; *Is* 54,8; *Mi* 7,20).

La certezza di una “grazia che perdona”, all'interno della dimensione teologica, allarga l'orizzonte dell'uomo verso un'altra prospettiva, quella escatologica. In essa, l'uomo spera nell'*aldilà* di poter ottenere l'ἔλεος di Dio, superando le mancanze del suo operare nella vita *aldiquà*. Tale desiderio dell'uomo e la sua speranza di ottenere la grazia si poggiano sul fatto che l'ἔλεος di Dio non è un'idea astratta e nemmeno un semplice concetto, ma una concretezza di vita, un'azione benigna a favore dell'uomo (cf. *Tb* 7,11; 8,17). Se l'ἔλεος, nei LXX, è atteso e sperato (*Sir* 2,7.9)¹²¹ viene poi anche proiettato verso l'eternità, divenendo in tal modo un termine escatologico¹²²: acquisisce, perciò, mediante la prospettiva escatologica, un ulteriore significato, oltre a quelli già esistenti (cf. *Is* 63,7; *Ger* 16,5; *Os* 2,21; *Zc* 7,9; *Sal* 25,6; 40,12; 51,3; 69,17).

¹¹⁷ Rispettivamente, ἔλεος viene riferito 236 volte a Dio, contro le soltanto 60 volte in cui si riferisce all'uomo. Cf. K. ROMANIUK, *Il grembo di Dio*, 11.

¹¹⁸ G. MOREIRA, *Dalla compassione alla misericordia*, 72. Nella sua esposizione, egli pone l'accento su ἔλεος definendolo più come termine teologico che antropologico, ovviamente legato alle caratteristiche dello stesso termine ebraico *hesed*.

¹¹⁹ R. BULTMANN, «ἔλεος», *GLNT*, vol. III, 406.

¹²⁰ N. FUSARO, *Con-passione*, 35.

¹²¹ In questi due versetti del libro del Siracide, si nota, in maniera netta, il legame tra ἔλεος con φόβος. È quel sentimento dell'uomo che teme di cadere.

¹²² Cf. R. BULTMANN, «ἔλεος», *GLNT*, vol. III, 409.

La prospettiva escatologica non dirige l'uomo solamente verso l'aldilà, ossia verso l'eternità, ma lo stimola e lo spinge concretamente nell'aldiquà ad aprirsi al prossimo. Difatti, nella misura in cui l'uomo spera nell'ἔλεος di Dio, gli viene concessa la grazia, e, di conseguenza, gli vengono offerte le possibilità di poter manifestare la propria fedeltà al dono ricevuto operando per il prossimo (cf. *Sir* 29,1; 46,7; *Tb* 14,7). Perciò, si può dire che si passa da una prospettiva escatologica a quella che alcuni¹²³ chiamano psicologica: nell'ambito di questa ricerca sarebbe più opportuno denominarla "fraterna". Ciò significa che l'impegno dell'uomo a essere fedele non si limita solo alla sua relazione con Dio, ma si deve esprimere anche nella sua stessa umanità, trattandosi dunque di una vocazione bidirezionale.

Nel NT, in conformità con l'AT, l'uso di ἔλεος e dei suoi derivati¹²⁴ è abbastanza presente. Il linguaggio neotestamentario rende il movimento bidirezionale, verso Dio e verso il prossimo viepiù solido e consistente¹²⁵. In effetti, nell'adoperare ἔλεος, non solo è indicata, ma è anche raccomandata all'uomo un'interessante pista da percorrere per vivere la grazia ricevuta nella reciprocità con gli altri (cf. *Lc* 10,37). A tale proposito viene confermato che «nel NT ἔλεος ed ἔλεεν indicano per lo più un rapporto che Dio vuole intercorra fra uomo e uomo; in taluni casi ἔλεος ha allora l'originario significato veterotestamentario di bontà, alla quale, nella reciprocità delle relazioni umane, ciascuno è tenuto nei confronti dell'altro»¹²⁶. Il che significa che ἔλεος, quando si rende concreto nella prossimità, diventa «la prova dell'amore, l'opera di misericordia»¹²⁷. In tal senso, il punto comune tra il giudaismo e il NT consiste nel fatto che «il

¹²³ Cf. CH. CHUNG, *La spiritualità della misericordia*, 41; A. PASCUCCI, «Compassione», *DBV*, 135.

¹²⁴ Il termine «ἔλεος e i suoi derivati appaiono 78 volte nei testi neotestamentari. È molto utilizzato in Paolo, in Luca/Atti e nel Vangelo di Matteo». R. R. DA SILVA, «Misericordia», *TTB*, 859; cf. G. MOREIRA, *Dalla compassione alla misericordia*, 73. Il termine compare frequentemente nel Vangelo di Luca, 10 volte (1,50.54.58.72.78; 10,37; 16,24; 17,13; 18,38.39).

¹²⁵ Basti pensare alla domanda fatta a Gesù in (*Mt* 22,36): «Maestro, qual è il più grande comandamento della Legge?» (cf. *Mc* 12,28 «primo comandamento»; cf. *Lc* 10,25-28; cf. *Gv* 13,34 «comandamento nuovo»): Gesù sintetizza l'insegnamento dell'AT (*Dt* 6,5 e *Lv* 19,18) rendendoli inseparabili in *Mt* 22,37-39.

¹²⁶ R. BULTMANN, «ἔλεος», *GLNT*, vol. III, 411-412. Un confronto tra AT e NT mette in evidenza tale conformità e continuità per esempio: (*Os* 6,6) con (*Mt* 9,13; 12,7). Nella stessa direzione va (*Mt* 23,23).

¹²⁷ *Ibid.*, 412.

dovere della misericordia è motivato con il richiamo alla misericordia di Dio»¹²⁸. Dunque, la novità neotestamentaria che riguarda ἔλεος «non risiede nel pensiero, ma nella consapevolezza della grazia divina in Cristo»¹²⁹, per cui, l'uomo che è stato raggiunto e coinvolto da Cristo, diventa anche lui, a sua volta, il tramite dell'ἔλεος di Dio.

Il valore semantico di ἔλεος è abbastanza vasto e variegato. In effetti, non si limita a quello della misericordia, ma si espande verso la bontà in genere¹³⁰ e, per mezzo di questa bontà, la sua portata tocca le due sfere della vita, quella umana e quella spirituale. Difatti, la ricchezza dei suoi significati la inseriscono in un movimento circolare tra le relazioni naturali spinte da necessità umane (l'uomo con gli altri) e le relazioni soprannaturali, suscitate da necessità spirituali (l'uomo con l'Altro). R. Bultmann continua, affermando: «Se in tutti questi passi (biblici) si pensa alla bontà e alla compassione operante in casi di necessità terrena, altri passi parlano della misericordia che si preoccupa della salvezza eterna altrui»¹³¹. D'altronde, se l'idea dominante di ἔλεος nel pensiero veterotestamentario, era “la fedeltà di Dio”, quella che poi si impone nel pensiero neotestamentario è “la sua grazia” (cf. *Ef* 2,4-5). Su questo punto, nella prospettiva neotestamentaria, sono concordi sia la visione petrina (cf. *IPt* 1,3) sia quella paolina (*Rm* 11,30-32): non si limitano, cioè, a “ricordare” l'ἔλεος di Dio come evento del passato, ma lo affermano come «opera escatologica storico-salvifica ch'egli compì in Cristo»¹³².

Dei derivati del termine ἔλεος si prenderanno in considerazione solamente ἐλεήμων e ἐλεημοσύνη per menzionare gli aspetti più rilevanti di ciascuno di essi. Il primo termine greco ἐλεήμων, che significa pietoso e misericordioso, è l'equivalente dell'ebraico *ḥannûn*: vuole indicare l'essere della persona divina, quindi, si riferisce in modo piuttosto

¹²⁸ *Ibid.*; inoltre nel *Testamento di Zabulon*, V, 3 si legge l'esortazione «Abbiate, dunque, la misericordia nelle vostre viscere, perché se (uno) fa qualcosa al suo prossimo, il Signore si comporterà con lui allo stesso modo»: qui l'aver misericordia avviene nell'ordine prima nell'uomo, in sintonia con (*Gc* 2,13), «il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà avuto misericordia. La misericordia ha sempre la meglio sul giudizio». Mentre con (*Mt* 18,33) l'ordine dell'ἔλεος divino è precedente a quello dell'uomo: «Non dovevi anche tu aver pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te?».

¹²⁹ R. BULTMANN, «ἔλεος», *GLNT*, vol. III, 413.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, 414. Di questi casi di cui si parla, vengono riportati alcuni esempi del NT: (*Mt* 9,13; 12,7; 18,33; 23,23; *Lc* 1,58; 10,37; *Gc* 2,13; 3,17; *Rm* 12,8).

¹³² *Ibid.*, 415.

esclusivo a Dio¹³³, riconoscendolo come il Dio pietoso e misericordioso (*Es* 22,26; 34,6; *Sal* 86,15; 103,8). Però, se ἐλεήμων ricorre nei LXX riferito a Dio e qualche volta agli uomini, nel NT il termine, il riferimento a Dio viene meno¹³⁴.

A differenza di ἐλεήμων che è riferito alla persona, il termine ἐλεημοσύνη indica l'agire declinato come opera caritatevole, offerta oppure anche sostegno materiale¹³⁵, soprattutto nei confronti dei poveri e dei bisognosi, cioè la cosiddetta e riconosciuta “*elemosina*”¹³⁶. Il termine ἐλεημοσύνη viene usato dai LXX per lo più per indicare la condotta di Dio nei riguardi del suo popolo e come pure quella dell'uomo pio¹³⁷ e ciò consente di considerare ἐλεημοσύνη come ἔλεος, perché «indica un'azione di bene più che il sentimento della misericordia e della compassione»¹³⁸. Nel NT, invece, il termine ἐλεημοσύνη ricorre solo per indicare la beneficenza a favore dei poveri, il fare/ricevere elemosina (*Mt* 6,2-4; *Lc* 11,41; 12,33; *At* 3,2ss.; 10,2.4.31; 24,17).

Traendo una semplice conclusione da tutto ciò, mentre da un lato il termine ἔλεος e i suoi derivati (ἐλεήμων/ἐλεημοσύνη) offrono un prezioso contributo lessicale da tenere presente nel tentativo di interpretare il tema della misericordia, e a volte anche quello della compassione, dall'altro l'alto numero delle occorrenze crea qualche difficoltà interpretativa, motivo per il quale non è sempre facile distinguere tra misericordia e compassione. Nulla toglie, comunque, che il termine arricchisce la visione del tema in questione, pur non esaurendolo, e la sua visione antropologico-teologica, lo rende uno dei termini più adoperati per esprimere la fedeltà di Dio verso l'uomo, e l'impegno dell'uomo a vivere l'ἔλεος verso il prossimo, che è a sua volta manifestazione della fedeltà a se stessi e a Dio.

¹³³ Se ἐλεήμων è riferito agli uomini, assume il significato di bontà, intelligenza, prudenza (*Pr* 11,17; 19,11; 20,6).

¹³⁴ R. BULTMANN, «ἔλεος», *GLNT*, vol. III, 419.

¹³⁵ Cf. K. ROMANIUK, *Il grembo di Dio*, 13.

¹³⁶ N. FUSARO, *Con-passione*, 35.

¹³⁷ Cf. R. BULTMANN, «ἔλεος», *GLNT*, vol. III, 420. Si trova ἐλεημοσύνη, inoltre in (*Is* 38,18) come “fedeltà di Dio”; in (*Gen* 47,29; *Pr* 3,3; 14,22) per designare “la bontà umana”.

¹³⁸ N. FUSARO, *Con-passione*, 37. A riguardo afferma nella sua analisi R. BULTMANN che ἐλεημοσύνη «designa non il sentimento della compassione, ma l'opera benefica, specialmente quella a favore dei poveri (elemosina)». R. BULTMANN, «ἔλεος», *GLNT*, vol. III, 420.

2.3. *Oiktirmós* οἰκτιρμός

Il terzo termine greco, che va di pari passo, per importanza, con gli altri termini precedenti e che merita pertanto una particolare attenzione, è *oiktirmós* οἰκτιρμός. Tale importanza nasce dal fatto che il termine οἰκτιρμός e gli altri derivati appaiono con molta frequenza¹³⁹ nei Salmi della versione dei LXX e in Paolo¹⁴⁰. La radice da cui nasce οἰκτιρμός, come anche il resto dei termini, è “οἶκτ-”, che traduce i termini ebraici derivati da *rhm* e *hnn*¹⁴¹. Per addentrarsi nella logica di questo termine si nota che, quando si prende, per esempio, il vocabolo οἶκτος, che indica «il lamento, la disperazione e l'afflizione, soprattutto il lamento causato da una sciagura o dalla morte di un uomo»¹⁴², si percepisce una manifestazione esteriore della compassione, la quale viene espressa mediante «il compianto, la commiserazione e gli atti di pietà e misericordia»¹⁴³. D'altronde, è interessante notare che, se da un lato il pensiero greco considerava questa manifestazione del lamento compassionevole come un segno di debolezza da evitare o eliminare¹⁴⁴, dall'altro, la pietà e la compassione erano considerate qualità divine, attraverso le quali l'uomo invocava le divinità, (ad esempio: οἶκτιρόν με “*abbi pietà di me*”), perché fossero, nei suoi confronti, pietose e misericordiose¹⁴⁵.

Il campo semantico comune tra οἶκτος, che indica l'espressione del sentimento, (che può essere espresso in diversi modi), e οἰκτιρμός, che, indica il sentimento di pietà stesso¹⁴⁶ (il quale rappresenta “*la materia prima*” alla quale ognuno può attingere per esprimersi), favorisce l'individuazione di un collegamento con il termine ἔλεος. In effetti, ἐλεεῖν e οἰκτίρειν possono risultare sinonimi, perché quest'ultimo verbo, che

¹³⁹ «I vocaboli di questa famiglia compaiono nei LXX circa 80 volte; prevalgono il sostantivo e il verbo (30 volte ciascuno)». H.-H. ESSER, «οἰκτιρμός», in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENH (curr.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1989⁴, 1018.

¹⁴⁰ Cf. R. R. DA SILVA, «Misericordia», *TTB*, 859.

¹⁴¹ Cf. R. BULTMANN, «οἰκτιρῶ», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (curr.), *Grande Lessico Nuovo Testamento*, vol. VIII, Paideia, Brescia 1972, 453.

¹⁴² *Ibid.*, 450; Il vocabolario greco riporta il significato di: «compassione, pietà, lamento, gemito, compianto». L. RICCI, «οἶκτος», in *Vocabolario greco-italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 1993³⁷, 1313.

¹⁴³ A. PASCUCCI, «Compassione», *DBV*, 135.

¹⁴⁴ Cf. R. BULTMANN, «οἰκτιρῶ», *GLNT*, vol. VIII, 451.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*

significa essere pietoso, può essere compreso sia nel senso della commozione dolorosa e del rinascimento, sia in quello della compassione soccorrevole¹⁴⁷. Il che significa che la linea che viene tracciata da questo termine passa da un'esperienza personale ed intima, in cui si prova la commozione, a un'altra, non separata da essa, in cui si esprime un'apertura verso chi ha bisogno di essere soccorso e aiutato. Inoltre, con questi termini, come si è accennato, «è sottolineata maggiormente l'espressione esterna del sentimento di compassione che si traduce anche in un intervento compassionevole e misericordioso»¹⁴⁸. In altre parole, quel sentimento che nasce nel nascondimento, è reso visibile e operativo attraverso le modalità con cui viene espresso nei confronti degli altri. Va evidenziato, in ogni modo, che l'utilizzo di tale terminologia si muove tra due poli: l'uno sostiene l'altro, rafforzando così la capacità espressiva dello stesso termine e rendendolo più ampio. Insomma, οἰκτιρμός è utilizzato «per descrivere la compassione/misericordia di Dio come principio e fondamento dell'azione cristiana nella comunità»¹⁴⁹.

L'uso linguistico del termine οἰκτιρμός, e/o degli altri derivati¹⁵⁰, nella Sacra Scrittura, attiene alla sua capacità di esprimere ciò che è nell'uomo, ossia svela i sentimenti che prova assieme a tutto ciò che egli vuole o che desidera chiedere a Dio tramite un linguaggio "orante", come accade nella preghiera, nella supplica, nell'invocazione e così via. Il perché dell'importanza che si attribuisce a questa terminologia deriva dal fatto che, nella stessa traduzione che sostituisce i termini ebraici con οἰκτίρω, essa offre uno spazio all'uomo, nel quale, egli può raccogliere i suoi pensieri e le sue richieste per indirizzarli a Dio. Questa considerazione è verificabile nei LXX, specialmente nei Salmi (cf. *Sal* 25,6; 40,12; 51,3;

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*; in accordo con questo pensiero, si afferma che: «Questo gruppo di vocaboli assume il significato della commozione e della compassione che soccorre chi grida e invoca la pietà». Questo significa che tali vocaboli conducono verso una sfera operativa. N. FUSARO, *Con-passione*, 34.

¹⁴⁸ N. FUSARO, *Con-passione*, 34.

¹⁴⁹ R. R. DA SILVA, «Misericordia», *TTB*, 859.

¹⁵⁰ Nei LXX; il termine οἰκτίρειν è adoperato per rendere i termini ebraici *rhm* pi'el (12 volte) e *hnn* (10 volte), mentre in 9 casi non trova un corrispondente nel testo ebraico. Il termine οἶκτος, invece, è raro e si trova solo 2 volte per tradurre *n'hî* e 4 volte non ha un corrispondente ebraico. Inoltre, è attestata la frequenza della forma aggettivale οἰκτιρός (4 volte, più 3 volte come variante) e οἰκτιστός (2 volte); οἰκτιρῶν compare più spesso, per ben 18 volte (rispetto i precedenti): 12 volte rende *rahum*, 3 volte varie forme di *hnn*. Cf. R. BULTMANN, «οἰκτιρῶ», *GLNT*, vol. VIII, 452.

78,38; 79,8; 86,15; 103,4.8; 145,8-9)¹⁵¹, oltre a trovarla in *2Sam* 24,14; *Is* 63,15.

Bisogna anche ricordare che il termine οἰκτιρμός, rispetto agli altri, è più frequente: in venticinque casi traduce *rahāmîm*, una volta rende *tahānûnîm* e sei volte non ha un equivalente ebraico; inoltre è usato quasi sempre al plurale (οἰκτιρμοί) tranne che sei volte in cui è reso al singolare¹⁵². Dalla frequenza del termine nella traduzione dei LXX, si può attestare la forte connessione tra οἰκτιρμός (οἰκτιρμοί) e *rahāmîm*.

Dalle osservazioni fatte, si è in grado di dire che, se da un canto i due termini ἐλεεῖν e οἰκτίρειν sono sinonimi, dall'altro, *rahāmîm* e οἰκτιρμός (οἰκτιρμοί), sono collegati tra di loro in modo straordinario o, meglio, “*complementare*”. Il che significa, che, mentre uno risulta come l'inizio di una certa realtà, l'altro si presenta come il compimento della medesima, rendendo il senso del primo più concreto, e, al contempo, la sua concretezza rende comprensibile ciò che si è provato. A tal proposito, nella sua ricerca, N. Fusaro condensa questo concetto in questo modo: «Se *rh̄m* esprimeva l'origine e la sorgente di un sentimento intimo, interiore, profondissimo, οἰκτίρω ne mette, invece, in risalto l'aspetto esterno e il punto di arrivo -l'uomo- quale destinatario degli atti compassionevoli di Dio»¹⁵³.

Se nell'AT il verbo οἰκτίρειν compare abbastanza frequentemente, nel NT, invece, tale frequenza si nota raramente: esso sostanzialmente ricorre solo una volta in Paolo (*Rm* 9,15) in una citazione del libro dell'Esodo (*Es* 33,19), «ove, giusta il testo citato, è in parallelo con ἐλεεῖν»¹⁵⁴, con il quale, οἰκτίρειν va a significare «aver compassione»¹⁵⁵. Tra i sostantivi poi, nel NT, risulta solamente il termine οἰκτιρμός che ricorre solo al plurale, tranne che nella Lettera ai Colossesi (cf. *Col* 3,12)¹⁵⁶. Prendendo in esame, per esempio, il versetto di Paolo (*Col* 3,12), con lo scopo di illustrare la difficoltà interpretativa del termine greco οἰκτιρμός, si rileva una certa differenza di traduzione: la differenza di traduzione (o di interpretazione) è una condizione comune con i precedenti termini.

¹⁵¹ Cf. N. FUSARO, *Con-passione*, 34.

¹⁵² Cf. R. BULTMANN, «οἰκτιρω», *GLNT*, vol. VIII, 452.

¹⁵³ N. FUSARO, *Con-passione*, 34-35.

¹⁵⁴ Cf. R. BULTMANN, «οἰκτιρω», *GLNT*, vol. VIII, 453.

¹⁵⁵ H.-H. ESSER, «οἰκτιρμός», *DCBNT*, 1019.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 454.

Difatti, la Conferenza Episcopale Italiana¹⁵⁷ (1974) traduce “σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ” con «sentimenti di misericordia»¹⁵⁸, e poi successivamente (2008) con «sentimenti di tenerezza»; l’Interlineare del NT, invece, talvolta lo rende con «tenera compassione», e in un altro passo sceglie la versione letterale «viscere di misericordia»¹⁵⁹; a completare la complessità del quadro, l’ultima versione della Bibbia, pubblicata da Einaudi, lo traduce con «compassione misericordiosa»¹⁶⁰.

Qualunque sia l’espressione usata, sarà inevitabile scontrarsi con diversità di traduzione di questo genere, perché molto probabilmente è la stessa esperienza a fornire maggiori possibilità di espressione. Cioè, il significato di tale espressione diventa comprensibile all’uomo quando sperimenta e vive “οἰκτιμός”, e diventa, così, da parte sua, impellente l’impegno a manifestare nel concreto, ogni qualvolta l’occasione lo richieda (o si presenti), il sostegno nei confronti di chi è nel bisogno. Nella traduzione occorre tener presente la necessità di adeguarsi ai tempi, che cambiano in fretta, per rendere più comprensibile il messaggio biblico in un linguaggio più vicino alla mentalità corrente.

In Paolo, il termine οἰκτιμός può essere attribuito a Dio, fonte di ogni bene, dal quale proviene la misericordia di cui viene a beneficiare ogni persona, come appare evidente nelle espressioni paoline: “*per le misericordie di Dio*” (Rm 12,1) e “*Padre delle misericordie*” (2Cor 1,3)¹⁶¹. Tali espressioni alludono, in qualche modo, al pensiero paolino, non solo come espressione inserita nelle preghiere rivolte a Dio, ma anche come “*evento*” che si è reso concreto nella persona di Gesù Cristo. D’altronde, lo stesso termine può essere riferito all’atteggiamento dell’uomo, come viene ricordato in alcune circostanze (Fil 2,1; Col 3,12), offrendogli una possibilità di esprimere e fare un bene assumendo un atteggiamento responsabile. Non solo: questo atteggiamento è richiesto ed esortato in quanto è da considerarsi alla stregua di un “*abito da indossare*” che rimanda alla perfezione (cf. Col 3,12.14). Va osservato, però, che in Paolo, il termine οἰκτιμός, quando è riferito all’uomo, è associato pure al termine

¹⁵⁷ D’ora in poi CEI.

¹⁵⁸ Va notato che in due passi paolini (Fil 2,1 e Col 3,12), il sostantivo οἰκτιμός è abbinato al termine σπλάγχνα per esprimere il concetto di compassione. Cf. A. LANDI, *Paolo e l’evangelo della misericordia*, 62.

¹⁵⁹ P. BERETTA (cur.), *Nuovo Testamento Interlineare. Greco, Latino, Italiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005⁵.

¹⁶⁰ M. CUCCA – F. GIUNTOLI – L. MONTI (curr.), *Bibbia*, vol. III, Einaudi, Torino 2021.

¹⁶¹ Cf. R. BULTMANN, «οἰκτιρω», *GLNT*, vol. VIII, 455.

σπλάγγνα, che sembra voler ricordare all'uomo la sua mancanza nella linea della concretezza di tale prospettiva.

Dopo il verbo οἰκτίρειν e il sostantivo οἰκτιρμός, la forma aggettivale οἰκτίμων nel NT si trova soltanto in Giacomo (Gc 5,11) il quale sostiene, come Paolo, che sia un attributo di Dio¹⁶².

Inoltre, nel NT, precisamente in Luca (Lc 6,36), la misericordia divina costituisce il fondamento dell'esortazione alla compassione umana¹⁶³. In tal modo, si comprende che il termine non è un semplice sentimento e nemmeno un atto occasionale, ma una base sulla quale si può costruire una vita ben salda per se stessi e, nello stesso momento, porta a consolidare la propria vita e quella degli altri.

In conclusione, il percorso fin qui tracciato nel trattare le terminologie ebraico-greche, ha, in qualche modo, illustrato una possibilità d'approccio per comprendere e distinguere sia le terminologie sia il loro senso e significato, tenendo sempre presente che la questione terminologica non la si può risolvere in poche pagine, neanche in questa sede. In ogni modo, questo inizio può orientare lo svolgimento del presente lavoro, rendendo il passaggio da una questione all'altra più fluido.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, 456.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*

SECONDO CAPITOLO

COMPASSIONE E MISERICORDIA DAL CONCETTO BIBLICO ALLA SUA ESPERIENZA

Dopo le analisi delle principali terminologie bibliche, sia in lingua ebraica che greca, volte ad illustrare l'origine di alcuni termini e i loro rispettivi processi di sviluppo, è il momento di fare un ulteriore passo per precisare, per quanto possibile, che cosa si può intendere dai concetti di compassione e di misericordia e qual è la loro definizione. Come si è già visto in precedenza nelle analisi delle terminologie, è da considerare che non risulta particolarmente difficile cercare e trovare i concetti di compassione e misericordia nella Sacra Scrittura, perché le pagine sacre contengono molteplici espressioni che rappresentano i vari modi dell'agire divino e anche dell'atteggiamento umano. In questa tappa, il compito più esigente è quello di rendere entrambe le qualità ancora più comprensibili nella loro duplice dimensione, umano-spirituale, per poi giungere a dimostrare il loro inserimento nel vissuto quotidiano di ogni persona. È opportuno, però, per prima cosa, individuare i concetti di compassione e di misericordia in riferimento a Dio, per potere applicare poi tale concetto al Suo rapporto con l'umanità e alle relazioni umane.

La storia della salvezza mostra il suo fascino, in particolare, ogni volta che l'uomo s'imbatte nella compassione e nella misericordia divine, in quanto proprio queste qualità esprimono la profondità e la grandezza dell'amore di Dio per lui. Si può infatti misurare l'intensità di tale amore tramite la capacità che esse possiedono di legare Dio all'uomo e viceversa, e di orientare l'uomo a vivere le sue relazioni con i suoi simili. In questa prospettiva, le due categorie, compassione e misericordia, vengono prese in considerazione dal punto di vista biblico-spirituale con l'intento di mettere in relazione i loro rispettivi concetti con l'esperienza biblica.

Sarebbe, quindi, non solo utile, ma anche necessario, raccogliere alcune riflessioni, di taglio biblico-spirituale, e orientarle verso un concetto che sia illuminato dalla stessa Parola di Dio. Tutto ciò richiede che la lettura non si limiti al significato strettamente lessicale del termine, ma che la visione si allarghi maggiormente per delineare un concetto che abbracci le due direzioni, cioè quella verticale (verso Dio) e quella orizzontale (verso l'uomo).

1. Il concetto di compassione e la sua esperienza biblica

In linea con il desiderio precedentemente espresso di partire dal concetto biblico della compassione divina per arrivare al concetto umano, dopo avere condotto una ricerca sulla terminologia biblica, s'intende indagare come e dove, nella Sacra Scrittura, Dio manifesti la Sua compassione e quali siano le ragioni del Suo agire in modo compassionevole. Ciò facendo, inoltre, l'intento primario si concentra sulla ricerca scritturistica, nella speranza di trovare tracce che conducano ad *“una lettura vocazionale della compassione”*. Qualora si trovassero, poi, alcuni termini che indichino la compassione, essi costituiranno un ulteriore sostegno e una maggior conferma del concetto stesso.

1.1. Compassione e la sua esperienza biblica nell'AT

1.1.1. Compassione e la sua esperienza biblica dalla Genesi all'Esodo

La rivelazione biblica offre numerosissime immagini di Dio e del Suo amore per l'uomo le quali vengono espresse in modi e in tempi diversi (cf. *Eb* 1,1-3). La percezione profonda di tale amore diventa più comprensibile e credibile per l'uomo, soprattutto nei seguenti casi: quando si trova nel pericolo o nel bisogno; quando si accorge della sua lontananza da Dio; quando si fa sentire il peso dell'abbandono da parte degli altri e, di conseguenza, l'uomo si trova da solo ad affrontare le conseguenze delle sue scelte. Dio, che è compassionevole¹⁶⁴, di fronte alla condizione e alla sofferenza dell'uomo, esprime la Sua intima partecipazione e la Sua concreta solidarietà generalmente in tre modi: vicinanza, consolazione e cura, cioè quanto ognuna di queste espressioni possa contenere di gesti significativi a favore della vita umana. Questa tipologia di azione, mediante tali gesti, non è *“circostanziale”* o *“stagionale”*, ma avviene in

¹⁶⁴ *“Compassionevole”* è considerato uno degli attributi di Dio. Gli attributi divini che possono essere elencati seguendo il passo di Esodo 34,6-7, che costituisce un fondamentale riferimento per essi, sono i seguenti: «1) *JHWH* (il nome infatti ricorre due volte, ma –spiega *Ibn Ezra*– «una volta è nome di persona, e una volta è nome dell'attributo»); 2) Dio; 3) misericordioso; 4) compassionevole; 5) lento all'ira; 6) grande nella grazia; 7) (grande) nella fedeltà; 8) conserva la grazia per mille (generazioni); 9) toglie l'iniquità; 10) (toglie) la colpa; 11) (toglie) il peccato; 12) ma impuniti non lascia impuniti; 13) visita l'iniquità dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta (generazione)». A. MELLO, *Il Dio misericordioso e gli attributi della sua misericordia (Es 34,6-7)*, in *PSV*, 29 (1994) 42. Per una lettura più recente, A. NEPI, *Il nome di Dio è misericordia (Es 34,6-7)*, in *Parole di Vita*, 4 (2018) 4-7.

modo continuo e costante da parte di Dio, come “*stile*” Suo proprio a beneficio della vita dell’uomo¹⁶⁵, a partire dagli albori della storia, ovvero dalla Genesi, fino all’Apocalisse.

Spesso capita, però, di far ricorso al testo biblico dell’Esodo (*Es* 34,6-7)¹⁶⁶ per dimostrare quanto Dio sia compassionevole, senza accorgersi che Egli, nel libro della Genesi manifesta nei riguardi di Adamo la propria compassione in modo straordinario (cf. *Gen* 2,18-24), ossia in forma di «paterna cura»¹⁶⁷. Forse ciò che rende difficile sostenere questa tesi e prendere in considerazione questo testo e altri simili, è l’assenza di riferimenti diretti che portino alla compassione o che la lascino intuire. Ma, se da una parte manca la presenza dei termini presi in esame in precedenza, si notano invece alcuni “*gesti o movimenti*”¹⁶⁸ familiari della compassione e che fanno parte della sua più consueta manifestazione.

Nel versetto di Genesi 2,18, “*Non è bene che l’uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda*”, si può individuare, per esempio, almeno un gesto di “*bene*”¹⁶⁹, con triplice effetto: l’attenzione sensibile di

¹⁶⁵ Anche nei confronti di chi ha commesso un omicidio, come nel caso di Caino, «Dio riserva a sé la vendetta o la giustizia, egli castiga e insieme protegge. Il segno su Caino indica che egli è un proscritto di Dio e che nessuno può interferire nella sentenza pronunciata dal Giudice supremo». L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov’è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, Paideia, Brescia 1987, 52. Dio, dunque, non condanna Caino a morte, ma gli dà una possibilità di vita, tramite quel segno che lo “*custodisce*”, non è un segno di castiga (il castigo può essere inteso anche fisicamente come ad esempio avere la lebbra o veder spuntare un corno sul corpo), cf. T. FEDERICI – A. RAVENNA (curr.), *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, UTET, Torino 1978, 182, ma è un “*segno*” che mostra la compassione di Dio in forma di cura inaspettata e immeritata. Dunque, si può dire che, in qualche modo, Dio risponde all’invidia umana che porta alla morte con la sua compassione che riporta la vita (cf. *Gen* 4,15).

¹⁶⁶ Il testo dell’Esodo su cui si basa normalmente la riflessione è questo: “*Il Signore passò davanti a lui, 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*”.

¹⁶⁷ G. VON RAD, *Genesi*, Paideia, Brescia 1978, 100.

¹⁶⁸ Evidentemente s’intende per gesti ciò che è legato a cose realizzate e fatti concreti, mentre per movimenti tutto ciò che si muove dall’interno della persona, dalle emozioni e dai sentimenti alle loro manifestazioni esteriori.

¹⁶⁹ Viene ribadito nuovamente il gesto con l’aggettivo “*bene*” anche qui, in conformità con la precedente nota n. 165, ma in un’altra prospettiva. Lo scopo di tale sottolineatura è mettere l’uomo al centro dell’attenzione divina da un lato, dall’altro, aggiungere un bene in più a quello che era avvenuto con la stessa creazione. Questo concetto viene

Dio verso l'uomo; la preoccupazione di Dio per la qualità della vita umana¹⁷⁰; la creazione stessa come possibilità relazionale in cui l'uomo, nella reciprocità, possa realizzare il motivo per il quale Dio lo ha creato. Inoltre, è interessante in questo testo anche precisare la caratteristica che lo distingue da altri episodi biblici, ovvero lo stato dell'uomo non riferito al peccato, ma semplicemente alla sua incapacità di realizzare e di vivere l'amore nella reciprocità. Vale a dire che chi si trova in una situazione di bisogno, degrado o sofferenza non è necessariamente un peccatore¹⁷¹, perché la compassione non rientra in quest'analisi¹⁷². È necessario evidenziare che la compassione si muove su due binari: il primo è quello della sua "universalità" nell'impegno verso tutti, nessuno escluso; il secondo è quello della sua "operatività" che attiva una serie di reazioni a catena di gesti, come accade nel caso del buon Samaritano (cf. *Lc* 10,25-37), senza impigliarsi in sentimenti privi di atti concreti.

Dinanzi al mistero della vita, è necessario non solo che l'uomo si renda conto della sua fragilità e debolezza, ovvero della sua incapacità di far fronte da solo a un tale mistero, ma anche del fatto che Dio conosca tutto di lui e della sua condizione (cf. *Sal* 138). Ciò non significa che Dio vuole che l'uomo gli stia lontano o che lo abbandoni nei momenti di crisi e nemmeno che preferisca stare lontano dai problemi umani. Al contrario, questo vuol dire che il desiderio di Dio va al di là dell'immaginazione e delle aspettative umane in quanto Egli stesso vuole rivelare all'uomo la Sua identità. È possibile leggere e seguire questa rivelazione divina, come

ricordato dopo ogni atto creativo (cf. *Gen* 1,4.10.12.18.21.25) con la formula "(Dio vide che) era cosa buona", ma in merito all'uomo l'espressione si trasforma in "molto" buono (cf. *Gen* 1,31), come se volesse attirare l'attenzione verso l'uomo; quindi, si tratta sempre di un bene divino nei confronti dell'uomo.

¹⁷⁰ Cf. C. A. NEWSOM – SH. H. RINGE (curr.), *La Bibbia delle donne. Un commentario. Volume primo: Da Genesi a Neemia*, Claudiana, Torino 1996, 33.

¹⁷¹ In questa prospettiva, può essere d'aiuto l'episodio di Ezechia (*Is* 38,1-6; *2Re* 20,1-8), per esempio, che costituisce un racconto in cui non si parla di un peccato particolare, ma di uno stato di deterioramento della salute. L'agire divino manifesta, dal punto di vista compassionevole, non solo una grande tenerezza e cura ma anche la grazia di guarigione come risposta alla preghiera e alle lacrime di Ezechia. In un certo senso si può dire che questo stato di salute e il suo deterioramento non è monopolio di nessuno, ma è aperto a chiunque: la compassione non è solo per i peccatori, ma per ogni essere umano debole e fragile.

¹⁷² Cf. R. DE LEONIBUS, *Sentire insieme, sentire nelle viscere, per prendersi cura dell'altro*, in *Parole di Vita*, 4 (2018) 50.

ad esempio nel libro dell'Esodo¹⁷³, con una serie di gesti, nei quali le tracce della Sua compassione sono molto evidenti. Il primo “*gesto*” riguarda l'uso del linguaggio umano da parte di Dio, come ascoltare, vedere e conoscere¹⁷⁴ (*Es* 3,7), che aiutano ad accorciare le distanze laddove Dio si fa presente nella drammaticità della vicenda umana, non come spettatore, ma come una presenza attiva e concreta. Si può leggere il secondo “*gesto*” come un “*processo graduale*”, che accorcia la distanza fra Dio e la Sua creatura, sia mediante un avvicinamento da parte di Dio (cf. *Es* 3,5), sia nella Sua discesa (cf. *Es* 3,8), oppure mediante l'accompagnamento (cf. *Es* 13,21)¹⁷⁵. Infine, il terzo “*gesto*” è in chiara sintonia con il tema della compassione: Dio stesso trasmette la sua speciale attenzione e cura al popolo attraverso persone disposte a rendere reale e concreta tale rivelazione, come Mosè nell'esempio di *Es* 3,10. È necessario a questo punto una domanda fondamentale: Dio è costretto ad agire con compassione? La risposta viene dallo stesso libro dell'Esodo, poi confermata da Paolo, ovvero la compassione è sempre una scelta libera e una decisione personale¹⁷⁶. Tale sottolineatura non è in conflitto con

¹⁷³ Il testo principale di questa riflessione si basa su quello di Esodo 3, in particolare sui vv. 5.7.8.10.12 e 14: “⁵*Riprese: Non avvicinarti oltre! Togliti i sandali dai piedi, [...].* ⁷*Il Signore disse: Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze.* ⁸*Sono sceso per liberarlo dal potere dell'Egitto e per farlo salire [...].* ¹⁰*Perciò va'! Io ti mando dal faraone. [...].* ¹²*Rispose: Io sarò con te [...].* ¹⁴*Dio disse a Mosè: Io sono colui che sono!*”.

¹⁷⁴ A tale proposito è utile qui ricordare le due principali tipologie di linguaggio usate dall'uomo nel descrivere Dio: «[...] in termini *antropomorfici*: è presenza che vede, Dio ha occhi; e presenza che ascolta, Dio ha orecchi; e presenza che parla, Dio ha una bocca ed è presenza forte e tenera; Dio ha braccia e mani. [...] in termini *antropopatici*: è presenza di amore (ahavah) e di amore misericordioso (chen-chanan), Dio ha un cuore verso il misero, e compassionevole, Dio ha viscere materne verso chi è nel dolore (rechem-rachamim); un amore viscerale nella benevolenza, nella disposizione favorevole, nella accondiscendenza che fa grazia; un amore amicale tradotto in patto d'alleanza, il giuramento d'amore (hesed) nella fedeltà (emet)». G. BRUNI, *Misericordia e compassione, vie di umanizzazione*, Cittadella, Assisi 2016², 27-28.

¹⁷⁵ L'accompagnamento del Signore per il Suo popolo, come lo descrive il seguente versetto, avviene in modo continuo (giorno e notte) sempre attento alle necessità del cammino (luce e ombra): “*Il Signore marciava alla loro testa di giorno con una colonna di nube, per guidarli sulla via da percorrere, e di notte con una colonna di fuoco, per far loro luce, così che potessero viaggiare giorno e notte*”.

¹⁷⁶ L'AT coincide perfettamente col NT perfettamente in questa prospettiva; lo stesso versetto viene riportato a sottolineare ancora una volta la libertà di Dio nel Suo agire compassionevole: “*A chi vorrà far grazia farò grazia e di chi vorrà aver misericordia avrò misericordia*” (*Es* 33,19; *Rm* 9,15).

l'identità stessa di Dio, anzi è rivelatrice della Sua intera identità (*Es* 34,6-7).

Per approfondire il concetto di compassione, tenendo conto della logica dei “*gesti*”, è necessario soffermarsi ancora su *Esodo* 3, testo che merita una particolare attenzione perché da esso si possono enucleare vari punti che, se ben collegati, potranno formare quella certa linea che condurrà ad una comprensione iniziale del tema stesso del presente lavoro. Difatti, la volontà divina di liberare il popolo d'Israele dalla schiavitù in Egitto, che è anche alla base della “*vocazione di Mosè*”, si manifesta con la compassione di Dio per l'afflizione del Suo popolo e in modo evidente tramite una serie di gesti: “*ho osservato la miseria; ho udito il grido; conosco le sue sofferenze; sono sceso per liberarlo; per farlo salire*” (cf. *Es* 3,7-8). La compassione nei confronti di Mosè, al momento della sua vocazione, appare con altre modalità, cioè in forma “*rivelativa*”: “*Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe*” (*Es* 3,6), “*Io sono colui che sono*” (*Es* 3,14); in forma “*partecipativa*”: “*Io ti mando*” (*Es* 3,10); infine in forma “*rassicurativa*”: “*Io sarò con te*” (*Es* 3,12). Da tutto ciò, si può dedurre che l'uso della prima persona singolare, come si sarà notato nei versetti precedenti, offre alla riflessione almeno tre punti di grande importanza: il primo punto è che Dio è sempre il primo ad essere compassionevole; il secondo punto prevede che l'origine della compassione è sempre Dio¹⁷⁷; il terzo rivela che Dio stesso vuole coinvolgere l'uomo (Mosè) nella Sua compassione verso chi soffre e verso chi si trova nel bisogno (il popolo)¹⁷⁸. Si può dire, dunque, che: «qui si coglie lo stretto legame tra la vocazione di Mosè e la compassione di Dio: egli (Mosè) diventa il frutto principale, l'incarnazione della compassione e lo strumento di realizzazione della liberazione del Signore»¹⁷⁹.

¹⁷⁷ A tale proposito A. Pascucci afferma che «all'origine dell'opera di liberazione di Israele e della vocazione di Mosè c'è l'intervento di Dio e, ancor prima, la sua compassione per l'afflizione del suo popolo. Questa compassione non è solo una comprensione-compartecipazione alla condizione di umiliazione ed oppressione del suo popolo, ma è spinta efficace a farlo uscire dall'Egitto verso la terra promessa». A. PASCUCCI, «Compassione», *DBV*, 136.

¹⁷⁸ Sull'importanza della vocazione di Mosè, A. Mello menziona che «proprio questa compassione è la lezione principale che la tradizione ebraica ha tratto dal racconto della vocazione di Mosè». A. MELLO, *Il Dio degli Ebrei. Riflessioni sull'Esodo*, Edizioni Terra Santa, Milano 2016, 36.

¹⁷⁹ A. PASCUCCI, «Compassione», *DBV*, 136.

1.1.2. Compassione di Dio nella chiamata dei profeti

La compassione di Dio nella chiamata dei profeti gioca un ruolo importante, se non decisivo. La compassione, quale si è provata a leggere all'interno della vocazione di Mosè nella forma dei “*gesti*” compiuti da Dio stesso, impegna ogni profeta, e quindi ogni consacrato, a pensare al grande compito, ossia “*in-carico*”¹⁸⁰, a lui affidato da Dio nella sua chiamata. Si è affermato che Dio è l'origine di ogni compassione e il profeta l'espressione con cui Egli la manifesta: questo implica che il profeta debba entrare in quella logica che gli faccia sentire quanto quella compassione, prima che verso gli altri, sia diretta a lui. Per attuare questo passaggio è necessario abbandonare l'idea che la compassione sia indirizzata solo alla vita degli altri o esclusivamente a quella del chiamato, in quanto la compassione tocca la vita di entrambi: tanto è vero che lo stesso Mosè, per esempio, è stato salvato per compassione (cf. *Es* 2,6) e il popolo d'Israele si salva tramite la stessa compassione (cf. *Es* 3,7-10)¹⁸¹.

In questa ottica “*compassionevole*”, allora, sarà possibile leggere la chiamata, come anche il messaggio che ha da trasmettere, in modo tanto umano quanto divino. Non a caso, in alcuni profeti viene fuori in maniera netta quel che comporta l’“*in-carico*” dell'essere consacrato. In particolare, il libro del profeta Isaia illustra nell'elenco poderoso del capitolo 61 (vv. 1-3) i “*gesti*” riguardanti il compito del Consacrato per eccellenza (il Messia) che si compiranno poi nella persona di Gesù, come riportato nel Vangelo di Luca (*Lc* 4,18-19). Ogni profeta è tenuto ad attingere a questo modello per potersi orientare verso questo compito. Sebbene non si tratti qui nello specifico della vocazione del profeta Isaia¹⁸², né di una qualsiasi

¹⁸⁰ Si è voluto mettere questo termine “*in-carico*” in questa forma, per sottolineare che la vocazione consiste da un lato nel “*carico*” dei sentimenti che Dio riversa verso la persona consacrata, e dall'altro, nell’“*incarico*” che ricade sulla persona consacrata nell'esercitare la compassione di Dio verso l'uomo e/o il popolo.

¹⁸¹ A proposito di questa logica A. Cencini sostiene che «la vocazione di Mosè, [...], non è mai un progetto che si riferisce al singolo chiamato e alla sua personale salvezza, [...], ma parte da lontano, coinvolge altri, è in funzione del bene di molti. Nessuno troverà mai la propria vocazione né si sentirà mai chiamato se pensa solo a sé o alla propria personale salvezza. Ma, soprattutto, la vocazione è un progetto che tende a formare nel chiamato gli stessi sentimenti o la medesima sensibilità di Cristo, e dunque anche l'identica passione per la salvezza dell'uomo». A. CENCINI, “*Io ti ho scelto*”. *I primi chiamati: una storia da raccontare*, Rogate, Roma 2017, 55.

¹⁸² Questi versetti (*Is* 61,1-3) diversi non si riferiscono alla vocazione del profeta Isaia, perché la sua vocazione è stata citata in (*Is* 6 e 40,6-8). Cf. C. WESTERMANN, *Antico*

altra vocazione in generale, i tre versetti paradigmatici di *Is* 61,1-3 possono essere considerati, in qualche modo, un'imprescindibile "bussola e mappa" per chi "decide nel suo cuore il santo viaggio" (*Sal* 84,6): essi orientano l'operare di chiunque si senta chiamato; ricordano il ruolo che gli è stato assegnato nel disegno divino; rafforzano i sentimenti del suo cuore verso coloro a cui si viene mandati affinché non dimentichi mai che ogni persona è inclusa in quella compassione che, per suo tramite, Dio vuole che sia raggiunta.

Il caso del profeta Giona, ad esempio, mostra la reale difficoltà che può incontrare il cuore di ogni chiamato se riduce la compassione divina ad una compassione "gretta" oppure se la devia verso un progetto "meschino"¹⁸³. Questa deformazione della compassione è causata dalla mancanza da parte dell'uomo di un'ampia visione e di una matura consapevolezza di ciò a cui Dio lo aveva "in-caricato" (cf. *Gn* 4,10-11). La vocazione di Giona porta a riflettere proprio sull'aspetto "pedagogico" di Dio nei confronti di coloro che Egli chiama. Difatti, quando il Signore coinvolge Giona nel suo progetto, da buon pedagogo, «parte dall'esperienza che Giona sta vivendo per aiutarlo a capire quello che ha vissuto; parte dal cuore dell'uomo per fargli capire il cuore di Dio»¹⁸⁴. Inoltre, il discorso che fa Dio a Giona (cf. *Gn* 4,9-11) apre l'orizzonte della compassione a un'altra dimensione, cioè a quella valutativa e decisionale, che richiede il fare un passo determinante: «Dio vorrebbe che Giona effettuasse un passaggio decisivo: dalla compassione per il ricino alla

Testamento. Isaia. Capitoli 40-66, Paideia, Brescia 1978, 435; B. S. CHILDS, *Isaia, Queriniana*, Brescia 2005, 547.

¹⁸³ L'uso dei due termini è stato prescelto per indicare i rischi che possono minare qualsiasi vocazione, particolarmente qualora non si trovi in armonia con la volontà di Dio. Con la compassione "gretta" si vuole alludere a quei sentimenti d'orizzonte limitato che non sono conformi a quelli di Dio. Mentre con un progetto "meschino" si va ad intendere che, quando il Signore chiama per una determinata missione, il Suo progetto, per o tramite la persona, è ben più grande di quello ridotto alla breve esistenza di un "ricino". Cf. M. PRATESE, *Stabile come il cielo. Commento all'Antico Testamento della liturgia festiva. Anni A B C*, EDB, Bologna 2010, 135.

¹⁸⁴ R. MANDIROLA, *Giona. Un Dio senza confini*, EDB, Bologna 1999, 188. Per un approfondimento sul tema del cuore e precisamente sui due cuori, quello di Dio e quello dell'uomo, e altri sviluppi, si può fare riferimento a questo testo che si pone dal punto di vista biblico: P. LOMBARDINI, *Cuore di Dio, cuore dell'uomo. Letture bibliche su sentimenti e passioni nelle Scritture ebraiche*, EDB, Bologna 2011; invece per uno studio da un punto di vista antropologico-biblico si possono trovare riferimenti sufficienti in: H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2002⁴, 58-83.

compassione per i Niniviti»¹⁸⁵. Dunque, sintetizzando, si può dire che la compassione è un invito a vedere la realtà dell'umanità con occhi diversi, cioè con gli occhi di Dio, e questo richiede una mente aperta, ovunque Dio voglia che arrivi la Sua compassione, nonché un cuore maturo, ovunque Dio voglia che siano realizzati i sentimenti di compassione; dal chiamato non ci si attende certo un atteggiamento di mormorazione, ma un atto di collaborazione per la salvezza dell'uomo.

Il libro del profeta Osea svela il suo grande valore simbolico quando viene letto e interpretato in una prospettiva “*relazionale*”, sia come analisi descrittiva del rapporto di Dio con Israele, sia come esperienza rivelatrice a Osea dei sentimenti di Dio. Nella vocazione di Osea, infatti, viene offerta una preziosa opportunità per approfondire la natura della vocazione, specificatamente quando ciò comporti lo sperimentare ciò che Dio stesso prova nei confronti del Suo popolo, comprendendo, in tal modo, più da vicino “*come Dio ama*”¹⁸⁶. Perciò, per far entrare Osea nella logica del Suo amore, Dio lo chiama ed esige che lui si metta in condizioni “*simili*”¹⁸⁷ e tali da provare ad amare chi non è fedele o chi non lo merita (cf. *Os* 1,2ss.). Ambedue le esperienze, quella di Dio e quella di Osea, vengono descritte con un unico linguaggio, quello cioè dell’“*amore*”, con tutte le sue sfaccettature (paterno-materno e sponsale), e in un medesimo contesto che è quello della “*famiglia*”, laddove il concetto dominante e trasversale è l'amore di Dio per il Suo popolo¹⁸⁸. Osea, quindi, considerato il profeta dell'amore di Dio¹⁸⁹, pone decisamente l'accento, sul tema della compassione che risulta come un “*modo*” innovativo per esprimere

¹⁸⁵ R. MANES – M. ROGANTE, *Giona e lo scandalo della tenerezza di Dio*, Cittadella, Assisi 2017, 130.

¹⁸⁶ Questa logica è stata ribadita da Gesù stesso come si legge nel Vangelo secondo Marco: “*Ne costituì Dodici - che chiamò apostoli -, perché stessero con lui e per mandarli a predicare*” (*Mc* 3,14). Parafrasando, Dio vuole che la persona, prima di essere inviata in missione, faccia esperienza con Lui, perché possa vedere, sentire e imparare come Dio ama il Suo popolo, aprendosi così alla logica divina dell'amore.

¹⁸⁷ Nella logica dell'amore di *JHWH*, come il Dio fedele cerca di allontanare Israele dalla prostituzione, così Osea, marito fedele, cerca di far ritornare la moglie Gomer, “*prostituta*” infedele. Questo parallelismo fa comprendere la gravità della condizione del popolo, ma soprattutto la grandezza dell'amore divino che supera ogni ostacolo per raggiungere il suo popolo.

¹⁸⁸ In certo senso si può pensare che l'amore umano diventi il paradigma per parlare dell'amore di Dio per l'uomo, da un canto, e dall'altro, rappresenti la risposta umana a Dio che è amore (*1Gv* 4,8.16). Cf. A. CHEREGATTI, *Osea. Lettura spirituale*, EDB, Bologna 2012, 15.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*

quell'amore divino che il profeta è tenuto a manifestare. In altre parole, «Osea presenta il rapporto *JHWH*-Israele non più con termini dell'alleanza politica, quanto di tenera relazione di due innamorati che si cercano nella gioia e nell'intimità»¹⁹⁰. Osea, vivendo la sua esperienza nella sofferenza¹⁹¹, è il primo ad accorgersi che l'amore di Dio non si fa strada attraverso parole vuote, ma attraverso gesti compassionevoli e che il loro esercizio lascia una forte impronta quale espressione di amore eterno; questo amore, a sua volta, è molto esigente perché è totalmente diverso da quello umano¹⁹². In effetti, l'amore di Dio, a differenza di quello dell'uomo, non si lascia condizionare dall'infedeltà del Suo popolo. Difatti, Dio risponde all'infedeltà non con la collera che distruggerebbe il popolo, ma con gesti di compassione¹⁹³. Tale compassione, in Osea, viene rivelata tramite due bellissime "immagini"¹⁹⁴ coerenti tra di loro. La prima, quella di un "amore intimo" che si manifesta nell'amore sponsale (cf. *Os* 2,21-22)¹⁹⁵, indica che l'amore, oltre all'intensità dei sentimenti provati e alle fatiche dei problemi affrontati, esige che la fedeltà lo accompagni "per sempre" (cf. *Os* 2,21). Quest'immagine vuole mettere quindi in luce che l'amore sponsale umano (infedele e condizionato) deve nutrirsi dell'amore

¹⁹⁰ Cf. G. CAPPELLETTO – M. MILANI, *In ascolto dei profeti e dei sapienti. Introduzione all'Antico Testamento*, vol. II, EMP, Padova 1992, 77.

¹⁹¹ A tale proposito viene sottolineato che «se Osea ha vissuto questo tremendo dolore, un giorno d'improvviso gli si è illuminato davanti, e nelle profondità del suo amore sofferto ha scoperto il pallido riflesso di un altro amore, ben più alto e profondo, quello del Signore per il suo popolo». L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1989, 988.

¹⁹² Per vivere la chiamata divina si deve fare lo sforzo di rinunciare al proprio modello d'amore. In effetti, capita spesso all'uomo di pensare a un Dio giusto, perché corrisponde al suo modello di valutazione, o a un Dio vendicativo che non vi corrisponde ad esso. Tuttavia, la giustizia divina non agisce in relazione ai meriti di ciascuno, bensì alla bontà e alla compassione di Dio stesso. Cf. A. CHEREGATTI, *Osea*, 11.

¹⁹³ Cf. N. FUSARO, *Con-passione*, 57.

¹⁹⁴ In realtà, oltre a queste due immagini si trova una terza e straordinaria immagine che sarà presa in considerazione nella riflessione successiva, esattamente quando si parlerà del concetto di "misericordia" (cf. *Os* 6,6).

¹⁹⁵ Il primo ad usare l'immagine "sponsale" applicandola alla relazione tra Dio e l'umanità è proprio Osea, in seguito questa sarà ripresa da Geremia, Ezechiele e dal Deuteronomio, fino a trasformarsi in elemento tipico della teologia biblica, presente anche nel NT e nella spiritualità cristiana. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 978-979.

divino che è fedele e incondizionato¹⁹⁶. Con la seconda immagine, invece, quella di un “*amore viscerale*”, di matrice paterno-materna (cf. *Os* 11,1-4), si vuole sottolineare che l’amore, oltre ai gesti effettuati per la cura e agli adempimenti necessari alla crescita dei figli, esige la consapevolezza di un’appartenenza ad un amore che è “*da sempre*” (cf. *Os* 11,1).

Dunque, quest’immagine vuole mettere in luce che dall’amore umano (distante e irricoscente) è possibile risalire ad un amore divino (vicino e riconscente). In sintesi, se si volessero descrivere queste due immagini con un’unica frase, si potrebbe dire che la compassione di Dio è quell’amore (paterno-materno) che è capace di abbracciare il figlio prodigo al suo ritorno (da sempre) come pure è quell’amore (sponsale)¹⁹⁷ che è capace di abbracciare il ladrone che chiede perdono (per sempre), passando quindi “*dall’abbraccio sponsale all’abbraccio materno*”¹⁹⁸, e viceversa.

1.2. La compassione e la sua esperienza biblica nel NT

Sebbene il concetto di compassione nel NT corrisponda pienamente a quello dell’AT, è necessario evidenziare che la compassione è un’iniziativa di Dio e che la sua origine è Dio stesso. Tuttavia, il passaggio dall’AT al NT comporta dei cambiamenti rilevanti nel concetto di compassione, non nella sua sostanza o origine, ma nella sua “*modalità*” e “*prospettiva*”. Mentre il messaggio dell’AT si era concentrato sull’amore di Dio rivelato tramite i profeti al popolo d’Israele, il concetto neotestamentario di compassione si apre verso una nuova prospettiva, cioè quella della pienezza e del compimento della rivelazione dell’amore

¹⁹⁶ «In questo matrimonio strano, assurdo, abbiamo raccolto le attese dell’intera umanità, in tutte le unioni assurde che Dio fa con l’umanità viene descritto l’amore di Dio. Non è quindi un insegnamento sul comportamento degli sposi o della Chiesa, perché più ci si impegna a costruire un modello di perfezione, peggio riuscirà; l’importante è vedere come Dio ama. Non importa se tu sia Osea o Gomer, questo è un amore infinito e al tempo stesso un annuncio universale a tutta l’umanità, perché si tratta di un Dio fuori di ogni umana immaginazione, e che invece Gesù prenderà come l’unico vero Dio». A. CHIEREGATTI, *Osea*, 29.

¹⁹⁷ L’espressione “*sponsale*”, collegata al ladrone sulla croce, mira a far intendere come Gesù Cristo non abbia abbandonato l’umanità proprio perché l’ha assunta nella Sua Incarnazione, rimanendo così sempre fedele ad un’umanità che si è presto dimostrata infedele. L’ispirazione deriva dalla dichiarazione di Gesù stesso riguardo alla Sua vita: “*Nessuno me la toglie: io la do da me stesso*” (*Gv* 10,18).

¹⁹⁸ Cf. C. ROCCHETTA, *Abbracciami. Per una terapia della tenerezza. Saggio di antropologia teologica*, EDB, Bologna 2012, 56-58.

infinito di Dio nella figura del Figlio¹⁹⁹ per l'umanità intera. Infatti, viene affermato che quella compassione dell'AT la quale veniva descritta con molteplici racconti, ora, non diventa solamente unica ma anche è compiuta²⁰⁰; quella compassione descritta con numerosissime immagini per il popolo d'Israele, adesso, dinanzi agli occhi di tutta l'umanità, non è altro che il riflesso dell'icona perfetta della compassione²⁰¹, ovvero di Gesù Cristo.

Il cap. 9 del Vangelo di Matteo²⁰², per esempio, offre una straordinaria opportunità di indagare il concetto di compassione del NT all'interno di un testo vocazionale. Effettivamente, da una semplice analisi del testo e dalla sua collocazione, si può notare che il versetto che esplicita la compassione di Gesù (cf. *Mt* 9,36)²⁰³ per le folle si trova tra, il testo della

¹⁹⁹ A riguardo, la *Dei Verbum*, fa una stupenda sintesi “*neotestamentaria*” sottolineando che: «Dopo aver a più riprese e in più modi, parlato per mezzo dei profeti, Dio “*alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio*” (*Eb* 1,1-2). Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno, che illumina tutti gli uomini, affinché dimorasse tra gli uomini e spiegasse loro i segreti di Dio (cf. *Gv* 1,1-18). Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come «uomo agli uomini», “*parla le parole di Dio*” (*Gv* 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cf. *Gv* 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cf. *Gv* 14,9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna». CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum* (18 novembre 1965), 4.

²⁰⁰ Cf. G. BRUNI, *Misericordia e compassione*, 42.

²⁰¹ Cf. A. PASCUCCI, «Compassione», *DBV*, 136.

²⁰² La presente riflessione si basa sul cap. 9 di Matteo si concentrando soprattutto sui vv. (35-38): “*Gesù percorreva tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, annunciando il vangelo del Regno e guarendo ogni malattia e ogni infermità. Vedendo le folle, ne sentì compassione, perché erano stanche e sfinite come pecore che non hanno pastore. Allora disse ai suoi discepoli: La messe è abbondante, ma sono pochi gli operai! Pregate dunque il signore della messe, perché mandi operai nella sua messe!*”.

²⁰³ La compassione che si sente menzionare da Matteo non corrisponde ad un semplice sentire ma ad un coinvolgimento interiore profondo. A riguardo afferma J. Gnilka che «la compassione di Gesù è più che una commozione umana. In *Mt* lo *σπλαγχνίζομαι*, quale espressione di profonda partecipazione di Gesù», e aggiunge che, tale compassione «riguarda sempre la malattia e la necessità esterna (14,14; 15,32; 20,34), ma è anche richiesto nel comportamento verso il prossimo (18,27 e 33)». J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo. Parte Prima. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 1,1-13,58*, Paideia, Brescia 1990, 515.

chiamata di Matteo (Mt 9,9-13; cf. Mc 2,13-17; cf. Lc 5,27-32) e la chiamata dei Dodici (Mt 10,1-4; cf. Mc 3,13-19; cf. Lc 6,12-16), il che sta a significare l'esistenza di un evidente legame tra chiamata e compassione. La presenza della compassione all'interno del testo di Matteo offre la possibilità di una lettura vocazionale che si può illustrare in tre “*gesti e movimenti*” tra loro strettamente connessi, insieme ad un elemento centrale e unificatore che fornisce loro la sostanza della chiamata, ovvero Gesù stesso. Mentre Matteo (Levi) è immerso nei suoi interessi ed è lontano dalla sofferenza delle folle, Gesù prova una “*compassione implicita per Matteo*” e compie il primo imprescindibile gesto: lo chiama e lui lo segue (cf. Mt 9,9); un secondo movimento si compie in Gesù quando nel vedere le folle sente “*compassione esplicita per le folle*” (cf. Mt 9,36); Gesù descrive la situazione, invita a pregare per la chiamata degli operai della messe e chiama a sé i Dodici (cf. Mt 10,1) nel terzo gesto di “*coinvolgimento nel progetto di Gesù*”. Sintetizzando tutto ciò, si può dire che Gesù, con la Sua compassione nella chiamata di Matteo e dei Dodici, li invita, in un modo o nell'altro, ad aprire gli occhi per vedere la sofferenza altrui, a dilatare il loro cuore ai sentimenti, ad allargare gli orizzonti della mente per poter accogliere la missione che verrà loro affidata. Occorre a questo punto porsi una domanda, con tutta la complessità che ne deriva, e cioè: che cosa spinge Gesù a educare i discepoli alla compassione? Forse una delle principali motivazioni risiede nel fatto che Lui è l'unica persona, anche se sono presenti i discepoli, che si commuove dinanzi alle sofferenze e alle necessità altrui²⁰⁴. Un'altra motivazione può essere ricercata nel fatto che Gesù vuole trasmettere questo attributo di Dio ai discepoli, e, desiderando farli entrare nel mistero del Suo cuore, «insegna loro a ragionare secondo il suo cuore, secondo il suo progetto, secondo la sua compassione. Insegna loro che cosa significhi essere il pastore che cura il gregge, il padre che sfama i figli, il padrone di casa che invita al banchetto»²⁰⁵. In concreto lo stile di vita che Gesù vuole trasmettere ai discepoli lo si può considerare sia al plurale che al singolare. Al plurale, cioè, rivolto alla folla, quando esprime i sentimenti del proprio cuore: “*Allora chiamò a sé i discepoli e disse: Sento compassione di questa folla: Ormai da tre giorni mi vengono dietro e non hanno da mangiare. Non voglio rimandarli digiuni, perché non svengano lungo la strada*” (Mt 15,32; Mc 8,1-2; cf. Mt 9,36). Al singolare, quando Egli si pone accanto

²⁰⁴ Cf. D. CALDIROLA, *La compassione di Gesù. Meditazioni bibliche*, Ancora, Milano 2007, 78.

²⁰⁵ *Ibid.*

alle persone che hanno il cuore ferito, come Maria, sorella di Lazzaro. Gesù non risponde con parole di circostanza, ma si immedesima nel dolore altrui come nel passo di Giovanni: *“allora quando la vide piangere e piangere anche i Giudei che erano venuti con lei, si commosse profondamente”* (Gv 11,33), o nell’episodio del *“figlio della vedova di Nain”* (cf. Lc 7,11-15).

Nei Suoi insegnamenti ai discepoli, Gesù collega il tema della giustizia a quello della compassione, e ciò facendo spesso quest’ultima viene messa da parte, per non dire che è del tutto assente; per renderla più umana, allora «la giustizia è vera giustizia se è umana, se sa integrare il principio di compassione»²⁰⁶. La giustizia con la quale Gesù educa i Suoi è incentrata sul perdono; difatti Dio perdona l’uomo, ma l’uomo, da parte sua, trova enorme difficoltà a fare lo stesso: *“Impietositosi del servo, il padrone lo lasciò andare e gli condonò il debito. Appena uscito, quel servo trovò un altro servo come lui che gli doveva cento denari e, afferratolo, lo soffocava e diceva: Paga quel che devi”* (Mt 18,27-28).

Gesù, nel trattare il tema della giustizia, capovolge la logica umana, inserendo un’altra logica, cioè quella della compassione e della misericordia che trova però difficoltà ad incontrare un terreno fertile, specialmente nei cuori dei farisei. Proprio questo capovolgimento del rapporto tra giustizia e compassione apre nuove prospettive nel modo di vedere e di comprendere il messaggio e l’insegnamento di Gesù, come verrà sottolineato nel primo capitolo della parte seconda, nei passi della *“donna peccatrice”* (cf. Lc 7,36-50) e del *“padre compassionevole”* (cf. Lc 15,11-32).

Spesso Gesù ritorna sul tema della compassione offrendone l’esempio. È un invito a non espellere i sentimenti dal cuore. Egli stesso continua ad invitare e a chiamare alla Sua sequela, con un cuore compassionevole e misericordioso nei confronti di tutti, di ogni singola persona. L’esempio che dà Gesù ai Suoi è di dare la vita fino alla fine, perdonando quelli che lo hanno crocifisso (cf. Lc 23,34), perché «la passione di Gesù manifesta la sua compassione»²⁰⁷.

Un’altra caratteristica neotestamentaria della compassione che bisogna menzionare è quella di annullare la distanza tra il divino e l’umano:

²⁰⁶ L. MANICARDI, *Vedere e ascoltare la persona che soffre*, in L. BASSET (cur.), *Aprirsi alla compassione*, EMP, Padova 2012, 25.

²⁰⁷ D. CALDIROLA, *La compassione di Gesù*, 110.

Gesù con il Suo amore “*abbatte*” ogni barriera e lascia che la Sua compassione raggiunga e tocchi chiunque non si poteva toccare (*Lv 13,46*), come il lebbroso (cf. *Mc 1,41*). Anzi, Gesù non tocca solo chi è malato, ma tocca e si lascia toccare dai peccatori stessi, laddove l’uomo ancora teme di farlo (cf. *Lc 7,39*).

Inoltre, Gesù, con il Suo cuore compassionevole attento ad ogni persona, giungerà persino a ribaltare qualsiasi logica umana cambiando la cecità di chi lo perseguitava, come nel caso di Saulo, addirittura trasformando quel Saulo in Paolo, mostrando, in tal modo, che la compassione non solo cura e guarisce, ma invita alla sequela (cf. *At 9,1-9; 22,6-16; 26,12-18*); infatti sarà lo stesso Paolo ad esortare: “*Abbate in voi gli stessi sentimenti che furono di Cristo Gesù*” (*Fil 2,5*).

Infine, se la compassione, in quanto concetto, trova il suo contesto “*naturale*” nella Sacra Scrittura, la sua “*incarnazione*” avviene nella chiamata alla vita e alla sequela di Cristo. Lungo il cammino dello sviluppo del concetto di compassione si è potuto constatare che la compassione, in quanto qualità divina, è capace di raggiungere l’uomo, anzi ogni uomo, non solamente per curarlo e guarirlo, ma anche per coinvolgerlo in un progetto più ampio, in quello della “*chiamata a vivere la compassione di Gesù per gli altri*”, e, di conseguenza, la chiamata stessa diventa il luogo della “*teofania*” dell’amore compassionevole, laddove il grido di ogni voce trova la sua eco nella croce del Signore.

2. Il concetto di misericordia e la sua esperienza biblica

Così come sopra si è analizzato il concetto di compassione, si desidera procedere allo stesso modo con quello della misericordia, concentrandosi, più che altro, sul suo sviluppo biblico-spirituale. Si cerca ora di tratteggiare un itinerario che passi per le pagine sacre della storia biblica che raccontano le esperienze di coloro che hanno sperimentato “*di persona*” la misericordia di Dio, o che ne sono stati testimoni. Bisogna tener presente che ciascuna di queste esperienze rappresenta una lettura “*tanto tipica quanto unica*”, da cui si possono trarre i punti più salienti che contraddistinguono la misericordia e il suo concetto. Va precisato, comunque, che, se la parola “*misericordia*” non è sempre presente in tutte le pagine sacre con quei termini già presi precedentemente in considerazione, il concetto di misericordia gode invece di una presenza pervasiva in tutta la Sacra Scrittura, ivi compresa in quelle pagine in cui la parola “*misericordia*” risulta assente. Giustamente, perciò, R. Virgili

afferma che «in verità tutta la Bibbia, dalla prima all'ultima pagina, è parola di misericordia»²⁰⁸. Dal modo in cui viene inquadrato il concetto biblico-spirituale della misericordia si percepisce che l'intento degli autori sacri non è quello di trasmettere una conoscenza puramente concettuale, ma quello di portare allo scoperto l'eventuale legame tra la misericordia e la vocazione. Questo aspetto è molto importante ai fini di questa ricerca, perché nel momento in cui emerge qualsiasi nesso tra misericordia e vocazione, questo offrirà, senza alcun dubbio, l'opportunità di fare una “*lettura vocazionale della misericordia*”. La stessa lettura, in effetti, verrà ripresa, riproposta e approfondita in una prospettiva di “*misericordia-missione*” nel corso del lavoro del secondo capitolo della parte seconda.

2.1. Il cuore dove la misericordia di Dio incontra la miseria umana

Per poter iniziare, prima di tutto, occorre menzionare che «il concetto di misericordia, così come è inteso nella Bibbia, non corrisponde del tutto a quello che ci è familiare: cioè parlare di *compassione* o *comprensione* per le disgrazie altrui, di *benevolenza*, di *clemenza* ecc.»²⁰⁹. Di norma, questo modo di sentire si manifesta, in particolar modo, quando uno, per esempio, si lascia trasportare dai propri sentimenti per concentrarsi solo sul lato emotivo, senza guardare la questione da un'altra angolatura, ossia da quella spirituale. Oppure, si lascia condizionare o influenzare dalle opinioni degli altri senza aver “*alzato gli occhi verso il cielo*” (cf. *Sal* 121), cioè quell'esperienza personale che gli permette di scoprire il vero volto di Dio, cioè quello misericordioso²¹⁰. Pensare la misericordia tramite questo tipo di lettura non è del tutto errato, ma, dal punto di vista biblico-spirituale, è palesemente limitato e parziale, poiché

²⁰⁸ R. VIRGILI, *La misericordia di Dio nel Primo Testamento*, in AA. VV., *Misericordia. Volto di Dio e dell'umanità nuova*, Paoline, Milano 1999, 12.

²⁰⁹ H.-H. ESSER, «σπλάγγνα», *DCBNT*, 1021.

²¹⁰ Quando si legge la Bibbia, ognuno può formulare una sua propria idea su Dio. Qualche volta, però, tale idea potrebbe risultare, non solo insolita o originale ma drasticamente lontana dalla verità della rivelazione biblica, come il considerare, per esempio, il Dio dell'AT un Dio crudele, irritabile, vendicativo e quant'altro. Questo succede in particolare quando la lettura porta su alcuni testi di non facile interpretazione, ove si parla di atti sanguinosi (cf. *Dt* 7,21-24; 9,3; *Gs* 6,21; 8,1-29; *ISam* 15), oppure di maledizioni, come in alcune preghiere nel libro dei Salmi (cf. *Sal* 58; 83; 109). Cf. W. KASPER, *Misericordia*, 69. A volte la difficoltà che porta ad errori grossolani può essere correlata a fattori culturali e sociali o causata da una conoscenza insufficiente dei testi. Cf. CH. SCHÖNBORN, *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della divina misericordia*, ESD, Bologna 2011, 33-39.

sia il punto di partenza che quello d'arrivo si concentrano sulla dimensione umana (oppure qualche volta su una parte di questa dimensione, come i sentimenti ad esempio) senza alcun riferimento alla dimensione divina. Invece la Sacra Scrittura «concepisce la misericordia a partire non dai sentimenti, bensì dalla fedeltà di Dio nel quadro dell'alleanza»²¹¹.

Prima di entrare nel vivo dell'argomento della misericordia e dello sviluppo del suo concetto, sarebbe opportuno che si faccia chiarezza su due realtà, “*miseria*” e “*cuore*”, che, pur essendo estremamente diverse tra di loro, dal punto di vista terminologico, nelle lingue neolatine, comunque, la compongono. Il primo componente, quello della “*miseria*”, indica lo stato estremo di degrado e di povertà ovvero «la scala più bassa nell'ordine del negativo, nella quale una condizione di indigenza si accompagna a una di infelicità»²¹². La risposta del secondo componente, ovvero del “*cuore*”, a tale realtà infelice e degradante passa tramite «un cuore aperto, capace di sintonizzarsi con le tribolazioni patite dall'altro, di assumerle su di sé e s'impegna a trasformarle in un atteggiamento positivo di oblazione, di dono e di perdono»²¹³. Se è vero che «Dio agisce con misericordia verso la persona umana; l'essere umano risponde testimoniando a sua volta la misericordia divina che ha sperimentato, attraverso l'azione misericordiosa verso il prossimo»²¹⁴, questo significa che l'agire misericordioso avviene solo in due direzioni: Dio verso l'uomo (non viceversa) e l'uomo verso l'uomo.

Tale affermazione, però, porta a domandarsi: perché l'agire misericordioso non è reciproco tra uomo e Dio? Più esattamente, l'uomo non può agire misericordiosamente nei confronti di Dio? Riguardo a tale domanda, occorre fare una importante precisazione per evitare qualsiasi

²¹¹ Nella *Nota pastorale* di H.-H. Esser, viene puntualizzato il concetto di misericordia con più esattezza, ritenendo che «la misericordia è l'atteggiamento che risponde all'alleanza; più esattamente, è la fedeltà che Dio garantisce e mantiene storicamente verso il popolo “*alleato*” Israele e che nell'evento di Cristo si allarga fino ad abbracciare l'intera umanità». H.-H. ESSER, «σπλάγγνα», *DCBNT*, 1021.

²¹² L. ALICI, *La misericordia come profezia culturale*, 198.

²¹³ *Ibid.* U. Terrinoni afferma che «il primo richiama la pietà, la compassione, la commiserazione che viene implorata da colui che è in grandi tribolazioni; ed è difficile rimanere duri e insensibili di fronte a chi la invoca con lacrime e grida strazianti. Il secondo indica la fonte della forza e della vita dell'uomo, il centro della vita spirituale e la zona più intima e più vera; viene considerato altresì come sede dei sentimenti di gioia, dolore, amore, serenità, agitazione...». U. TERRINONI, “*Buono è il Signore*”, 17.

²¹⁴ R. KAMPLING, «Misericordia», in F. DALLA VECCHIA (cur.), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2009, 467.

equivoco nella prospettiva “*dell’agire misericordioso*”: difatti, se il cuore costituisce una realtà comune riferita sia all’uomo che a Dio²¹⁵, la miseria differenzia e allontana l’uomo da Dio, il che significa, in poche parole, che la miseria riguarda unicamente l’uomo. Dunque, l’uomo può agire verso gli uomini con misericordia, ma verso Dio solamente con gratitudine.

Inoltre, è necessario, fin dall’inizio, porre attenzione al fatto che, quando si parla di cuore nel linguaggio biblico, «non si designa solo l’organo anatomico (cf. *2Sam* 18,14; *2Re* 9,24), bensì al cuore si collegano numerose esperienze psichiche e spirituali attinenti all’intimo della persona»²¹⁶: di conseguenza, il cuore gode di grande importanza in quanto svolge uno straordinario ruolo in tutti i sensi. L’importanza del cuore nell’esperienza biblica²¹⁷, in realtà, deriva non solo dal fatto che il cuore stesso rappresenta «la sede della sensazione, del pensiero e del volere dell’uomo»²¹⁸, o «il centro biografico con qualità noetica, [...] e il centro delle azioni e decisioni umane»²¹⁹, ma anche, piuttosto, perché il cuore è il «luogo centrale della misericordia»²²⁰, laddove «tutta quanta la

²¹⁵ Cf. F. STOLZ, «*לֵב* lēb Cuore», G. L. PRATO (cur.), *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, vol. I, Marietti, Torino 1978, 744.747. Per ulteriore approfondimento sul tema del “*cuore di Dio*”, si trovano qui riuniti in un unico paragrafo tutti i ventisei passi dell’AT con la loro analisi biblico-antropologica. Cf. H. W. WOLFF, *Antropologia dell’Antico Testamento*, 58-83.

²¹⁶ F. DALLA VECCHIA, «Cuore», in G. DE VIRGILIO (cur.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007, 182; cf. G. RAVASI, *500 curiosità della fede*, Mondadori, Milano 2009, 73-74.

²¹⁷ In linea generale, e secondo Ch. Frevel, tale importanza è causata dal fatto che «l’uomo veterotestamentario non pensa con la testa ma con il cuore (*Gen* 17,17; 24,45; *Dt* 8,17; 18,21; *Is* 33,18; 47,10; *Sal* 27,8; *Qo* 8,5; *Sir* 37,12)». CH. FREVEL, «Cuore», in F. DALLA VECCHIA (cur.), *I concetti teologici fondamentali dell’Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2009, 259.

²¹⁸ TH. S.-A. T., «Cuore καρδιά», in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENH (curr.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1989⁴, 433. Per comprendere ancora meglio questa affermazione, è opportuno riportare qui i dettagli di queste tre dimensioni con i loro rispettivi riferimenti biblici: A) il cuore è la sede dei sentimenti, siano essi di gioia (*Dt* 28,47) o di dolore (*Ger* 4,19), di tranquillità (*Pro* 14,30) o di agitazione (*Dt* 19,6) ecc.; B) il cuore è sede dell’intelletto e della conoscenza, degli impulsi e delle facoltà intellettuali (*IRe* 3,12; 5,9) come delle fantasie e delle visioni (*Ger* 14,14), ma anche la stoltezza (*Pro* 10,20ss.) e i cattivi pensieri si annidano nel cuore; C) dal cuore provengono anche la volontà, l’intenzione riflessa (*IRe* 8,17) e la decisione pronta a passare all’azione (*Es* 36,2).

²¹⁹ CH. FREVEL, «Cuore», *CTFANT*, 259.

²²⁰ CH. CHUNG, *La spiritualità della misericordia*, 22.

personalità dell'uomo»²²¹ e nell'«interezza»²²² delle sue dimensioni (sensitive, cognitive, volitive...), entra in contatto con l'altro. Il che significa che il cuore, in un certo senso, diventa «il punto di contatto fra l'essere umano e Dio»²²³, e, ancora più precisamente, che il cuore diventa quel luogo dell'«*incontro*» tra la misericordia di Dio e la miseria dell'uomo.

Normalmente, le esperienze di fede rivelano, come si può verificare dalle pagine della Sacra Scrittura, che il Dio biblico è un Dio misericordioso che si mette alla ricerca dell'uomo, nei luoghi più lontani e bui là dove nessuno osa andare. È un Dio che ama l'uomo a prescindere dal fatto che meriti o no questo amore. Perciò, se da un lato, il ritrovarsi dell'uomo in quei luoghi rivela la propria debolezza, lontananza, nudità e miseria, dall'altro, Dio risponde a questo stato di cose rivelando al «*primo*» peccatore, e quindi ad ogni essere umano, che: la forza del Suo amore si realizza nella fedeltà a quell'amore; la Sua vicinanza alla solitudine dell'uomo abbandonato si volge nel desiderio di raggiungerlo dovunque egli sia; il Suo perdono si concretizza nella capacità di coprire ogni nudità causata dal peccato; la Sua divina misericordia, infine, si realizza in quell'abbraccio che gli restituisce dignità e filiazione²²⁴. In questo modo, Dio rivela e conferma all'uomo, volta dopo volta, come nemmeno il peccato possa impedirgli di amarlo e chiamarlo.

2.2. Dio veste il primo uomo di misericordia

Come primo passo di questa ricerca, è opportuno prendere in esame e approfondire il libro della Genesi al cap. 3 in una prospettiva che offre alcune riflessioni su come Dio rivela la Sua misericordia e su come essa si concretizza nei confronti dell'uomo; in particolare interrogarsi su quale dimensione dell'uomo verrebbe toccata da tale misericordia. Bisogna, comunque, tener presente che il cercare delle tracce di misericordia in questo testo può sembrare un'opzione alquanto rischiosa, poiché in Genesi 3 non risultano riferimenti terminologici diretti che confermino la presenza

²²¹ C. GHIDELLI, «Cuore», in G. BARBAGLIO (cur.), *Schede Bibliche pastorali*, vol. II, C-D, EDB, Bologna 1983, 743.

²²² TH. S.-A. T., «Cuore καρδιά», *DCBNT*, 433. Quando si parla del cuore nell'AT, non ci si riferisce alle sue singole funzionalità, ma vuole indicare l'uomo nella sua totalità (*Sal 22,27; 73,26; 84,3*).

²²³ CH. FREVEL, «Cuore», *CTFANT*, 259.

²²⁴ In linea generale, queste sono le quattro azioni di grande spessore spirituale ed esistenziale da parte di Dio qui messe in luce quali risposta ai quattro stati dell'uomo (*debolezza, lontananza, nudità e miseria*).

della misericordia e il testo non è tra quelli conosciuti come particolarmente rivelatori dell'agire misericordioso di Dio per l'uomo, bensì come quello in cui domina il concetto della disobbedienza umana a Dio o, meglio, del "peccato originale"²²⁵.

Per quanto riguarda l'impostazione strutturale, il testo di Genesi 3 può essere suddiviso in 4 passaggi o scene: la *tentazione* (3,1-7), l'*inchiesta* (3,8-13), il *giudizio* (3,14-19) e la *cacciata* (3,20-24)²²⁶; verrebbe da pensare che la misericordia non abbia alcuna possibilità di trovare posto tra tutte queste tragedie. Eppure, la misericordia scava nella durezza della miseria dell'uomo lo spazio necessario per rivelare la parola e l'azione misericordiosa di Dio, soprattutto quando sembra che tutte le possibilità umane siano senza speranza. Difatti, C. Westermann, che suddivide il testo di Genesi 3 nelle tre sezioni del *delitto* (vv. 1-7), dell'*interrogatorio* (vv. 8-13) e del *castigo* (vv. 14-24), sostiene che la presenza della sezione centrale, quella dell'*interrogatorio*, include la manifestazione della misericordia di Dio nei confronti dell'uomo, precisamente nella domanda rivolta all'uomo "dove sei?"²²⁷.

²²⁵ Senza entrare nei minimi dettagli della questione del peccato, si può semplicemente accennare che l'espressione "peccato originale" «comprende due aspetti assai differenti, che vengono spesso anche confusi tra loro [...]. Da una parte vi è il "peccato originale", od "originato", che colpisce l'umanità nel suo insieme (*peccatum originatum*), dall'altra il "peccato delle origini", od "originante" (*peccatum originans*), cioè il peccato di Adamo di cui la Genesi fa il racconto e al quale Paolo attribuirà un'importanza decisiva per la storia dell'umanità (cf. *Rm 5*)». V. GROSSI – B. SESBOÛÉ, *Peccato originale e peccato delle origini: da sant'Agostino alla fine del Medioevo*, in AA. VV., *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza V-XVII secolo. Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia*, vol. II, Piemme, Casale Monferrato 1997, 133.

²²⁶ Cf. L. MAZZINGHI, «... E fece loro tuniche di pelli...». *La misericordia di Dio in Gen 3*, in *PSV*, 29 (1994) 13. Similmente, C. Westermann, divide il testo in quattro scene o passaggi: la seduzione, l'interrogatorio, la condanna e la cacciata dal giardino di Dio. Le ultime due vengono riunificate nel castigo. Cf. C. WESTERMANN, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 35-41.

²²⁷ Cf. C. WESTERMANN, *Genesi*, 37. Dio interroga l'uomo e la donna, pur conoscendo che sono caduti nel peccato. Egli parla, li ascolta e presta loro attenzione. Dio manifesta la Sua misericordia nei loro confronti non solo in questo, ma anche nel volerli aiutare a comprendere l'accaduto per assumersene la responsabilità. Dio, invece, non rivolge alcuna attenzione al tentatore, non instaura alcun dialogo né va alla sua ricerca: Egli, infatti, ricerca solo l'uomo tentato perché lo vuole sostenere nell'affrontare ogni difficoltà che possa mettere a rischio la sua vita.

È necessario qui dare una spiegazione su come viene concretizzata tale misericordia. Dio, infatti, nell'interrogatorio, «non si presenta per condannare»²²⁸, perché «se Dio fosse soltanto il giudice che punisce la trasgressione del suo comando, la punizione potrebbe seguire immediatamente al delitto»²²⁹; invece, nel domandare dove sia l'uomo, «Dio apre così un dialogo che mette in questione l'uomo ma proprio perché questo possa riconoscersi davanti a lui come soggetto libero e responsabile»²³⁰. Dio concede tutto questo «poiché egli è il Dio misericordioso, come dice il Salmo 102 (103), Egli segue l'uomo là dove l'uomo ha condotto se stesso. Questo significa che l'uomo può difendersi: viene interrogato e può rispondere»²³¹.

Ritornando all'impostazione strutturale del testo di Genesi 3, è pensabile trovare tracce di misericordia anche nella sezione precedente, ossia in quella della tentazione. Praticamente, anche se il testo (3,1-7) si concentra, più che altro, sulla dinamica della tentazione e sui modi astuti utilizzati dal tentatore²³² (che sono quelli di ingannare, insinuare un sospetto o mettere in discussione la bontà divina e manipolare la parola di Dio)²³³, l'obiettivo principale, nella tentazione, non è solo quello di separare l'uomo da Dio, ma anche di snaturare l'immagine divina,

²²⁸ L. MAZZINGHI, «... *E fece loro tuniche di pelli...*», 16.

²²⁹ C. WESTERMANN, *Genesi*, 37.

²³⁰ L. MAZZINGHI, «... *E fece loro tuniche di pelli...*», 16-17.

²³¹ C. WESTERMANN, *Genesi*, 37.

²³² Il modo di esprimersi del serpente non è mai stato chiaro, anzi è stato ambiguo. Infatti, «il serpente non ha né mentito né detto il vero; si è sempre vista nella semi-verità la sottigliezza del suo discorso». G. VON RAD, *Genesi*, 100. A. Wénin descrive il ruolo del serpente in maniera molto chiara e precisa affermando che «pur dicendo il vero, il serpente insinua il falso, e mentre gioca, con la sua lingua biforcuta, sulla facoltà che ha il linguaggio di creare l'ambiguità, semina il dubbio a proposito di quanto Dio ha veramente detto, insinua il sospetto su colui che parla in questo modo. Ed è, infatti, proprio questo ciò che fa». A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, 69.

²³³ Tre esempi scritturistici possono, in sintesi, rendere chiaramente l'idea di questi tre atteggiamenti. Il primo è quello dell'inganno: «*Non morirete affatto! [...] e sareste come Dio*» (Gen 3,4-5). Il secondo, quando si parla di porre sospetto o mettere in discussione, usa la formula: «*è proprio vero che Dio ha detto...?*» (Gen 3,1). Il terzo è il manipolare la parola nel versetto che dice: «*Non dovete mangiare di alcun albero del giardino*» (Gen 3,1), anziché «*Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino*» (Gen 2,16). Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 68-76.

veicolando l'idea di un Dio che non è amante della vita, di un Dio che è contro la vita, perché minaccia di morte l'uomo (cf. *Gen* 3,4).

Su questa dinamica e in prospettiva vocazionale, A. Cencini afferma che «se Dio chiama, lui zittisce la chiamata; se il Creatore vuole far vivere, il tentatore – al contrario – sogna di trascinare il vivente negli abissi della morte; se il Padre Dio è felice solo se anche il figlio lo è, satana mette in testa all'uomo che Dio è geloso di lui ed è nemico della sua felicità»²³⁴. Si può dedurre, dunque, da quest'esperienza che «la scena della tentazione ci aiuta a comprendere ciò che Dio non è e ciò che l'uomo diventa senza la sua misericordia»²³⁵.

A seguito della scoperta da parte dell'uomo e della donna della loro nudità, gli eventi si svolgono in un clima estremamente complicato nella terza sezione (3,14-24), ossia in quella del castigo, che include la condanna (3,14-19) e la cacciata (3,20-24). Il rapporto, infatti, tra Adamo ed Eva non risulta sereno, bensì è segnato da accuse e sospetti (cf. 3,12-13), mentre il rapporto con Dio è caratterizzato da turbamento e paura (cf. 3,10). Ecco che, come conseguenza di ciò che essi hanno commesso, entra nella vita umana il dolore (cf. 3,16), la sofferenza (cf. 3,17-18) e la morte (cf. 3,19). Di fronte a una tale situazione, l'intera scena appare negativa e sfavorevole all'uomo, non trovandosi “quasi” nessuna prova che possa indicare una traccia di misericordia. Tuttavia, emergono alcuni momenti nei quali Dio manifesta la Sua misericordia in modo assolutamente sorprendente e magari inaspettato, perché Egli, ha una Sua “logica”, tutta diversa da quella umana, nel trattare con la realtà (cf. *Is* 55,8), e tra questi se ne possono individuare almeno tre di grande valore nella prospettiva della misericordia che rimane, comunque, “nascosta”.

Il primo momento viene ricavato dal v. 20 che recita così: “L'uomo chiamò sua moglie Eva, perché ella fu la madre di tutti i viventi”, e secondo L. Mazzinghi, proprio in questo versetto «è espressa la speranza dell'uomo, che nonostante il peccato, egli possa continuare a vivere»²³⁶. Il che significa che la vita dell'uomo non è stata donata per essere “sprecata” nella condanna a morte, ma piuttosto perché l'uomo possa scoprire i tesori nascosti dell'amore divino nella propria vita, come, ad esempio, il dono della maternità di Eva (cf. *Gen* 3,16) che viene elargito dopo il peccato e non prima, oppure la custodia e il lavoro per Adamo (cf. *Gen* 3,17-19).

²³⁴ A. CENCINI, “Io ti ho scelto”, 17-18.

²³⁵ L. MAZZINGHI, «... E fece loro tuniche di pelli...», 16.

²³⁶ *Ibid.*, 19.

Dunque, la condanna in se stessa non è la reazione di Dio a quello che ha commesso l'uomo, ma piuttosto quello che Dio vuole rivelargli nei momenti più drammatici della sua storia. Da ciò, si evince che quel momento, che avrebbe potuto essere un momento di condanna e di morte, è diventato un momento di “*dono per altre vite*”²³⁷. Parafrasando ciò, si può dire che «la nascita della vita attraverso la coppia diviene un segno tangibile della misericordia di Dio (cf. *Gen 1,28*)»²³⁸.

Il secondo momento è quello descritto nel v. 21: “*Il Signore Dio fece all'uomo e alla sua donna tuniche di pelli e li rivestì*”²³⁹, nel quale si trova la concretizzazione di un Dio veramente misericordioso, poiché Egli stesso compie una vera e propria azione “*manuale*” nei confronti della coppia, non limitandosi a fare tuniche di pelli per Adamo ed Eva, ma vestendoli personalmente. Il che significa che Dio è il primo ad attuare le opere di misericordia, in questo caso, quella di “*vestire gli ignudi*” (cf. *Is 58,7; Mt 25,36*). Dio si mette a fare tuniche di pelli per Adamo ed Eva non solo per coprire la loro nudità vergognosa, ma anche per restituire loro la dignità perduta a causa del peccato commesso. Egli, infatti, non fa indossare loro quelle cinture di fico che le loro mani hanno intrecciato (cf. *Gen 3,7*), ma piuttosto quelle tuniche di pelli che le Sue mani generosamente sanno fare²⁴⁰; Dio li riveste non solo delle tuniche di pelli, ma anche dell'abito

²³⁷ La Genesi fornisce un forte sostegno a questa affermazione, ed è sufficiente, a tal proposito, seguire il ragionamento fatto da L. Mazzinghi: «Nel racconto su Caino e Abele il testo si chiude non con una condanna ma con una sentenza mitigata ove Dio rifiuta esplicitamente la vendetta (*Gen 4,15*). La narrazione del diluvio si chiude con decisione divina di non distruggere più il mondo (*Gen 8,20ss.*), esattamente per lo stesso motivo [...]. Il racconto della Torre di Babele (*Gen 11,1-9*) si chiude in realtà con un nuovo inizio: la vocazione di Abramo (*Gen 12,1-3*) attraverso il quale Dio benedirà tutte le famiglie della terra facendo a lui un nome diverso da quello che l'uomo intendeva farsi da solo (*Gen 11,4*)». *Ibid.*, 12.

²³⁸ *Ibid.*, 19.

²³⁹ Questo versetto viene sintetizzato da J. F. Keenan in modo chiaro affermando che «*Gen 3,21* racconta in che modo il Signore vestì Adamo ed Eva. Accadde in un momento memorabile. Il peccato ha portato al castigo, ma il castigo è seguito da un generoso atto di misericordia. Il peccato di Adamo e di Eva non conduce alla morte, ma all'esilio. E quando Adamo ed Eva sono mandati in esilio il Signore con gesto pietoso li protegge coprendoli con pelli di bestie feroci». J. F. KEENAN, *Le opere di misericordia cuore del cristianesimo*, EDB, Bologna 2010, 73-74.

²⁴⁰ A tale proposito, C. Westermann afferma che «le cinture che si erano fatti nella loro conoscenza da poco ottenuta non sono servite a nulla quando si nascondevano da Dio; ora Dio fa loro dei vestiti. Non hanno più bisogno di vergognarsi, né di fronte a lui né tra di loro: un'allegoria del perdono». C. WESTERMANN, *Genesi*, 40.

delle virtù ossia della “*veste della Sua misericordia*”. Dunque, nonostante che l’uomo e la donna avessero meritato di essere mandati via subito dal giardino, Dio preferisce, nella Sua grande misericordia, di non cacciarli fuori nudi e cuce per loro delle vesti, non sulle loro misure, ma secondo la misura della Sua misericordia, per garantire a ciascuno dignità²⁴¹ e rispetto.

Il terzo momento, che viene delineato nei vv. 22-24, e che rappresenta la parte conclusiva della Genesi al cap. 3, si avvia verso un finale, apparentemente non tanto felice, perché le vicende che si svolgono in questa sezione conducono l’uomo alla rottura con lo stato precedente e al suo allontanamento dall’Eden. Va sottolineato che, seppure la cacciata dal giardino sia considerata, di per sé, negativa, anche lì si può trovare, comunque, qualche traccia di misericordia. Secondo L. Mazzinghi, è possibile interpretare la cacciata dal giardino in due modi, senza che l’uno neghi l’altro. Il primo considera la cacciata come «un atto di rottura, nel quale l’uomo viene posto di fronte alla gravità del proprio peccato»²⁴², il secondo, invece, la considera come «un atto di misericordia, per evitare che l’uomo viva per sempre prigioniero del proprio peccato»²⁴³. Detto in altre parole, se il peccato ha allontanato l’uomo da Dio, la misericordia divina gli ha aperto una missione in una vita nuova²⁴⁴. Ad ogni modo, bisogna tener presente che l’uomo, anche nel suo nuovo stato, ossia quello di essere “*allontanato*”, non viene mai abbandonato da Dio il quale non lo lascia mai da solo perché «l’uomo allontanato da Dio rimane l’uomo benedetto da Dio. [...] L’uomo rimane creatura di Dio e la misericordia divina lo accompagna, la benedizione del creatore rimane»²⁴⁵.

In conclusione, se la misericordia divina in Genesi 3 viene scoperta dall’uomo a scapito del giardino, questo significa che per ritornarvi, l’uomo deve impegnarsi nella sua missione di essere misericordioso. Inoltre, la lettura del testo non deve limitarsi a vedere solo la “*cacciata dal giardino*”, ma piuttosto come Dio si prenda cura dell’uomo e come Egli cerchi di riparare quello che l’uomo ha mandato in frantumi; anzi, forse, da questo momento in poi, diventa più chiaro che cos’è la “*prima chiamata dell’uomo*”, cioè quella alla vita, non senza Dio, ma con Dio.

²⁴¹ Cf. G. CASTELLO, *Genesi 1-11. Introduzione e commento alla storia delle origini*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 134.

²⁴² L. MAZZINGHI, «... *E fece loro tuniche di pelli...*», 20.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Cf. C. WESTERMANN, *Genesi*, 39.

²⁴⁵ *Ibid.*, 40-41.

2.3. La misericordia e la vocazione di Abramo²⁴⁶

La vocazione di Abramo (cf. *Gen* 12,1-3) rappresenta, da un lato, il “ponte”²⁴⁷ che unisce ciò che era prima di lui (Adamo) e ciò che viene dopo di lui (Mosè), e dall’altro, rappresenta anche la “spaccatura”²⁴⁸, nella vita stessa di Abramo, tra ciò che era prima (Abram senza prole) e ciò che diventerà (Abraham, padre di una moltitudine). La scelta di “sostare” presso Abramo è sostenuta da alcune importanti motivazioni: *in primis* «Abramo è il padre di tutto Israele, come Adamo lo è dell’umanità intera»²⁴⁹; entrambi, poi, Adamo ed Abramo, hanno un punto centrale in comune, cioè, sono stati concretamente “allontanati” dalla loro terra di

²⁴⁶ La vocazione di Abramo costituisce un punto di capitale importanza nella storia biblica. Infatti, essa segna un momento decisivo nella storia della salvezza, nel quale Dio inizia a chiamare gli uomini da un canto, e dall’altro canto, trova risposta da parte loro. Va ricordato che «Abramo non è il primo cui Dio rivolge la parola. Egli ha già parlato all’umanità, fin dalle origini: a Adamo ed Eva, a Caino e a Noè. [...]». Con Abramo è diverso, perché le parole di Dio non hanno un antecedente narrativo che le giustifichi, ed esse stesse non si giustificano, non presentano una esplicita motivazione». A. MELLO, *Il Dio di Abramo. Riflessioni sulla Genesi*, Edizioni Terra Santa, Milano 2014, 24. Mentre, Ch. Chung, sull’importanza della vocazione di Abramo in prospettiva misericordiosa, afferma che «dopo la confusione Babilonica delle lingue e la dispersione degli uomini sulla terra (*Gen* 11) Dio, con la vocazione di Abramo pone un nuovo inizio cruciale (*Gen* 12,1-3). In tal modo comincia una storia di segno opposto, ossia la vera e propria storia della divina misericordia per gli uomini». CH. CHUNG, *La spiritualità della misericordia*, 26-27; cf. L. MAZZINGHI, «... E fece loro tuniche di pelli...», 12. Inoltre, si possono sintetizzare le peculiarità di Abramo in questo modo: «Abramo è una figura classica in termini vocazionali, un modello in tutti i sensi, padre nella fede e nella fatica della prova, padre dei credenti e dei chiamati, ma anche dei chiamanti». A. CENCINI, “*Io ti ho scelto*”, 33.

²⁴⁷ Cf. C. WESTERMANN, *Introduzione alle scritture. Interpretazione e temi teologici*, in I. BALDERMANN – C. WESTERMANN – G. GLOEGE, EDB, Bologna 2011, 270.

²⁴⁸ Riguardo questa spaccatura, le analisi di R. Pititto sottolineano che «la chiamata di Dio spacca l’esistenza di Abramo in due parti contrapposte: c’è un prima della chiamata e c’è un dopo. Abramo vive le due parti della sua vita, consapevole della rottura avvenuta nella sua esistenza, consumata dell’intervento di Dio nella sua storia. Prima della chiamata c’è la quotidianità di un uomo comune, chiuso entro un orizzonte limitato, espressione della cultura del suo tempo; dopo la chiamata c’è un uomo diverso e fuori dal comune, che fa del viaggio l’occasione per rincorrere una nuova dimora, il luogo del suo essere e del suo andare con Dio. La linea tra il prima e il poi è segnata da Dio, quando egli si manifesta ad Abramo e lo mette alla prova». R. PITITTO, *Metafore dell’esistenza e desiderio di salvezza. Un viaggio interiore*, Studium, Roma 2019, 63.

²⁴⁹ F. GARCÍA LÓPEZ, *Il Pentateuco. Introduzione alla lettura dei primi cinque libri della Bibbia*, Paideia, Brescia 2004, 22.

appartenenza²⁵⁰; con Abramo, infine, «la misericordia di Dio prende una svolta specifica, ovvero l'elezione: Dio si impietosisce di un'umanità che si è incamminata verso l'abisso della miseria e interviene, non dall'esterno, bensì scegliendo un uomo affinché, tramite lui, pervenga la sua misericordia a tutti»²⁵¹.

Il v. 1 del cap. 12 della Genesi descrive così il momento iniziale del rapporto tra Dio e Abramo su cui si desidera riflettere: “*Il Signore disse ad Abram: Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò*”. Si nota subito che la prima parola che Dio rivolge ad Abram potrebbe lasciare un “*retro gusto amaro*”, specialmente qualora la parola “*vattene*” venga classificata come un'espressione offensiva; sembrerebbe proprio che «[...] Dio propone un avvio rude di dialogo, che per il momento appare più simile a un monologo, fatto d'imperativi sbrigativi, e non sembra proprio rispettare le norme elementari della comunicazione»²⁵². Diversamente, A. Mello, basandosi su Rashi di Troyes (1040-1105), afferma che «questo “*vattene*” più che un ordine è un consiglio: “*Va' per te, nel tuo interesse*”. Il dativo è etico: “*È meglio per te che tu te ne vada*”. Ti conviene, Rashi esplicita: “*per il tuo vantaggio e per il tuo bene*”»²⁵³. Tutto ciò può condurre a formulare questa domanda: qual è il nesso tra un verbo così “*grezzo e rozzo*” (*vattene*) con il messaggio “*raffinato ed intimo*” della misericordia? Per poter rispondere

²⁵⁰ Il motivo per il quale viene “*allontanato*” Adamo è ben diverso da quello di Abramo. Infatti, a differenza di Adamo che viene allontanato dal giardino di Eden a causa della sua disobbedienza (cf. *Gen* 3), Abramo viene allontanato dalla sua terra, Ur dei Caldei (cf. *Gen* 12,4), a causa della sua obbedienza. Questa obbedienza è il marchio distintivo della vita di Abramo; anche se non ha sempre la medesima intensità, Abramo si mostra eroico (cf. *Gen* 12,1-4; 22,18-14). Cf. J.-L. SKA, *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico*, EDB, Bologna 2002, 16. È importante sottolineare che l'agire della misericordia, per sua natura, non fa distinzioni tra Adamo e Abramo, malgrado si trattasse di casi nettamente distanti nel tempo. La misericordia, infatti, fa il suo percorso verso la vita dell'uomo e lo accompagna nel cammino chiunque egli sia. In ogni caso, che sia quello di questi due o di altri, la misericordia vuole mettere il bene ove c'è il male, e ha come unica meta quella di raggiungere sia colui che viene chiamato, sia altri attraverso di lui.

²⁵¹ CH. CHUNG, *La spiritualità della misericordia*, 27. L'elezione, come viene intesa da Ch. Schönborn, «non è un cuscino su cui riposare, non è la salvezza da una massa di perduti, ma è un servizio a tutti coloro di cui Dio ha misericordia». CH. SCHÖNBORN, *Abbiamo ottenuto misericordia*, 44.

²⁵² A. CENCINI, “*Io ti ho scelto*”, 34.

²⁵³ A. MELLO, *Il Dio di Abramo*, 25; cf. RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 85.

a questa domanda occorre affermare due concetti (vattene-misericordia) di estrema importanza, seppure diversi nella loro forma, che s'incontrano nella loro finalità che è quella del bene dell'uomo.

In realtà, la misericordia, per sua natura, non può lasciare l'uomo attaccato alle proprie sicurezze parziali o legato alle sue convinzioni limitate²⁵⁴, ma vuole condurlo, lungo il cammino della fede e la sua vocazione, ad abbandonarle “*delicatamente e gradualmente*”: l'uomo, una volta tirato fuori dalla sua miseria, potrà finalmente comprendere il significato profondo dell'intervento definitivo di Dio a suo favore che lo chiama e lo invia). Quel “vattene” è parola espressa “*fortemente e improvvisamente*”, quasi a svegliare l'uomo dalla sua vita statica e abitudinaria (sterile) affinché sia trasformata in una vita movimentata e avventurosa con Dio (fertile). Si può dire, in un certo senso, che l'insieme di “vattene e misericordia” formi un forte richiamo all'uomo a non “rimanere” fermo nel suo sterile passato o a “pellegrinare” senza meta, sprecando il suo presente, ma, piuttosto, a “pellegrinare” verso quelle terre sconosciute che Dio desidera che l'uomo esplori, affinché esse diventino il luogo del suo futuro e della sua missione²⁵⁵. In questo modo, Abramo, oltre a sperimentare la propria e l'altrui debolezza, lungo il faticoso cammino della fede, scopre la misericordia divina, che gli viene elargita in forma di benedizione (cf. *Gen* 12,2-3)²⁵⁶.

Il passaggio dalla terra d'appartenenza alla terra di missione richiede il coraggioso atto di abbandonare tutto. Però, è bene anche precisare che abbandonare la propria appartenenza (terra), i propri ricordi (parentela) e i propri affetti e legami di sangue (casa paterna) non è altro che «un salto, anzi un grandissimo salto che scavalca il vastissimo abisso che separa l'uomo e il divino, ma non è un salto nel buio, bensì verso la luce radiosa

²⁵⁴ Cf. R. PITITTO, *Metafore dell'esistenza*, 72.

²⁵⁵ Si badi che Abramo non aveva chiesto di andare in terra di missione, ma «Dio interviene nella vita di Abram di sua spontanea iniziativa, senza che quest'ultimo gli abbia fatto alcuna richiesta». A. CENCINI, “*Io ti ho scelto*”, 33. In sintonia con questo tema della missione, R. Pititto aggiunge che «la missione ricevuta non era stata né richiesta e, nemmeno, desiderata da Abramo, forse sarebbe stata anche rifiutata, se solo fosse dipeso da lui, soprattutto era una missione più grande di lui, al di sopra di ogni ragionevole aspettativa». R. PITITTO, *Metafore dell'esistenza*, 75.

²⁵⁶ Prima che la Parola fosse rivolta ad Abram, era Dio solo a impartire la benedizione, poiché era, ed è, la Sua peculiarità (*Gen* 1,22.28; 2,3; 5,2; 9,1), ma dopo la chiamata ricevuta anche per Abramo diventa possibile dare (invocare) la benedizione.

di Dio»²⁵⁷, quella luce che apre il cuore dell'uomo alla misericordia divina. Dio, dunque, chiede all'uomo di abbandonare quelle piccole e accumulate sicurezze che possiede per poter ricevere in dono il mistero del Suo amore che si rivela nella Sua misericordia. Notevoli sono le difficoltà che Abram si trova ad affrontare a questo punto perché «è un vero e proprio sradicamento, come un tagliar netto le radici a una vita, lasciando gli affetti cari al cuore, e quel lavoro o attività su cui uno ha costruito la propria identità e s'è giocato il futuro, come un cambiar nome e connotati, pretendendo di far fiorir altrove tutto ciò»²⁵⁸.

Nulla toglie, però, che oltre a questo, “vattene” abbia una valenza vocazionale, in particolare missionaria, perché è un “*andare verso*”²⁵⁹ che procura anche un effetto misericordioso sulla vita stessa di colui che viene chiamato. In questa logica, si capisce, quindi, che senza questo “vattene” «Abramo e Sarai non possono conseguire la loro felicità, la loro fertilità, finché rimangono nella loro terra d'origine. Dio, invece, li vede già quali essi devono essere, quali sono chiamati a diventare»²⁶⁰. Dunque, Abram, sulla scorta dell'imperativo “vattene”, inizia il suo primo viaggio senza nessuna garanzia umana, ma, allo stesso momento, è “*libero da ogni ostacolo*”, apprendendo così che Dio è suo compagno di viaggio nonché il garante di tutti i suoi passi. Abramo impara dai suoi silenzi, lunghi e profondi, ad ascoltare il cuore paterno e misericordioso di Dio, sente la paternità di Dio verso di lui, e impara a diventare figlio: così, a poco a poco, diventerà a sua volta padre del popolo che Dio sceglierà, e, di conseguenza, entrerà nella “*prima terra della misericordia*”.

Il brano di *Gen* 12,1-3, che delinea la vocazione di Abramo, inizia con una sottolineatura fondamentale, che rappresenta la peculiarità di ogni vocazione, cioè “*Il Signore disse...*”. Potrebbe sembrare una semplice sottolineatura di carattere “*descrittivo*”, ma in fondo è di carattere “*decisionale*”, nel senso che è Dio che chiama e che manda, e, quindi, «l'iniziativa è di Dio, tutta e solo Sua»²⁶¹; infatti, lungo la strada, è Lui che

²⁵⁷ B. MONDIN, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, ESD, Bologna 1992, 321.

²⁵⁸ A. CENCINI, “*Io ti ho scelto*”, 34.

²⁵⁹ A tale proposito, G. Ravasi nel suo commento lega questo verbo anche alla chiamata di Paolo: «È quell'ordine: “*Vattene!*”, simile alla voce udita da Paolo sulla via di Damasco. Voce inattesa e sorprendente ma che ti rovescia la vita». G. RAVASI, *Il libro della Genesi (12-50)*, Città Nuova, Roma 2001², 22.

²⁶⁰ A. MELLO, *Il Dio di Abramo*, 25.

²⁶¹ A. CENCINI, “*Io ti ho scelto*”, 33.

parla e promette: “*Io ti indicherò..., Farò di te..., ti benedirò...*” (cf. *Gen* 12,2-3). D'altronde, il silenzio, che scandisce tutta la vita di Abramo²⁶², lascia lo spazio alla Parola di Dio, che lo orienta e che gli insegna a camminare fidandosi di Dio. Il testo di *Gen* 12,2-3, “*Farò di te una grande nazione e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e possa tu essere una benedizione. Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò, e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra*”, costituisce «un'esplosione dirompente della radice *b-r-kh* (benedire), che in due soli versetti ricorre non meno di cinque volte»²⁶³. Alla luce di quanto si è affermato, sorge spontanea a questo punto la domanda: che cosa può significare questa insistenza sulla benedizione di Abramo? Per dare una risposta plausibile a tale domanda, occorre prendere in considerazione due caratteristiche rilevanti della benedizione, come osserva A. Mello:

«Anzitutto, benedizione è un fatto personale. Notiamo l'altissima frequenza dei suffissi. La seconda persona singolare: te, ti, tuo. Non si dà benedizione che non sia legata a una persona, con le sue qualità, che possono essere eccezionali, ma anche con i suoi difetti, che generalmente sono proporzionali alle prime. Oggi, probabilmente, parleremmo di un carisma. In secondo luogo, la benedizione è per sua natura diffusiva. Essa è unica, concentrata in un uomo solo, ma si diffonde progressivamente anche sugli altri, su quanti vengono a contatto con lui: *Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò*. Quindi la nostra benedizione dipende dal riconoscimento del Dio

²⁶² Riguardo il silenzio, Abramo viene descritto da C. M. Martini in questo modo: «Abramo sta quasi sempre zitto; parla due o tre volte [...] Parla poco. Le parole tramandate di Abramo sono ben poche; quindi non si può dire che sia stato un profeta in parole [...] Abramo è un grande silenzioso, che passa attraverso queste tappe, almeno apparentemente secondo il testo, meditando in silenzio». C. M. MARTINI, *L'ira di Dio e altri scritti (1962-1994)*, Longanesi & C., Milano 1995, 127-128. A. Cencini, sostiene che il silenzio di Abramo «non ci consente di fare troppe interpretazioni: è un silenzio assoluto come la sua fiducia, che a sua volta mette in movimento il tipico dinamismo vocazionale e, fa sì che Abram intraprende il cammino». A. CENCINI, “*Io ti ho scelto*”, 35.

²⁶³ A. MELLO, *La promessa di un futuro (Gen 12)*, in *PSV*, 83 (2021) 35. In altra occasione, egli, a riguardo aggiunge che «altrettante volte, nei primi undici capitoli della Genesi, compare la radice opposta: “*Maledire*”». ID., *Il Dio di Abramo*, 26. Il che potrebbe significare che Dio, nella Sua grande misericordia, ha dato una risposta netta alla miseria dell'uomo, proprio nel volerlo coinvolgere in un nuovo inizio e in una nuova missione.

che ha benedetto Abramo, Isacco, Giacobbe. Tale diffusione non ha limiti: essa si estende a tutte le famiglie della terra»²⁶⁴.

Inoltre, per dare una risposta ancora più convincente alla suddetta domanda, si può arricchirla nel modo seguente: «Che cosa significa che Dio disse ad Abramo: *Sii una benedizione?* Rabbi Nehemiah (II sec.) dice che gli affidò il compito di benedire. Come se gli dicesse: Finora dovevo benedire io il mondo, ma d'ora in poi devi benedirlo tu. Tu puoi benedire chi vuoi»²⁶⁵. È proprio questo il doppio effetto della benedizione: essa agisce nella vita della persona a cui viene elargita e, al contempo, attraverso la persona benedetta, che viene resa un punto nodale, così che il dono della chiamata "*per sé*" passa ad essere dono della missione "*per gli altri*". Infine, se «la benedizione di Dio su Abramo e la sua discendenza è il segno della sua benevolenza»²⁶⁶, si capisce che la benedizione, in quanto atto di benevolenza, è sinonimo di misericordia.

In sintesi, si può dire che Abramo, un uomo comune, è stato allontanato dalla sua terra e dalla sua gente, verso una "*terra promessa*" della quale non conosceva né la posizione né tantomeno il tempo che avrebbe richiesto il raggiungerla²⁶⁷. Eppure, si è fatto carico di un popolo che era alla ricerca di una terra da abitare. La misericordia verso Abramo, appunto, si manifesta in due momenti inseparabili: in primo luogo, in quella voce irresistibile che lo invita e lo costringe (vattene) ad andare oltre ogni propria sicurezza con tutto quanto richieda il cammino impegnativo della vita di fede; in secondo luogo, in quella benedizione che trasforma ogni passo di Abramo, e quindi del suo popolo, in segno di paterna misericordia. Dunque, se con Adamo, "*primo chiamato alla vita*", si era scoperto, con il suo allontanamento, che non ci può essere vita senza Dio, bensì solamente "*con Dio*", con Abramo, invece, "*primo chiamato-mandato per la vita*", si svela il cammino verso una nuova esistenza, non solo con Dio, ma "*in Dio*"²⁶⁸.

2.4. La misericordia e la vocazione di Mosè

Il libro dell'Esodo offre una singolare e straordinaria riflessione sulla misericordia tramite la figura di Mosè. Alla luce del fatto che in questo

²⁶⁴ A. MELLO, *Il Dio di Abramo*, 27.

²⁶⁵ ID., *L'albero trapiantato. Il midrash del Salmo 1*, Chirico, Napoli 2020, 24-25.

²⁶⁶ R. PITITTO, *Metafore dell'esistenza*, 88.

²⁶⁷ Cf. L. MANICARDI, *Il viaggio della fede: Abramo*, Qiqajon, Magnano 2016, 14-16.

²⁶⁸ Cf. R. PITITTO, *Metafore dell'esistenza*, 72.

libro la misericordia occupa un campo molto ampio, essa verrà messa in evidenza in alcuni punti salienti, particolarmente in quelli che sono in rapporto con la missione di Mosè, perseguendo il tentativo di completare il “*dipinto*” che si era iniziato con la compassione nella sua vocazione²⁶⁹. Innanzitutto, la denominazione greca del libro dell’Esodo ἔξοδος *éxodos*, indica un movimento, esattamente una “*uscita*”²⁷⁰. Ciò, nel linguaggio biblico, si riferisce all’uscita del popolo d’Israele dall’Egitto e alla sua liberazione (*Es* 7,8-14,31)²⁷¹ e, in modo ancora più conforme al linguaggio usato precedentemente con Adamo ed Abramo, si tratta di un “*allontanamento*” dalla terra dove gli ebrei erano stati resi “*schiavi*” (cf. *Es* 1,14; 32,8).

D’altronde, la denominazione ebraica שמות *shemòt*, indica quel libro dei nomi, precisamente dei nomi di protagonisti dell’Esodo, che hanno acquisito, grazie alla liberazione dalla schiavitù, un nome proprio²⁷². La questione del nome per il popolo d’Israele appare nodale nella progressiva rivelazione del Nome divino, cioè *JHWH*, e va di pari passo con

²⁶⁹ Se la vocazione di Mosè è stata letta precedentemente con l’ottica della compassione, è possibile leggerla similmente con quella della misericordia. Perciò non verrà esaminata nuovamente con la medesima logica, perché tanti punti nella vocazione di Mosè offrono la possibilità di sostituire la compassione con la misericordia. In effetti, se la compassione appare in forma rivelativa, partecipativa e rassicurativa, queste stesse caratteristiche sono compatibili e applicabili perfettamente con la misericordia.

²⁷⁰ D’altronde, l’Esodo può essere considerato come “*un programma di vita o un itinerario di fede*”, o forse, per meglio dire di “*Pasqua-passaggio*”, in cui l’uomo “*esce per incontrare*” la presenza misericordiosa di Dio. Per questa ragione è stato sostenuto che «“*esodo*” non è solo il titolo di un libro: esodo è un paradigma biblico, che comprende tutto l’itinerario d’Israele dalla schiavitù alla libertà». A. MELLO, *Il Dio degli Ebrei*, 9.

²⁷¹ Bisogna sottolineare qui che non ci si può limitare solamente all’espressione di “*uscita*” per definire “*Esodo*”, ma che se ne possono aggiungere altre dello stesso stile e carattere che, in qualche modo, lo indicano, come ad esempio: il “*passaggio*” o l’“*attraversare*” il Mar Rosso; il “*camminare*” verso la terra promessa; il “*salire-sostare-scendere*” sul monte Sinai; il “*peregrinare-pellegrinare*” nel deserto. Tutte le espressioni qui riportate e altre simili, di per sé hanno in comune due peculiarità: un movimento esteriore (spostamento da un posto all’altro) e un mutamento interiore (cambiamento come *schiavi-liberi; perversi-convertiti; ribellati-perdonati* e così via).

²⁷² Si tiene a evidenziare il dettaglio dell’“*acquisire un nome proprio*” per il motivo che «gli schiavi non hanno un nome, hanno un nome soltanto gli uomini liberi. L’uomo libero è il figlio, il figlio nato in casa, a differenza dello schiavo. Quindi coloro che hanno un nome sono dei figli, infatti si dice: “*Questi sono i nomi dei figli di Israele*” (*Es* 1,1). Avere un nome, scoprire il proprio vero nome, vuol dire essere liberi, conquistare la propria libertà». A. MELLO, *Il Dio degli Ebrei*, 13.

l'espressione della misericordia che lo ispira²⁷³. Difatti, si noti che, se ci si attiene all'ordine dei versetti seguenti, la prima rivelazione, "*Io sono colui che sono*" (Es 3,14), è preceduta da "*Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto*" (Es 3,7). Anche la seconda rivelazione del nome divino, "*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*" (Es 33,19), viene pronunciata dopo aver constatato un'altra miseria: "*Ho osservato questo popolo: ecco, è un popolo dalla dura cervice*" (Es 32,7-9).

La terza rivelazione, "*Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà*" (Es 34,6), viene a colmare l'assenza dell'alleanza che è stata rotta a causa dell'infedeltà e del peccato commesso da parte del popolo. Da questi versetti si capisce che, non a caso, dopo ogni atto miserevole compiuto dal popolo, Dio manifesta la Sua misericordia mediante la rivelazione del Suo Nome e della Sua identità e lo fa in modo progressivo, cioè, passando da un nome misterioso (cf. Es 3,14) a uno misericordioso (cf. Es 34,6), come se Egli volesse dare una conferma della Sua fedeltà e della Sua presenza ribadendo la Sua identità di essere misericordioso proprio al momento di superare la miseria del Suo popolo. Inoltre, si avverte che la rivelazione stessa del Nome divino è legata in modo inscindibile all'atto di liberazione del popolo d'Israele dalla schiavitù del peccato²⁷⁴. Da tutto ciò si può constatare che la figura di Mosè presenta, in modo evidente, dei cambiamenti rilevanti rispetto ai primi due esempi presi precedentemente in considerazione (Adamo ed Abramo): se ne menzioneranno alcuni. In primo luogo, si passa da una chiamata singola (Mosè) ad una chiamata collettiva o espressa al

²⁷³ La rivelazione del Nome divino per il popolo d'Israele costituisce un evento basilare che consente al popolo di invocarLo con più consapevolezza e certezza. Infatti, «gli antichi erano, sì, convinti che la vita degli uomini fosse circondata e determinata da potenze divine; ma tale certezza era tutt'altro che consolante, finché l'uomo non sapeva quale fosse la divinità con cui si trovava in rapporto, ossia finché non ne conosceva il nome e gli mancava la possibilità d'invocarla, d'interessarla a sé e ai propri bisogni». G. VON RAD, *Teologi dell'Antico Testamento. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, vol. I, Paideia, Brescia 1972, 214. Da parte sua, W. Kasper mette in luce una profonda realtà teologica affermando che «nella rivelazione del nome Dio manifesta la propria realtà più intima: l'essere di Dio è esistenza per il suo popolo e con il suo popolo». W. KASPER, *Misericordia*, 78.

²⁷⁴ Cf. W. KASPER, *Misericordia*, 75.

plurale (popolo d'Israele)²⁷⁵. Difatti, «non è più solo l'individuo a trovarsi dinanzi alla proposta divina, ma è l'intero popolo eletto che si vede solidale nelle scelte, solidale nella pena e nella colpa, solidale nel bene e nel male»²⁷⁶. In secondo luogo, non si tratta più di una promessa fatta “*unilateralmente*”, ossia da Dio verso Abramo (*Gen* 12,2-3)²⁷⁷, bensì di un'alleanza che viene stretta “*bilateralmente*” tra Dio e il popolo eletto, un'alleanza poi infranta dal popolo, ma nuovamente ripristinata, mediante Mosè, da Dio (*Es* 15,22-18,27; 32,1-34,35). In terzo luogo, oltre alla facoltà di “*benedire*”, che si era vista nel caso di Abramo, Mosè riceve in aggiunta la facoltà di “*intercedere*” presso Dio per il peccato commesso dal popolo; emerge così in maniera più chiara il rapporto “*peccato-misericordia*”²⁷⁸.

Il concetto di misericordia, dunque, può essere inquadrato, in questa riflessione, intorno a due eventi fondamentali nella vita di fede del popolo d'Israele, ossia tra quello della liberazione dalla schiavitù e quello della autorivelazione divina²⁷⁹. Prima di prendere in esame come Dio si sia

²⁷⁵ In effetti R. Rendtorff osserva che «con l'inizio del libro dell'Esodo, si verifica un profondo cambiamento nei presupposti del racconto. Nella storia dei patriarchi, gli attori erano sempre figure singole, mentre ora fa la sua comparsa il *popolo*». R. RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, Claudiana, Torino 1990, 195.

²⁷⁶ C. GHIDELLI, *Peccato dell'uomo e misericordia di Dio. Riflessioni bibliche*, Paoline, Milano 1983, 14.

²⁷⁷ Cf. A. SICARI, *Chiamati per nome. La vocazione nella Scrittura*, Jaca Book, Milano 1990², 27.

²⁷⁸ Dio aveva già mostrato la Sua misericordia nei confronti di singoli peccatori, come viene riportato nel libro della Genesi con l'esempio di Caino. Caino dopo aver commesso un grande peccato, e in seguito alla domanda di Dio, riconosce la sua miseria dicendo: “*Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono*” (*Gen* 4,13). Di fronte alla situazione misera di Caino, il Signore, ancora un'altra volta, conferma la Sua identità, ossia quella di essere misericordioso. Infatti, “*Il Signore impose a Caino un segno, perché nessuno, incontrandolo, lo colpisse*” (*Gen* 4,15), il che significa che, con quel “*segno*”, Dio vuole contenere ogni tipo di violenza e arginare qualsiasi forma di vendetta. Così la misericordia divina arriva persino a proteggere la vita dello stesso omicida; è il segno dell'appartenenza della vita umana a Dio; è il segno della protezione divina e della Sua misericordia. Cf. G. CASTELLO, *Genesi 1-11*, 150-152; cf. G. VON RAD, *Genesi*, 134-135; cf. A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 110-111.

²⁷⁹ Cf. W. KASPER, *Misericordia*, 75. Il libro dell'Esodo contiene un'enorme ricchezza spirituale e molteplici temi che sono interconnessi e fanno parte della fede e storia del popolo d'Israele; quindi, non è possibile, in questa sede, esaurire tutti gli argomenti, né entrare in merito a ogni dettaglio che riporti alla misericordia. Perciò, la ricerca si limita

rivelato misericordioso per quel popolo che si era allontanato da Lui, è necessario fare un passo indietro per chiarire in che cosa consistesse il peccato del popolo d'Israele. Innanzitutto, va precisato che il peccato che aveva commesso il popolo d'Israele era duplice. Il primo fu quello della perversione e dell'idolatria²⁸⁰ (*Es* 32,7-9.31.35), rappresentato in modo chiaro nella costruzione del vitello d'oro (*Es* 32,4), il quale, «sostituisce la presenza efficace di Dio che agisce mediante la parola rivolta al suo inviato Mosè. Questo atto, che nega la presenza di Dio, viene qualificato innanzitutto come perversione, “*allontanamento dalla via*” di Dio, e come idolatria (*Es* 32,8)»²⁸¹. Inoltre, si può osservare che il peccato di idolatria del popolo d'Israele, può essere considerato anche «come un adulterio: esso, infatti, implica sempre un'infedeltà a Dio che si è legato all'uomo liberamente, per amore. Tale amore Dio lo ha voluto manifestare in termini sponsali (*Dt* 32,9-21; *Ez* 16,1ss.)»²⁸². Alla radice del secondo peccato del popolo d'Israele si trova la dura cervice²⁸³, che in greco viene resa con il termine σκληρός *scleros*, cioè indurimento²⁸⁴. In effetti, la sclerosi, alla luce di questa accezione diventa una “*patologia*” che potrebbe attaccare le

al concetto di misericordia che trova la sua collocazione tra due punti principali: la liberazione e la rivelazione divina.

²⁸⁰ La definizione, che viene riportata qui, manifesta la gravità e la pericolosità di questo atteggiamento del popolo d'Israele nei confronti di Dio. In effetti, l'idolatria è quel «culto tributato a un idolo, cioè all'immagine di un falso dio e, in definitiva, al falso dio che l'immagine rappresenta». F. J. GONÇALVES, «Idolatria», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (curr.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 665. Per approfondire altri dettagli riguardanti il tema dell'idolatria e il suo sviluppo, si può consultare lo stesso testo qui citato (665-670).

²⁸¹ A. SPREAFICO, *Peccato, perdono, alleanza (Es 32-34)*, in *PSV*, 29 (1994) 27. Inoltre, egli aggiunge che «quella materializzazione di Dio è in realtà un atto di sfiducia, di negazione della presenza di Dio, quindi di idolatria».

²⁸² C. GHIDELLI, *Peccato dell'uomo e misericordia*, 17.

²⁸³ Quando come caratteristica precipua di un popolo viene indicata la dura cervice, «si tratta della famosa metafora della caparbità, in riferimento a colui che ha il collo troppo rigido per voltarsi e che quindi, una volta intrapresa una via, non si guarderà mai indietro». AA. VV., *Esodo-Shemòt*, Mamash, Milano 2010, 520. Inoltre, «l'espressione indica che il popolo ebraico volge la parte dura della cervice (in italiano moderno si direbbe “*volta le spalle*”) a coloro che lo rimproverano, rifiutandosi di ascoltarli». RASHI DI TROYES, *Commento all'Esodo*, Marietti, Genova 1988, 307.

²⁸⁴ Si tratta di una parte del corpo dell'uomo che si indurisce e non riesce più a piegarsi. Infatti, «l'indurimento, secondo -la comprensione veterotestamentaria, deriva dal fatto che gli uomini si chiudono ostinatamente all'invito e all'insegnamento di Dio». U. BECKER, «σκληρός Indurimento», in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENH (curr.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1989⁴, 849.

parti più significative della persona, cioè il cuore, e allora si parla di “durezza di cuore”²⁸⁵ (cf. *Es* 7,3.13.14; *Mc* 6,52; 8,17; 10,5), oppure la cervice o il collo (*Es* 33,3.5; *Dt* 9,6.13)²⁸⁶. Ciò che appare evidente in questo peccato è che «la dura cervice o il cuore duro sono il risultato dell’affermazione di se stessi e del proprio modo di pensare. Essi conducono a non ascoltare Dio e quindi a non riconoscere il bisogno di essere salvati da lui»²⁸⁷.

In sintesi, «questo duplice atteggiamento, qualificato come peccato, porta alla rottura dell’alleanza, del rapporto particolare tra Dio e il suo popolo. La rappresentazione di Dio nell’episodio di *Es* 32 è il tentativo di impadronirsi di lui, di piegare la sua volontà a quella dell’uomo»²⁸⁸. Mentre il popolo d’Israele non sentiva più la presenza di Dio, né comprendeva il motivo per il quale fosse stato scelto e nemmeno ricordava più chi lo avesse liberato dalla schiavitù, Dio, invece, era impegnato nell’alleanza sul Sinai, aveva scelto Israele come Suo popolo quale luogo privilegiato per manifestare la Sua misericordia. Nonostante tutto ciò, tale misericordia non trova una strada facile verso il cuore dell’uomo, né una memoria viva che possa ricordare o sia capace di raccontare questo evento²⁸⁹. Questa difficoltà viene confermata da A. J. Heschel il quale osserva che l’interrogativo più inquietante rivolto a Dio nel pensiero ebraico non era: «Perché fai nascere le creature? Ma piuttosto: Dov’è la tua misericordia?»²⁹⁰.

Proprio per far fronte a questa sfida, la figura di Mosè assume un ruolo indispensabile, atto a far emergere la presenza di Dio e la Sua misericordia nella vita del popolo d’Israele. Non si esagera se si paragona Mosè alla “memoria”, perché, egli, in qualche modo, è sia memoria per il popolo, che ha dimenticato ciò che Dio ha fatto per lui (cf. *Es* 32,30), sia «memoria di Dio»²⁹¹, laddove si ricorda la promessa fatta da Dio ad

²⁸⁵ Questa durezza di cuore può anche stare a significare «chiusura verso Dio dell’uomo concentrato su se stesso, chiusura alla sua offerta e al suo comandamento, come pure ai propri simili». Il termine greco “*sklērokardia*” compare nei LXX (*Dt* 10,16; *Sir* 16,10; *Ger* 4,4). TH. S.-A. T., «Cuore καρδιά», *DCBNT*, 435.

²⁸⁶ Cf. A. SPREAFICO, *Peccato, perdono*, 27.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ A. SPREAFICO, *Peccato, perdono*, 28.

²⁸⁹ Cf. K. ROMANIUK, *Il grembo di Dio*, 16.

²⁹⁰ A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell’uomo. Una filosofia dell’ebraismo*, Borla, Leumann 1969, 89.

²⁹¹ J.-L. SKA, *Il cantiere del Pentateuco. 2. Aspetti letterari e teologici*, EDB, Bologna 2013, 46.

Abramo, a Isacco, a Israele (cf. *Es* 32,11-13)²⁹². Mosè, l'uomo che è stato chiamato da Dio a “regolare” la sua vicinanza da Dio, “*Non avvicinarti oltre!*” (*Es* 3,4-5), è chiamato poi e inviato in modo analogo ad “accorciare” la distanza tra il popolo e Dio: “*Perciò va'! Io ti mando dal faraone. Fa' uscire dall'Egitto il mio popolo, gli Israeliti!*” (*Es* 3,10). In concreto, Mosè è incaricato di far uscire il popolo dalla schiavitù, deve far tornare l'uomo al suo Dio e deve riconciliare l'umanità con la divinità. Insomma, Mosè ha un ruolo talmente impegnativo da sembrare umanamente impossibile²⁹³, perché un tale impegno richiede dinamicità e movimento sia interiore -“*orante*”- che esteriore -“*scendere, salire, far uscire e così via*” (cf. *Es* 32,7.30): il che significa che egli non deve stare fermo, ma che anzi il suo movimento è un segno dell'agire misericordioso di Dio. Ecco il motivo per il quale Mosè può essere chiamato uomo del cammino, del passaggio e della missione, ossia, uomo della Pasqua, come viene definito da C. M. Martini:

«Uomo che è passato lui stesso da un'esperienza all'altra nella sua vita, tra grandi, dolorosi e veramente sconvolgenti avvenimenti; l'uomo che è passato e ha fatto passare il suo popolo da un'esistenza all'altra; l'uomo che è legato con tutta la sua vita all'iniziativa del passaggio di Dio, della Pasqua di Dio. Perciò Mosè, uomo della Pasqua, ci aiuterà a capire Gesù nostra Pasqua»²⁹⁴.

Bisogna menzionare che la vocazione di Mosè va intesa, come qualsiasi altra vocazione, all'interno dell'agire misericordioso di Dio, non semplicemente a favore del consacrato in modo esclusivo, bensì come operante, mediante il consacrato, per il Suo popolo²⁹⁵. La misericordia di

²⁹² È opportuno qui riportare i versetti di questa promessa per meglio comprendere come Mosè diventi memoria per Dio: “*Mosè 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? Perché 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. Ricòrdati 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*” (*Es* 32,11-13).

²⁹³ Cf. A. CENCINI, “*Io ti ho scelto*”, 55.

²⁹⁴ C. M. MARTINI, *Vita di Mosè*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013, 17-18.

²⁹⁵ L'impegno nella vocazione di colui che viene eletto/scelto da Dio è non solo di essere capace di ricevere la misericordia divina, ma anche capace di portarla. In effetti, Ch. Schönborn afferma che «l'elezione non è un cuscino su cui riposare, non è la salvezza

Dio necessita di “*strumenti*”²⁹⁶ per concretizzarla, ovvero di persone che vengono scelte da Dio stesso e che sono disposte ad essere mandate per condurre gli altri a Lui. Questa realtà trova il suo punto di forza nell’affermazione che ricorda che la vocazione in se stessa «non è mai un progetto che si riferisce al singolo chiamato e alla sua personale salvezza, ma parte da lontano, coinvolge altri, è in funzione del bene di molti. Nessuno troverà mai la propria vocazione né si sentirà mai chiamato se pensa solo a sé o alla propria personale salvezza»²⁹⁷.

Infatti, Mosè, in quanto mediatore, cerca di accorciare le distanze tra Dio e il popolo e, in quanto intercessore, se ne carica il peso sulle spalle diventando un tutt’uno con il popolo d’Israele, sposandone completamente la causa e legando a sé la sorte del popolo (cf. *Es* 32,32)²⁹⁸. In breve, Mosè è disposto a “*metterci la faccia*” e a “*offerirsi*”²⁹⁹ per il suo popolo, forse perché ha compreso la sua vocazione e quanta misericordia Dio ha avuto per lui, oppure perché gli è chiaro che questo popolo è di Dio e gli appartiene! D’altro canto, Mosè non ha dimenticato che egli è anche di Dio e che perciò deve sempre rimanere ancorato e immerso nella fedeltà a Dio che lo ha chiamato e inviato, perciò si sforza di spendersi sempre a favore di entrambi.

Se, dunque, Mosè è chiamato e inviato da Dio ed è al contempo chiamato e inviato per il popolo, questo significa che Mosè è totalmente di Dio (nell’intimità con Dio) e al tempo stesso è totalmente per il popolo (nell’appartenenza al suo popolo e nell’essere coinvolto nel mistero della salvezza divina)³⁰⁰. Mosè è di Dio perché annuncia la verità del Dio

di una massa di perduti, ma è un servizio a tutti coloro di cui Dio ha misericordia». CH. SCHÖNBORN, *Abbiamo ottenuto misericordia*, 44.

²⁹⁶ Cf. A. SICARI, *Chiamati per nome*, 29; cf. CH. SCHÖNBORN, *Abbiamo ottenuto misericordia*, 47.

²⁹⁷ In prospettiva formativo-pedagogica bisogna essere convinti che «la vocazione è un progetto che tende a formare nel chiamato gli stessi sentimenti o la medesima sensibilità di Cristo, e dunque anche l’identica passione per la salvezza dell’uomo». A. CENCINI, “*Io ti ho scelto*”, 55.

²⁹⁸ Cf. A. CENCINI, “*Io ti ho scelto*”, 55-59.

²⁹⁹ Cf. E. BIANCHI, *Amici del Signore*, Gribaudi, Torino 2006³, 44.

³⁰⁰ Questo criterio viene ricordato in maniera esplicita nel NT, esattamente nel Vangelo di Marco nella chiamata dei Dodici: “*Ne costituì Dodici - che chiamò apostoli -, perché stessero con lui e per mandarli a predicare*” (*Mc* 3,14). È plausibile affermare che i due momenti della vocazione, “*essere con*” e “*essere per*”, non sono separabili, ma perfettamente complementari uno con l’altro.

misericordioso; è anche totalmente per il popolo perché denuncia³⁰¹ il peccato del popolo e la sua miseria e si fa carico di farlo uscire dalla schiavitù rispecchiando l'immagine vera di Dio. La conclusione del libro del Deuteronomio (cf. 34,10-12) mette in risalto un aspetto molto interessante e singolare riguardante la figura di Mosè che viene presentato quale «prototipo insuperabile di profeta»³⁰².

2.5. Misericordia e il ruolo del profeta

La presenza stessa dei profeti e il messaggio che essi portano e annunciano, da un lato, rappresentano il modo concreto con cui Dio si rivela vicino all'uomo, che ha smarrito la strada e si è allontanato da Lui, dall'altro rappresentano il segno tangibile che esprime l'amore fedele di Dio per il suo popolo, spesso incapace di riconoscerne la vicinanza e l'amore. Difatti, l'amore di Dio non solo viene "inciso" nelle pagine sacre, ma anche nelle storie umane tramite le esperienze vissute con Dio.

In ogni modo, il profeta sperimenta l'amore misericordioso di Dio in due stadi che sono inscindibili tra di loro. Il primo stadio è di natura esperienziale in quanto il profeta stesso, aderendo a quella parola che gli è stata rivolta nella chiamata e vivendola di persona, muove i primi passi in direzione della misericordia. Il secondo stadio è propriamente missionario

³⁰¹ Questa "denuncia" viene descritta da A. Cencini nel modo seguente: «egli (Mosè) non sopporta che Israele rinneghi il suo Dio, che gli ha spalancato davanti il mare; non permette che il popolo dimentichi quel che il Signore ha fatto per lui, non può lasciare che ne smarrisca o deformi il volto e passi a adorare dèi stranieri...». A. CENCINI, "Io ti ho scelto", 58.

³⁰² P. LOMBARDINI, *I Profeti. Chiamata individuale e ministero comunitario*, EDB, Bologna 2014, 13. Va ricordato che anche Abramo è stato considerato un profeta (cf. *Gen* 20,7). L'intento di questo paragrafo, quindi, non è quello di fare una carrellata di discrezioni su tutti i profeti o di classificarli sotto varie denominazioni, quanto piuttosto di fare luce sull'immagine del profeta e sulla sua vocazione, cercando di scoprire quali e quanti effetti abbia giocato la misericordia sul suo vissuto e sulla sua missione. D'altronde è bene chiarire che in altre circostanze, specificatamente nel NT, come nella scena della "Trasfigurazione", Mosè rappresenta la Legge e non i profeti (cf. *Mt* 17,1-8; *Mc* 9,2-8; *Lc* 9,28-36), come pure si legge nella parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro (cf. *Lc* 16,29); inoltre, Luca, nel brano dei "discepoli di Emmaus" riporta l'espressione: "E cominciando da Mosè e da tutti i profeti" (*Lc* 24,27). Verso la fine del suo vangelo (*Lc* 24,44) Luca indica una ripartizione dei testi sacri tripartita in Legge di Mosè, Profeti e Salmi. Il canone delle Scritture ebraiche, composto tradizionalmente di due parti, si sta evolvendo verso il canone giudaico definitivo in tre parti. Si è voluto, perciò, mettere insieme questi due elementi per rendere più comprensibile l'idea della scelta effettuata dei profeti.

ed è rivolto a tutti coloro ai quali il profeta viene inviato per annunciare quella parola che lui stesso ha vissuto e che ha fatto maturare nella sua esperienza: la misericordia, così, raggiunge il suo destinatario finale, cioè chiunque si sia allontanato da Dio. Perciò, la presenza del profeta e la sua testimonianza presso il popolo, ovunque Dio lo invii, sono necessari sia per evocare e motivare il ritorno dell'uomo a Dio, sia per far scoprire il Suo volto misericordioso.

Il profeta, inoltre, è colui che è chiamato da Dio per mezzo della parola, in virtù della quale egli diventa non solo “*portatore della parola*”³⁰³, ma colui che “*dà voce alla parola stessa*” (cf. *Is* 40,3; *Mt* 3,3; *Mc* 1,3; *Lc* 3,4). È importante sottolineare che la duplice responsabilità del profeta, quella nei confronti della parola (in quanto uomo di Dio) e quella nei confronti degli altri (in quanto uomo per il popolo), ha l'obiettivo di rendere l'uomo sempre più consapevole della sua lontananza dall'amore di Dio e, di conseguenza, di aiutarlo a ritornare sui suoi passi e a sperimentare ciò che veramente Dio è, ovvero il Dio della misericordia. A tale proposito K. Romaniuk afferma che «chi dà parola a questa consapevolezza dell'ebraismo circa la misericordia di Dio sono soprattutto i profeti»³⁰⁴. Il profeta, infatti, è colui che accoglie, porta e annuncia la parola, non in modo “*robotizzato o apparente*”, ma con la piena consapevolezza e responsabilità del dono ricevuto da Dio per sé e per il popolo. Egli è ben consapevole del fatto che quella parola è innanzitutto capace di cambiare la sua vita, prima ancora di agire su quella degli altri. Il profeta, perciò, prima di annunciare la misericordia di Dio la sperimenta su di sé, deve “*vivere quella parola dal di dentro*”.

In altre parole, il profeta, *in primis* deve essere una persona immersa nel presente con Dio (intimità/chiamata)³⁰⁵, perché poi possa immergersi nel presente del popolo e nella sua realtà (attività/missione). Ai fini di una tale “*immersione*”, il profeta non deve scordare che la sua missione principale è quella di illuminare il presente con la parola di Dio e di orientare il popolo verso la retta via che conduce al cuore stesso di Dio,

³⁰³ Cf. B. MARIANI, «Profeta», in G. DE VIRGILIO (cur.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007, 744; cf. G. CAPPELLETO – M. MILANI, *In ascolto dei profeti e dei sapienti*, 21-23.

³⁰⁴ K. ROMANIUK, *Il grembo di Dio*, 16.

³⁰⁵ L'esperienza intima che fa con la parola il profeta, e quindi ogni chiamato, è fondamentale in quanto «all'origine di ogni manifestazione profetica autentica, vi è immancabilmente una intima e forte esperienza personale di Dio». B. MARIANI, «Profeta», *DBV*, 745.

che non è altro che misericordia³⁰⁶. Va ribadito una volta di più che, se la chiamata avviene totalmente su iniziativa di Dio che chiama, la risposta umana, in senso affermativo, è portatrice di caratteristiche che contraddistinguono un profeta dall'altro, il che significa che la risposta personale di ognuno rappresenta il frutto della sua esperienza con la parola. È questa difatti la prova che Dio è presente nella storia salvifica dell'umanità: Egli non si stanca mai di scegliere e di inviare tutti coloro che si sono resi disponibili a portare la parola che chiama e *ri*-chiama ogni uomo.

Analogamente, la risposta del profeta alla chiamata di Dio porta in sé il “*tono*” della sua voce (parola detta) e l’“*impronta*” della sua mano (parola scritta), che lo contraddistinguono nella propria esperienza vissuta con la parola. Naturalmente qui bisogna tener presente non solo alcuni fattori personali³⁰⁷, ma soprattutto l'agire divino intriso di misericordia nei confronti della persona in seno alla sua esperienza.

L'esperienza di misericordia, perciò, deve “*uscire*” da quella mentalità che vuole limitarla e deformarla ad un “*fatto privato*”, perché l'obbiettivo di tale esperienza è quello di estendere la misericordia a tutti, soprattutto alle persone più lontane. Inoltre, se la chiamata rappresenta “*l'amore di Dio per l'uomo*”, la vera risposta a questa chiamata non può essere una risposta “*preconfezionata*” o “*copiata da un manuale*”, ma una risposta “*originale*”, che riflette, cioè, la propria esperienza vissuta, in quanto l'uomo entra nella logica dell'amore misericordioso di Dio. Quindi,

³⁰⁶ Cf. N. CALDUCH-BENAGES, *I profeti, messaggeri di Dio. Presentazione essenziale*, EDB, Bologna 2013, 10.

³⁰⁷ Poiché ogni profeta ha le sue caratteristiche che lo distinguono dagli altri, è “*salutare*” prendere in considerazione alcuni fattori, non come strumenti di divisione, ma di comprensione delle diversità che ne conseguono. Prima di tutto, il carattere dei profeti non era uguale: ad esempio, mentre Isaia sembrava avere un carattere forte e sicuro (*Is* 6,8), Geremia era un tipo timido (*Ger* 1,6); mentre Giona era un caparbio (*Gn* 1,3: 4,2), Osea era molto più duttile (*Os* 1). Altro elemento è quello dello stato civile: se per esempio, Geremia era celibe, Isaia, Osea ed Ezechiele erano senz'altro sposati. Inoltre, non tutti godevano di buona salute: difatti, Mosè era balzubiente ed Ezechiele risultava ammalato. Un altro fattore è quello sociale: Amos era un contadino, Isaia un nobile, Geremia ed Ezechiele provenivano dalle file dei sacerdoti. Cf. G. CAPPELLETTO – M. MILANI, *In ascolto dei profeti e dei sapienti*, 21. Le epoche stesse dei profeti sono molto diverse: Amos, ad esempio, insieme a Michea e Isaia (*primo*) risultano dell'VIII sec. a.C., mentre Daniele è del II sec. a.C., e tra Amos e Daniele, in ordine cronologico, ci sono stati tanti altri profeti. Cf. N. CALDUCH-BENAGES, *I profeti, messaggeri di Dio*, 6. Classificazioni dei profeti sotto vari aspetti si trovano in cf. P. SACCHI, *La profezia in Israele*, in AA. VV., *La profezia nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 3-18.

i profeti, per mezzo della parola rivolta loro, se la lasciano “*incarnare*” nel loro vissuto, diventano essi stessi, in qualche modo, un “*segno d’amore*” che indica la strada del ritorno a Dio.

I profeti vengono a costituire, in un certo senso, «la coscienza critica del presente»³⁰⁸, con la quale chiunque può confrontarsi e dalla quale può trarre ispirazione. Inoltre, se l’amore di Dio rappresenta la Sua ricchezza (cf. *Es* 34,6) e il Suo continuo invito a ritornare a Lui conferma la Sua grande misericordia nei confronti dell’uomo (cf. *Is* 63,7; *2Sam* 24,14; *Ne* 9,19,27; *Tb* 8,16; *Bar* 2,27; *Dn* 3,42; 9,18), all’uomo non resta altro che decidere di fare il passo che gli compete per tornare a Dio, lasciandosi guidare e trasformare dalla parola divina tramite la voce profetica.

Il ruolo del profeta, quindi, non è tanto quello di fornire informazioni minuziose o di dire parole a caso, ma è piuttosto incentrato su quell’esperienza di misericordia che si è fatta “*di Dio e con Dio*”³⁰⁹. In qualche modo, si può dire che il profeta diventa una sorta di «megafono»³¹⁰ della misericordia divina, perché egli non può tacere sul bene che Dio vuole donare all’uomo. In sintesi, il profeta è colui che è rimasto fedele alla sua chiamata e alla sua missione: nonostante la varietà degli ostacoli

³⁰⁸ Questo significa che «il profeta è la coscienza critica del presente a nome di Dio non è al di fuori della storia a lui contemporanea, ma vi partecipa a tutti gli effetti leggendola con coraggio e con simpatia a partire dal progetto salvifico di Dio». G. CAPPELLETTI – M. MILANI, *In ascolto dei profeti e dei sapienti*, 25.

³⁰⁹ A questo riguardo A. J. HESCHEL afferma nella sua analisi che «i profeti non avevano né teorie né idee di Dio. Ciò che avevano era una comprensione. La loro comprensione di Dio non era il risultato di uno studio teorico, di un andare a tentoni tra alternative sull’essenza e gli attributi di Dio. Per i profeti Dio era reale in maniera travolgente e la sua presenza era schiacciante. Non parlarono mai di lui con distacco. Vissero come testimoni, colpiti dalle parole di Dio, più che come investigatori impegnati ad accertare la natura di Dio; i loro discorsi costituivano una liberazione da un peso più che barlumi percepiti nella nebbia dell’incertezza». A. J. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1988, 5-6. Sull’esperienza personale di Dio, J. L. SICRE DIAZ prende in esame tre profeti (Amos, Osea e Geremia) e associa a ciascuno di loro un tema caratterizzante su cui sviluppa il suo pensiero. Amos, ad esempio, è associato con l’esperienza della giustizia, Osea con l’esperienza dell’amore e Geremia e con l’esperienza del fallimento. Cf. J. L. SICRE DIAZ, *La spiritualità dei profeti*, in AA. VV., *La spiritualità dell’Antico Testamento*, Borla, Roma 1989, 351-364.

³¹⁰ Cf. C. WESTERMANN, *Introduzione alle scritture*, 397; cf. G. BARBIERO, *Le confessioni di Geremia. Storia di una vocazione profetica*, Paoline, Milano 2012, 127. Si è voluto associare ai profeti l’espressione “*megafono*” per due motivi: in primo luogo, per indicare la potenza creata da Dio nella loro intimità tramite la Sua parola, e, in secondo luogo, per indicare la forza che li motiva e li spinge ad andare verso gli altri condividendo ciò che hanno sperimentato di Dio.

che incontra e che lo intralciano, egli vuole “contagiare” di misericordia il popolo a cui viene inviato, perché a sua volta egli stesso, ancor prima del popolo, è stato contagiato dalla misericordia di Dio³¹¹.

2.6. Il rapporto tra la misericordia e il “ritorno dell’uomo a Dio”

Nell’annuncio dei profeti, maturato nel corso della loro forte esperienza spirituale, compare frequentemente³¹² il verbo “ritornare”. All’interno del loro messaggio, questo verbo viene con tutta verosimiglianza ad indicare il prerequisito necessario per entrare in una relazione stretta e profonda con Dio³¹³, ma anche a sottolineare che la distanza che Israele ha creato con la sua infedeltà a Dio è diventata insostenibile. Nell’usare efficacemente entrambe le accezioni del termine, i profeti sono mossi dalla valida motivazione di ricordare all’uomo l’amore di Dio che egli aveva dimenticato. L’insistenza dei profeti nell’utilizzare questo verbo costituisce, non a caso, un invito esplicito rivolto all’uomo che lo porti a comprendere che la via del ritorno a Dio è la sua occasione per entrare nel mistero dell’amore e del perdono di Dio, cioè nella dimensione della Sua misericordia. L’amore fedele di Dio nei confronti dell’uomo viene percepito tramite gesti o espressioni quali “risanare” (cf. *Ger* 3,22), “perdonare” (cf. *Gl* 2,13), “guarire” (cf. *Os* 6,1), e così via. Questo paragrafo intende quindi tracciare espressamente una linea che unisca due punti ritenuti importanti nello sviluppo del concetto di misericordia, ovvero il rapporto tra la misericordia e il “ritorno dell’uomo a Dio” e viceversa.

La figura di Osea costituisce una fonte importante di riflessione su tutto ciò che è stato detto finora sui profeti. La scelta di questo profeta non è casuale, al contrario è motivata da alcune semplici ragioni. Innanzitutto, Osea viene descritto come l’apice della rivelazione della misericordia³¹⁴, nonché uno dei primi profeti, assieme al profeta Amos, in ordine

³¹¹ Cf. R. VIRGILI, *Misericordia di Dio e conversione nella tradizione profetica*, in *Credere oggi*, 4 (2014) 22.

³¹² Cf. G. RAVASI, *Osea: torniamo al Signore*, in *PSV*, 22 (1990) 9. Per un’inquadatura più ampia di questo verbo, si può rimandare alle statistiche riportate da J. A. SOGGIN, «שוב šüb Ritornare», in G. L. PRATO (cur.), *Dizionario teologico dell’Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Torino 1982, 799-800.

³¹³ Cf. J. A. SOGGIN, «שוב šüb Ritornare», *DTAT*, vol. II, 802-803.

³¹⁴ Cf. W. KASPER, *Misericordia*, 81; cf. CH. CHUNG, *La spiritualità della misericordia*, 33.

cronologico³¹⁵. Ovviamente non si tratta qui di aggiungere altro a quanto evidenziato finora, ma solo di approfondire il rapporto tra la misericordia e il ritorno dal punto di vista “*vocazionale*”. Un’altra ragione per questa scelta consiste nel fatto che la vicenda di Osea, a differenza di quella degli altri profeti, offre uno spunto di riflessione sul ruolo del profeta che non esula dall’invito “*ritornate*”, (*Ger* 3,22; *Gl* 2,12.13), ma è strettamente legato al processo del ritorno assieme al popolo: “*ritorniamo*” (*Os* 6,1). Difatti Osea è senz’altro l’unico, nell’AT, a includere se stesso in modo esplicito e diretto nel discorso del ritorno, come recita questo versetto: “*Venite, ritorniamo al Signore: egli ci ha straziato ed egli ci guarirà. Egli ci ha percosso ed egli ci fascierà*” (*Os* 6,1)³¹⁶. È interessante, insomma, sottolineare l’esortazione “*ritorniamo*” del profeta Osea, perché essa afferma un aspetto molto significativo del ruolo del profeta all’interno di questo ritorno. Difatti, la forma “*ritorniamo*”, vale a dire la prima persona plurale, indica che il profeta non è separato dal popolo a lui affidato ma che ne è parte integrante. Inoltre, tale forma, oltre all’impegno che il profeta assume nei confronti del popolo, fa intendere che anche egli sente la necessità di convertirsi e di mettersi in cammino verso Dio assieme al popolo in modo sincero e serio. Il cammino di ritorno a Dio del popolo d’Israele non è sempre stato facile, né esemplare, anzi troppe volte si è rivelato solo un ritorno “*esteriore*”, ben lontano da ciò che desiderava il Signore: “[...] *questo popolo si avvicina a me solo con la sua bocca e mi onora con le sue labbra, mentre il suo cuore è lontano da me*” (*Is* 29,13; cf. *Mc* 7,6). Su questo punto G. Ravasi distingue due tipologie negative del ritorno d’Israele: «C’è innanzitutto un ritorno *rifiutato* da Israele, desideroso di percorrere strade pericolose; c’è un ritorno *ipocrita e superficiale*, non dimostrato nell’impegno quotidiano della fedeltà»³¹⁷. Bisogna dire che il cammino di ritorno che Dio desidera per l’uomo

³¹⁵ Sono poche le informazioni su Osea fornitoci dal suo libro. Difatti, si conosce con certezza solo il nome del profeta, di suo padre (Beerì) e della sua sposa (Gomer), mentre nulla si sa riguardo all’anno di nascita o di morte. Non è noto nemmeno il luogo dov’è nato o quale sia stata la sua professione. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 973.

³¹⁶ Aldilà se questo versetto sia di Osea o no, forse il messaggio che lo scrittore vuole trasmettere è quello di aprire una via di ritorno al Signore, un itinerario che conduca al perdono e un’opportunità seria di riflessione sulla questione della vita senza Dio. Cf. A. CHIEREGATTI, *Osea*, 77. Va precisato, inoltre, che questo versetto si trova nella forma “*ritorniamo*” solo ed esclusivamente in Osea (6,1; 14,2) e che apparirà in seguito solo nel libro delle Lamentazioni (3,40; 5,21).

³¹⁷ G. RAVASI, *Osea*, 9.

implica invece una vera e propria conversione che porti l'uomo a cambiare totalmente il suo modo di pensare e di agire, e che, di conseguenza, non si limiti solamente a gesti esteriori da compiere (sacrifici), ma che si sforzi di acquisire una profonda conoscenza di Dio, che gli permetta di entrare nel cuore del Suo amore che è misericordia (*Os* 6,6; cf. *Mt* 9,13; 12,7). Dio desidera, in effetti, che l'uomo si converta e ritorni a Lui con tutto il cuore (cf. *Gl* 2,12), e vuole che questo ritorno sia motivato dalla Sua misericordia e dalla fiducia nel Suo perdono. Nella storia personale di Osea si può leggere in filigrana la storia di Dio con Israele. Infatti, Osea entra nella logica misericordiosa di Dio dopo aver vissuto l'esperienza drammatica del tradimento, che comporta il “*non voler tornare*” dei propri familiari. In tal modo la questione familiare del profeta diventa il riflesso della relazione di Dio con il Suo popolo e, in certo senso, «diventa la sintesi della storia d'Israele ovvero il compendio simbolico della storia d'Israele, la sua crisi è il riverbero dalla frattura delle relazioni tra Dio e il suo popolo, l'esperienza personale si trasforma in segno e presagio per Israele da parte di *JHWH* degli eserciti (*Is* 8,18)»³¹⁸. Osea è colui che sa raccontare Dio nel raccontarsi e da lui si impara, come lui stesso ha imparato da Dio, che l'amore misericordioso non è mai condizionato, ma è aperto e addirittura previene in modo sorprendente ogni ritorno. In sostanza si può dire che «Dio perdona prima ancora che il popolo (il figlio, la moglie) si converta. Anzi, lo perdona persino nel caso che non si converta. Dio perdona sempre»³¹⁹: il *non*-ritorno non condiziona la misericordia divina, ma la esalta, perché la misericordia è un atto consapevole e libero. In sintesi, il ritorno dell'uomo a Dio, sia per “*convenzione*”, sia per “*convinzione*”, è sempre a favore dell'uomo; il suo ritorno, senz'ombra di dubbio, costituisce un guadagno per lui ed è forse l'investimento più coraggioso che l'uomo possa fare. Il ritorno del profeta, dunque, è al contempo un invito alla conversione e il segno dell'amore divino. Da questo si percepisce che l'esperienza fatta dal profeta non si limita più ad essere un'esperienza fatta “*di Dio e con Dio per il popolo*”, ma è vissuta “*con il popolo*”.

³¹⁸ *Ibid.*, 10.

³¹⁹ N. CALDUCH-BENAGES, *I profeti, messaggeri di Dio*, 41. Osea, nella sua novità, capovolge la sequenza a cui si è abituati, peccato-conversione-perdono, trasformandola solo in misericordia.

2.7. Il concetto di misericordia nei quattro Vangeli

La concezione neotestamentaria della misericordia corrisponde perfettamente a quella veterotestamentaria: difatti, spesso, il concetto di misericordia si pone in linea di “*continuità*” con l’AT (*Lc* 1,50.54.72.78), oppure di “*compatibilità*” tra i due Testamenti (*Mt* 12,7; *Os* 6,6)³²⁰. Nonostante ciò, il concetto di misericordia nel NT acquista un’importanza eccezionale e cruciale che lo rende unico nel suo genere, soprattutto alla luce del fatto che la misericordia trova il suo inizio e il suo compimento in Gesù Cristo³²¹. Difatti, appare chiaro che la comprensione del concetto di misericordia viene approfondita dalla riflessione attorno al mistero di Gesù Cristo e della Sua persona così che la misericordia e la salvezza di Dio in Gesù non si concretizzano nel futuro, ma nel presente *hic et nunc* (qui ed ora), come, ad esempio, nel Vangelo di Luca con “*oggi-ora*” (*Lc* 2,11.29)³²².

Occorre sottolineare, comunque, in questo paragrafo, che l’aspetto caratterizzante del concetto di misericordia nel NT, o almeno nei Vangeli, è l’“*incontro*” diretto con questa nella persona di Gesù, perché Egli «è la personificazione della misericordia di Dio verso gli uomini»³²³. Il concetto di misericordia, quindi, nel NT, oltre a seguire una logica di “*continuità*” con l’AT, trova una sua specificità, ossia quella della “*novità*”. Tale novità consiste nel fatto che nel momento in cui l’uomo si mette a cercare Dio e a sperare nella Sua misericordia, l’amore misericordioso di Gesù risponde al suo smarrimento, muovendosi a cercarlo e a trovarlo (cf. *Lc* 15,4)³²⁴. È

³²⁰ Questa linea di “*continuità*” viene percepita fin dall’inizio del Vangelo di Luca. Perciò, è molto utile riportare in questa sede questi quattro versetti (1,50.54.72.78): “*di generazione in generazione la sua misericordia [...]*”; “*Ha soccorso Israele, suo servo, ricordandosi della sua misericordia, [...]*”; “*Così egli ha concesso misericordia ai nostri padri e si è ricordato della sua santa alleanza, [...]*”; “*Grazie alla tenerezza e misericordia del nostro Dio, ci visiterà un sole che sorge dall’alto, [...]*”. Per la linea della “*compatibilità*” basti pensare al versetto citato nei due testi per comprendere di che cosa si tratti: “*Misericordia io voglio e non sacrifici*”.

³²¹ Una peculiarità assai importante della misericordia è quella di avere uno stretto legame con la salvezza. Infatti, «con Gesù si rivela pienamente la misericordia divina che ci salva. Gesù è la misericordia divina incarnata». D. CANCIAN, *Il vangelo della misericordia*, in AA. VV., *Misericordia. Volto di Dio e dell’umanità nuova*, Paoline, Milano 1999, 39.

³²² Cf. R. KAMPLING, «Misericordia», *CTFANT*, 468.

³²³ K. ROMANIUK, *Il grembo di Dio*, 12.

³²⁴ La misericordia di Gesù si rende visibile nelle numerose occasioni di incontro con tante persone in diverse circostanze. Tanto per citarne qualcuna: Zaccheo (cf. *Lc* 19,1-10), i dieci lebbrosi (cf. *Lc* 17,11-19), la guarigione di un paralitico (cf. *Mc* 5,1-9).

l'incontro personale con Gesù che conta qui perché «la misericordia non è soltanto una parola del vangelo; è la persona stessa di Gesù Cristo»³²⁵.

Il primo brano evangelico su cui incentrare la riflessione è uno di quelli che accomuna i quattro gli evangelisti, ossia il miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci che Gesù compì per sfamare cinquemila uomini (*Mt* 14,13-21; *Mc* 6,30-44; *Lc* 9,12-17; *Gv* 6,1-14)³²⁶. L'importanza di questo testo risiede proprio nel fatto che l'evento viene raccontato da tutti gli evangelisti, pur naturalmente mantenendo ognuno le sue caratteristiche, che lo contraddistinguono dagli altri³²⁷; dall'analisi dell'insieme dei quattro testi sarà possibile ricavare una lettura vocazionale che possa illuminare le due facce della stessa medaglia, ovvero la misericordia e l'incontro.

Se la vocazione, di per sé, è un'apertura a Dio e agli altri, il versetto con cui Gesù orienta i discepoli, “*Non occorre che vadano; voi stessi date loro da mangiare*” (*Mt* 14,16; *Mc* 6,37; *Lc* 9,13), può essere interpretato come un venir meno dell'incontro dei discepoli con la misericordia su due piani. Sul primo piano, quello divino, è evidente quanto poco essi abbiano compreso la grande misericordia di Gesù nei loro confronti, il quale solo poco prima aveva detto loro: “*Venite in disparte, voi soli, in un luogo deserto, e riposatevi un po'*” (*Mc* 6,31). Parimenti, sul piano umano del rapporto con la folla, i discepoli mostrano di non aver dimenticato le parole di invito pronunciate da Gesù poco prima nel Vangelo di Matteo: “*Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro*” (*Mt* 11,28). Più avanti, nel Vangelo di Giovanni³²⁸, Gesù ribadisce questo Suo stile: “[...] *colui che viene a me, non lo respingerò*” (*Gv* 6,37). I discepoli qui sono tutti esclusivamente concentrati a fare i calcoli su ciò che manca loro, invece di fidarsi di Colui che li ha chiamati e mettere in gioco quello che, a loro volta, hanno ricevuto dalla grazia divina.

³²⁵ A. M. CÀNOPI, *Il vangelo della misericordia*, Paoline, Milano 2001³, 5.

³²⁶ È ovvio che qui non si tratta dell'episodio in cui Gesù sfama quattromila uomini con sette pani e “*pochi pesciolini*” (*Mt* 15,32-39; *Mc* 8,1-10), che, a differenza di quello citato sopra, non viene riportato da Luca e Giovanni.

³²⁷ Per approfondire in modo adeguato le caratteristiche e le differenze di ogni evangelista riguardo a questo testo cf. A. POPPI, *Sinossi e commento esegetico-spirituale dei quattro vangeli*, EMP, Padova 2004, 92-94; 234; 380; 520-522.

³²⁸ Il versetto citato sopra è della CEI 1979 in quanto la traduzione della CEI del 2008 subisce qualche cambiamento, rendendolo con: “[...] *colui che viene a me, io non lo caccierò fuori*”. In ogni modo, entrambe le versioni sottolineano in egual modo che Gesù vuole accogliere, incontrare e salvare ogni uomo.

In tal modo essi preferiscono sottrarsi alle loro responsabilità, proponendo una soluzione immediata e facile che non tiene in considerazione alcuna né la fatica della gente, né la loro stessa missione che richiederebbe necessariamente di far assurgere la vita umana a priorità assoluta del loro agire. Come si può comprendere, però, la richiesta che Gesù rivolge nel versetto precedente (*Mt* 14,16; *Mc* 6,37; *Lc* 9,13) ai suoi discepoli di “*non congedare*” la folla, ma di “*dare*” loro stessi? Si può pensare che magari Gesù volesse far coincidere: ciò che essi hanno visto con i loro occhi con ciò che il loro cuore dovrebbe vedere (un vedere attento); ciò che il Maestro sente nel Suo cuore verso la folla con ciò che un discepolo dovrebbe sentire (un sentire compassionevole); ciò che i discepoli hanno ricevuto con ciò che dovrebbero essere disposti a dare e quindi a operare (un operare misericordioso). In qualche modo, Gesù vuol formare i Suoi discepoli ad avere uno stile simile a quello di Dio³²⁹, cioè lo “*stile dell’incontro*”. Questo stile si realizza nel momento in cui ognuno diventa capace di riconoscere e di scoprire sempre più quanta misericordia abbia personalmente ricevuto e quanto, perciò, a sua volta egli sia stato reso capace di investirla nell’incontro con la miseria dell’altro. Difatti, la misericordia, usata con loro precedentemente da parte di Gesù, quando erano stanchi e non avevano tempo per mangiare (cf. *Mc* 6,31), avrebbe dovuto stimolare l’incontro dei discepoli con la miseria della folla, descritta nelle forme di fame, fatica e smarrimento. Nella moltiplicazione dei pani e dei pesci si nota in maniera forte, dunque, che la misericordia di Cristo, oltre ad avere una dimensione umano-sociale nei confronti della folla, ha anche una dimensione *formativo-missionaria* nei confronti dei Suoi discepoli.

La misericordia assume un’importanza particolarmente rilevante nel Vangelo di Matteo, che risulta chiaramente dal fatto che «Matteo parla di precedenza della misericordia rispetto al sacrificio (cf. *Mt* 9,13; 12,7)»³³⁰. Con questa sua citazione, «Matteo non abroga nulla, ma instaura un’economia di cui egli ben conosce la novità. In caso di conflitto tra i

³²⁹ Quando si parla di Gesù, infatti, si parla dell’interprete per eccellenza della misericordia di Dio, della manifestazione esterna, storica, del Dio misericordioso. Egli non è lontano dai problemi reali della gente, vuole condividere ciò che è di Dio, ciò che è Suo, con chi si sente stanco, abbandonato e con chi soffre ed è emarginato. Cf. A. PAOLI, *La misericordia di Dio è umana*, Edizioni Viverein, Roma 2020, 170.

³³⁰ U. LUZ, *Vangelo di Matteo. Introduzione. Commento ai capp. 1-7*, vol. I, Paideia, Brescia 2006, 323.

precetti, è la misericordia che regolerà il comportamento del discepolo»³³¹. Matteo, non a caso, usa la stessa citazione in due testi diversi: «nel primo testo la citazione di Osea serve per interpretare e per giustificare la condotta di Gesù stesso. La seconda citazione, invece, introdotta dall'espressione “*se avete compreso*”, ha un significato principalmente esortativo»³³². Però, oltre ad alcuni racconti riportati unicamente da Matteo sulla misericordia, come ad esempio (cf. *Mt* 18,21-35) la parabola del re e dei due servi (o del servo spietato)³³³, ad una attenta lettura di questo Vangelo si nota che il primo e l'ultimo dei cinque discorsi di Gesù riportati da Matteo si aprono e chiudono con la misericordia.

Nel primo, ossia nel discorso della montagna, si trova la singolare beatitudine matteana “*Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia*” (*Mt* 5,7), la quale ha una posizione molto curiosa. La beatitudine della misericordia, difatti, occupa il quinto posto nell'ordine delle nove beatitudini elencate da Matteo, trovandosi così in una posizione centrale; metaforicamente parlando, si può dire che essa è “*nascosta*”, come se fosse un tesoro nascosto o una perla preziosa (cf. *Mt* 13,44-46), oppure “*le viscere-intimità*” delle beatitudini o un “*cuore che pulsa e anima l'agire*” umano³³⁴. L'ultimo discorso, ossia quello escatologico, si conclude con le cosiddette “*opere di misericordia*” (cf. *Mt* 25,31-46)³³⁵, le

³³¹ B. STANDAERT, «*Misericordia voglio*» (*Mt* 9,12 e 12,7), in *PSV*, 29 (1994) 119.

³³² M. FERRARI, «*L'amore e non il sacrificio*». *La misericordia nel Vangelo di Matteo*, EDB, Bologna 2008, 62.

³³³ Questa parabola, che è unicamente riportata da Matteo, è in rapporto stretto con i due brani presi in considerazione. «La misericordia di Dio, infatti, posta come modello da imitare, si è manifestata concretamente nella missione del Figlio, espressione della bontà del Padre. È in sintesi lo stesso messaggio del discorso della montagna: l'amore sommo di Dio rivelato nel Cristo deve riflettersi nei rapporti interpersonali fra i suoi seguaci». A. GIONTI – G. DE VIRGILIO, *Le parabole di Gesù. Itinerari: esegetico-esistenziale; pedagogico-didattico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, 134.

³³⁴ Secondo C. M. Martini, le beatitudini sono un “*fare*”, anzi, sono il primo agire pratico indicato da Gesù, non solamente verso gli altri, ma anche verso se stessi, ossia “*interiormente*”, che mira a favorire ogni atto caritatevole e relazionale. Egli afferma che «il fare su cui è giudicato il cristiano è dunque anzitutto un fare del cuore, un atteggiamento profondamente nuovo, segno e frutto del Regno di Dio, della proclamazione del Regno, della figliolanza del Padre rivelata da Gesù». C. M. MARTINI, *I Vangeli. Esercizi spirituali per la vita cristiana*, Bompiani, Milano 2016, 351.

³³⁵ Per avere una buona sintesi delle radici scritturistiche della misericordia e delle sue opere, in modo particolare quelle veterotestamentarie, è utile far riferimento al testo PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Le opere di misericordia corporale e spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 17-37. Per quanto attiene alla suddivisione delle opere in “*corporali*” e “*spirituali*”, il testo

quali sono in stretta relazione con le beatitudini. In questo discorso, a prescindere dalla tipologia dell'opera compiuta, è di capitale importanza il v. 40 *“In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me”*, perché tale versetto «costituisce l'affermazione determinante dell'intero testo»³³⁶ o, meglio, perché ricorda che la misericordia va fatta a tutti senza distinzione e quindi deve caratterizzare l'agire del discepolo e la sua missione.

Con questi due discorsi forse Matteo ha voluto iniziare e concludere il ministero di Gesù parlando della misericordia, per illuminare e orientare chiunque voglia seguire il Maestro. In poche parole, si può dire che la misericordia si rivela qui in due dimensioni strettamente unite: *interna-esterna*. La dimensione interna, vissuta nell'incontro assiduo nell'intimità con la misericordia di Dio, viene indicata da quella esterna, come capacità di far emergere la misericordia nell'incontro con tutti. In questi due discorsi di Matteo, specificatamente in quello delle opere di misericordia, oltre alla loro dimensione *caritatevole*, viene evidenziata e ampliata la loro dimensione *fraterna*³³⁷. Nel v. 40, infatti, Gesù sottolinea che i bisognosi (l'affamato, l'assetato, lo straniero, il carcerato, l'ammalato ecc.) sono tutti degni di ricevere misericordia dai discepoli, perché tutti sono *“suoi fratelli”*³³⁸. Qui risiede la novità evangelica che mostra la volontà di Gesù

stesso spiega in modo sufficiente ognuna di esse cf. 55-78; mentre per una lettura più esaustiva sulle opere spirituali cf. F. ROSINI, *Solo l'amore crea. Le opere di misericordia spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017², 49-198. Invece per una lettura moderna delle opere di misericordia si può fare riferimento al testo di cf. D. CRAVERO, *Misericordia*, EMP, Padova 2019, 93-203.

³³⁶ U. LUZ, *Vangelo di Matteo. Introduzione. Commento ai capp. 18-25*, vol. III, Paideia, Brescia 2013, 658.

³³⁷ Sul piano della dimensione della carità viene confermato che la misericordia è in stretta connessione con la fraternità. Difatti, «la misericordia si declina con la fraternità. Quando gli altri sono visti come fratelli, si è stimolati a solidarizzare con loro se si trovano nella situazione di bisogno e di necessità. Senza questa fraternità gli altri sono lontani, restano estranei. Dove possiamo incontrare il Risorto? Nelle situazioni di difficoltà dei Suoi fratelli più poveri. La fede porta a riconoscere il Risorto in questi uomini e donne segnati dalle sofferenze, e la misericordia che usiamo nei loro confronti in realtà lo usiamo verso di Lui». S. GRASSO, *Gesù racconta la misericordia. Parabole dai Vangeli di Matteo e Luca*, EDB, Bologna 2016, 37.

³³⁸ Il termine *“fratello”* viene usato da Gesù in diverse circostanze, spesso in riferimento ai suoi discepoli (Mt 12,46.50; cf. 28,10); in questo caso, invece, il termine non si riferisce più a loro, ma a tutti i poveri e i bisognosi provenienti da qualsiasi cultura, ambiente, società. Cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2014, 724.

di superare ogni difficoltà che ostacoli l'agire misericordioso del discepolo verso gli altri. Infatti, Egli motiva questo agire verso ogni forma di povertà con la necessità di identificarsi con i bisognosi.

Luca, a differenza degli altri evangelisti, offre una riflessione sulla misericordia molto singolare e importante fin dall'inizio del suo Vangelo, arricchendo, in questo modo, il clima neotestamentario con sentimenti di lode, gioia e stupore che portano a cantare la salvezza. Questa peculiarità lucana risalta in modo evidente nei tre celebri cantici³³⁹: il *Magnificat* di Maria (*Lc* 1,46-56)³⁴⁰, il *Benedictus* di Zaccaria (*Lc* 1,67-80) e il *Nunc dimittis* (di Simeone *Lc* 2,29-32). Ci si limiterà qui a prendere in esame il primo cantico, considerandolo come «il filo d'oro della misericordia»³⁴¹ e come “*paradigma*”³⁴² anche per il resto dei cantici.

Nel *Magnificat*³⁴³, Maria incontra la Parola nel “*luogo*” più intimo e accogliente che rappresenta la vita. Ella, difatti, accoglie la Parola sia nel suo cuore, in cui il linguaggio dell'amore misericordioso è espressione di gioia, sia nel suo grembo, in cui la Parola trova il Suo posto “*naturale*” nel grembo materno, perché il Signore è un “*Dio amante della vita*” (*Sap* 11,26). Maria, nel suo cantico di lode, risponde all'incontro con la Parola con sentimenti di gioia e gratitudine, magnificando, in tal modo, il Signore per l'opera che ha compiuto in e per lei (cf. *Lc* 1,49), cantico che diventa proprio l'occasione propizia per ricordare anche tutto ciò che ha compiuto il Signore nel corso della storia per Israele e per il Suo popolo (cf. *Lc* 1,54). Maria, nel riconoscere il dono di Dio, diventa la “*memoria vivente*” delle opere di misericordia compiute da Dio (cf. *Lc* 1,51-54); Maria, nel gioire

³³⁹ La liturgia delle ore assegna da secoli un posto “*privilegiato*” a questi tre cantici lucani che scandiscono la preghiera liturgica cristiana giornaliera. Essi, infatti, aprono e chiudono la preghiera del fedele, conservando e riportando quotidianamente alla sua memoria l'agire misericordioso di Dio, non solo come storia da ricordare, ma come dono proveniente da Dio da condividere.

³⁴⁰ Il cantico è denso di reminiscenze bibliche, nell'ordine: *Sal* 111,9; 103,17; 89,11; 107,9; *Is* 41,8-9. Soprattutto si ispira al cantico di Anna di *ISam* 2,1-10. Per un approccio esegetico al *Magnificat*, cf. A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, EDB, Bologna 2007, 145-164.

³⁴¹ B. ELENA, *Luca. Il cammino dell'evangelizzazione*, EDB, Bologna 1995, 49.

³⁴² Cf. A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 133-144.

³⁴³ Bisogna sottolineare che «il cantico non si limita a una visione retrospettiva degli avvenimenti: da un lato canta, nella forma lirica dell'inno, la straordinaria e inaudita esperienza dell'incontro con Dio che attraversa i tempi e tocca persone diverse; dall'altro, testimonia la fedeltà di Dio al suo piano di salvezza». M. CRIMELLA (cur.), *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 63.

al momento di accogliere il dono, diventa “*portatrice di Misericordia*”, cioè del Cristo, e così il suo incontro con la Parola si fa strada verso altri incontri (cf. *Lc* 1,50). Maria, alla luce della misericordia divina, si riconosce come “*umile serva*” che non si ferma al dono che lei ha ricevuto, lo custodisce (santità), ma, allo stesso tempo, vuole che sia condiviso con gli altri (servizio); quindi attraverso Maria si capisce che «l’essenza delle grandi cose che Dio fa verso gli uomini è la misericordia, e nell’agire misericordioso di Dio c’è anche tutta la Sua santità»³⁴⁴.

L’episodio di Zaccheo (*Lc* 19,1-10) «sintetizza l’intera teologia di Luca»³⁴⁵, nel senso che «è un episodio chiave, soluzione di quanto precede e preludio di quanto seguirà. In esso si raccapezzano i vari fili del “*vangelo della misericordia*”»³⁴⁶. Sebbene il presente testo si apra a diverse interpretazioni³⁴⁷, si cerca di mettere qui in luce il suo stretto legame con il *Magnificat* (*Lc* 1,46-56) perché i due elementi dell’“*incontro-gioia*”, suggeriti all’inizio del Vangelo di Luca, sono ben radicati nel testo di Zaccheo. Difatti, il suo incontro con Gesù viene “*dipinto*” con i colori della gioia incontenibile: Zaccheo è “*pieno di gioia*” (v. 6). Tale gioia proviene sia dal desiderio sincero di Zaccheo di vedere Gesù (cf. vv. 3-4), che è «il desiderio interiore dell’uomo»³⁴⁸, sia dal desiderio di Gesù di essere nella casa di Zaccheo (cf. v. 5)³⁴⁹, che è il desiderio divino di raggiungere ogni essere umano. Gesù si autoinvita, perché è «un Dio che non aspetta che sia l’uomo a fare il primo passo, ma che ne compie mille prima di lui»³⁵⁰. In questo incontro si individuano due concetti chiave: la conversione di Zaccheo, che si manifesta col suo desiderio sincero di cambiare vita (cf. v. 8) e la salvezza di Gesù che si rivela nell’accogliere il desiderio dell’altro e nell’accreditarlo con la salvezza (cf. v. 9). Dunque, si può aggiungere un’altra dimensione alla misericordia, cioè quella *salvifica*. Difatti, Gesù afferma che Egli “*è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto*” (v. 10).

³⁴⁴ E. BIANCHI, *Magnificat Lc 1,39-56. Benedictus Lc 1,67-80. Nunc dimittis Lc 2,22-38. Commento esegetico-spirituale*, Qiqajon, Magnano 1991, 40.

³⁴⁵ M. CRIMELLA (cur.), *Luca*, 292.

³⁴⁶ S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, EDB, Bologna 2011², 636.

³⁴⁷ Cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca. Commento a 9,51-19,27*, vol. II, Paideia, Brescia 2007, 857.

³⁴⁸ M. CRIMELLA (cur.), *Luca*, 292.

³⁴⁹ Cf. G. PICCOLO, *Leggersi dentro. Con il Vangelo di Luca*, Paoline, Milano 2019³, 240.

³⁵⁰ G. BOSCOLO, *Gesù volto della misericordia divina*, in *Credere oggi*, 202 (2014) 48.

Il Vangelo di Giovanni ha una capacità straordinaria di esprimere profondamente il concetto della misericordia. Infatti, il concetto, sebbene Giovanni si trovi in sintonia con gli altri evangelisti, come si è visto, ad esempio, nel “segno” della moltiplicazione dei pani e dei pesci (Gv 6,1-14), offre riflessioni molto importanti che ampliano l’orizzonte del credente verso tematiche di grande rilievo come *la rinascita* (Nicodemo), *la fede missionaria e universale*³⁵¹ (la Samaritana), *la luce vera* (il cieco nato), *l’amore* (dare la vita per gli amici) e così via. L’intento di questo paragrafo è quello di toccare semplicemente alcuni punti che approfondiscano il concetto della misericordia alla luce della caratteristica neotestamentaria dell’incontro, indicando al contempo alcune difficoltà da affrontare e da superare all’interno dei brani che si prenderanno in considerazione. Quattro brani caratteristici di Giovanni fanno notare che le difficoltà possono trovarsi sotto varie forme. Il primo brano scelto è quello dell’incontro di Gesù con Nicodemo (Gv 2,23-3,21) nel quale si parla di “*nascere dall’alto*”³⁵²: malgrado il dialogo che Gesù sviluppa con lui, Nicodemo trova difficoltà a comprendere³⁵³, così che “*gli rispose Gesù: Tu sei maestro d’Israele e non conosci queste cose?*” (v. 10). La misericordia si può constatare nell’opera misericordiosa di Dio che dà dare il proprio Figlio per salvare il mondo (Gv 3,16-17). Mentre con Nicodemo l’incontro avviene di notte (Gv 3,2), il secondo incontro, quello di Gesù con la Samaritana (Gv 4,1-42)³⁵⁴, avviene a mezzogiorno (v. 6) e vi si manifesta “*la fatica di credere alla testimonianza della misericordia*”. Cioè, malgrado la sottolineatura del testo che riporta che “*Molti Samaritani di quella città credettero in lui per la parola della donna, che*

³⁵¹ R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 1994, 173.

³⁵² Non si tratta di una forzatura il collegare la misericordia a questo episodio, perché già nel testo Giovanni usa alcuni elementi che possono alludere alla misericordia, ad esempio “*notte*” (v. 2), “*nascita*” (v. 3), “*grembo*” (v. 4), “*acqua*” (v. 5), che, in qualche modo, sono stati toccati nello sviluppo sia terminologico, sia concettuale in questo capitolo. D’altronde ulteriori due elementi, “*credere*” e “*operare*”, rimandano alle “*opere di misericordia*”.

³⁵³ Questo dialogo, infatti, «è costruito con la tecnica del dislivello o incomprensione, caratteristica giovannea, secondo la quale l’interlocutore non è in grado di capire completamente il significato della comunicazione di Gesù». S. GRASSI, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008, 139.

³⁵⁴ Va notato che «il brano dell’incontro tra Gesù e la Samaritana presenta un nuovo candidato alla fede. Non si tratta di un fariseo purosangue, come Nicodemo, ma di una donna rappresentante del giudaismo scismatico dei samaritani». G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova, Roma 2009⁸, 151.

testimoniava: Mi ha detto tutto quello che ho fatto” (v. 39), la testimonianza non è sempre accolta con facilità dalla gente, “[...] e alla donna dicevano: Non è più per i tuoi discorsi che noi crediamo, ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo” (v. 42). Un altro elemento che il brano suggerisce è che il testimone deve imparare a mettersi da parte, perché chi deve essere messo al centro è Gesù³⁵⁵.

L'incontro di Gesù con l'adultera (Gv 7,53-8,11), a differenza dei due incontri precedenti, avviene in un clima di tensione. Il testo, infatti, mostra tutta la difficoltà umana di accettare la misericordia, preferendola al rigorismo³⁵⁶, in quanto è più facile usare il duro metodo della punizione con chi sbaglia anziché la tenerezza della misericordia che offre la possibilità di ricominciare una nuova vita. Forse l'atteggiamento peggiore per un credente è quello di un rigorismo che diventa stile di vita e che finisce per far conoscere un volto completamente diverso da quello di Dio³⁵⁷.

Nell'ultimo incontro di Gesù con il cieco nato (Gv 9,1-41) la misericordia diventa necessaria come la luce, non solo per vedere con gli occhi, ma per vedere con il cuore. Proprio questo è il problema degli interlocutori, il cui cuore indurito e chiuso alla misericordia divina li fa diventare ciechi (cf. v. 41). In breve, la via della misericordia non è una via facile, perché essa può essere fraintesa se non addirittura giudicata male.

Infine, il concetto di misericordia in Paolo e nelle opere paoline verrà analizzato in modo dettagliato nella parte successiva, dove sarà trattato in rapporto alla missione.

³⁵⁵ Cf. A. PRONZATO, «*Tu solo hai parole di vita eterna...*». *Incontri con Gesù nei vangeli. Giovanni e Luca*, vol. I, Gribaudi, Milano 2001³, 129.

³⁵⁶ Cf. G. ZEVINI, *Gesù e la donna adultera (Gv 7,53-8,11)*, in *PSV*, 29 (1994) 144-145.

³⁵⁷ Cf. A. PRONZATO, *Le donne che hanno incontrato Gesù*, Gribaudi, Milano 2002, 24.

TERZO CAPITOLO

DAL CONCETTO FILOSOFICO E RELIGIOSO ALLA CONVERGENZA E DIVERGENZA TRA COMPASSIONE E MISERICORDIA

Era opportuno, come punto di partenza, concentrarsi sui termini così da renderci agevole la comprensione di ciascuno di essi, nel loro preciso significato e nelle loro occorrenze. Tuttavia, se si pensasse di ottenere facilmente un concetto “*unico e inclusivo*” di compassione solo perché si è fatto il primo passo, cioè quello di aver approfondito alcuni termini e sviscerato le loro specificità, indubbiamente si commetterebbe un errore. Perché gli stessi termini adoperati concorrono, in qualche modo, a dare lo stesso significato, divenendo così sinonimi di compassione o equivalenti di misericordia.

Inoltre, i concetti in questione non sempre sono espressi esclusivamente attraverso determinati termini, bensì è possibile esprimerli anche quando essi sono assenti. Effettivamente, se da un lato, le terminologie hanno chiarito e fornito informazioni sull’origine e sullo sviluppo di ciascun termine, e quindi hanno agevolato direttamente la comprensione della compassione, dall’altro lato, in maniera indiretta, creano una certa difficoltà interpretativa. Avviene questo specialmente quando si tenta di restringere la compassione a un solo significato, ad esempio indicandola come un mero “*sentimento*”, oppure, quando la si riduce a un unico concetto, legato a qualche tema che vi fa allusione, come quando s’intende la compassione come “*solidarietà*”. Tale pensiero, così come si presenta, è incompleto, perché è solo una parte di una realtà più complessa.

Accanto alla compassione anche la misericordia rischia di cadere nella trappola della riduzione o dell’esclusione. Questo avviene, quando essa non riesce ad uscire dagli ambienti di culto oppure quando si riduce a semplici gesti di aiuto materiale, così che essa non diventa una via d’incontro vero e proprio con una presenza divina, non potendo, quindi, essere mezzo che tocchi il cuore e la vita umana. Difatti, sovente sorgono diverse difficoltà e sfide che intralciano il desiderio di trovare un concetto condivisibile o una definizione plausibile, senza che lo schierarsi a favore di una posizione vada a scapito di altre. A tal proposito, una delle sfide in

cui ci si può imbattere, per esempio, è quella di limitarsi solamente all'esperienza e al pensiero comune, senza aver sperimentato di persona la presenza di Dio nella propria vita.

Un'altra sfida potrebbe emergere, in particolare quando “*si abusa*” di un concetto escludendo gli altri o si mette al centro una qualità a scapito delle altre, come avviene, per esempio, quando Dio è considerato solo ed esclusivamente giusto, ignorando che Egli è anche misericordioso o compassionevole (cf. *Es* 34,6; *Dt* 5,9-10; *Ger* 32,18; *Sal* 86,15; 111,4; 112,4). La gravità dell'errore, quindi, consiste nel non tener presente che si tratta solo di uno degli attributi divini in quanto Dio non può mai limitarsi o ridursi a un solo attributo.

In tal modo, il concetto stesso, non fa altro che impoverirsi del suo contenuto e, di conseguenza, s'indebolisce tutta l'argomentazione. Forse tutto ciò accade a causa di una conoscenza scarsa o insufficiente in materia, o forse di un orientamento accecato dai propri interessi e marchiato dall'indifferenza, non solo verso il prossimo ma, soprattutto nei confronti di Dio. In questo modo, quindi, si viene a creare confusione nella comprensione e difficoltà nella distinzione del binomio compassione-misericordia. Di conseguenza, tale restrizione o delimitazione rende troppo impegnativa la “*missione*” di trovare un concetto di compassione/misericordia che si adegui a tutte le situazioni che si presentano. Tuttavia, l'assenza di “*indicatori*” terminologici non significa che sia impossibile procedere verso un concetto che possa esprimere la natura di ciascuno e il campo d'azione che può abbracciare; anzi, ciò potrebbe stimolare l'avvio di una riflessione che, partendo proprio da un concetto più semplice, rientri gradualmente nel merito di concetti più specifici e complessi.

1. Compassione e misericordia come concetto filosofico occidentale

Era necessario preliminarmente identificare ognuno di quei termini che potevano alludere al concetto di compassione, poiché «il concetto di compassione si presta a diversi equivoci che possono essere facilmente evitati con la premessa di una *explicatio terminorum*»³⁵⁸. L'equivoco nella questione nasce, però, dal fatto che, a differenza della visione che tende al

³⁵⁸ M. MARIN, *La «debolezza» della compassione secondo Aristotele e gli stoici*, in M. MARIN – M. MANTOVANI (curr.), *Eleos: «l'affanno della ragione». Fra compassione e misericordia*, LAS, Roma 2002, 19.

“bene”³⁵⁹ che gli viene riconosciuta comunemente negli ambienti religiosi, socio-assistenziali oppure sanitari (come negli ospedali per esempio), negli ambienti filosofici il concetto di compassione, non sempre ha avuto la stessa “fortuna” (positiva). Infatti, nonostante la filosofia nel corso della sua storia, e nella maggior parte delle volte, abbia considerato la compassione come “un esempio da seguire” o come “un abito da indossare”, altre volte ha espresso una visione totalmente lontana da tutto ciò. Al fine di fornire una lettura più accurata e più approfondita del concetto, sono state individuate e proposte due tipologie di visione della compassione, le quali rappresentano le due differenti correnti del pensiero filosofico. Anche la misericordia ha tentato di superare alcune barriere e ostacoli che le impedivano di trovare il suo giusto posto nel pensiero filosofico e umano; paradossalmente, difatti, essa non trovava facilmente la collocazione adatta che permettesse di pensarla con una “sana” logica filosofica. Questo è avvenuto perché, mentre lo sviluppo filosofico correva velocemente e spingeva a ragionare su questioni relative all’uomo e al suo pensiero, il pensiero religioso si è trovato nella difficoltà di cercare di uscire dalla logica della condanna e dell’esclusione.

Perciò, era necessario far uscire la misericordia da tale trappola, evitando che essa si accontentasse di un posto così “timido” nella società, ed era altresì necessario sforzarsi maggiormente nell’invitare la riflessione umana a non ridurre la misericordia a discorsi teoretici o a opere puramente materiali, ma a restituire invece, ad ogni parola o atto che rappresenta la misericordia, quel senso pieno che raggiunge le realtà divine. Certo, tale impresa non è così facile, perché gli interessi della filosofia vanno in una direzione differente e cioè quella di pensare ad un uomo capace di raggiungere la verità da solo che, pertanto, non avrebbe più necessità di un Dio che gliela riveli. Detto in altre parole, lo spazio che la filosofia concede alla misericordia rimane ancora limitato nelle sue indagini e praticamente assente dai suoi interessi; nella stessa storia della filosofia si registra, almeno da parte di alcuni, un atteggiamento di “forte resistenza” alla misericordia³⁶⁰, per non dire di “totale indifferenza”. In ogni modo,

³⁵⁹ È stato specificato il gesto come un “bene” perché l’idea che si era diffusa in alcuni correnti filosofici, considerava che, la compassione è «irrazionale» e cattiva guida per l’azione. E quindi la compassione in certi ambienti filosofici risultava in contrapposizione alla ragione. Per un maggior sviluppo del tema compassione e ragione, cf. M. C. NUSSBAUM, *L’intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, 425-437.

³⁶⁰ Cf. A. CAPECCI, *La misericordia nella filosofia*, in D. PAGLIACCI (cur.), *Misericordia, un infinito stupore*, Ancora, Milano 2012, 106.

qualsiasi tentativo che indagli sul concetto filosofico della misericordia sarà sempre utile e stimolante, anche se si presentano brevemente e in modo oggettivo oppure da una prospettiva a cui non si è abituati. Questo perché qualsiasi riflessione o pensiero che riesca a suscitare una presenza di misericordia come “*dono rivelato*”, può rendere il passo dell’uomo ancora più consapevole della sua vera “*chiamata e missione*” nella vita.

1.1. Anti-compassione

Nella mentalità odierna è diffusa la stima verso coloro che hanno la capacità di provare compassione per le sofferenze degli altri ³⁶¹, specialmente di coloro che soffrono senza motivo e senza nessuna colpa, considerando questa capacità come un segno «di autentica umanità, di sensibilità degna di un uomo nobile di animo»³⁶². Tale considerazione non era estranea al pensiero greco, ma al contempo quest’ultimo forniva alcuni accenni contrastanti riguardo alla compassione, ritenendola ambigua³⁶³. La causa di tale ambiguità, come primo aspetto “*anti*” compassione, si faceva derivare dal fatto che, anche se da un lato la compassione era una manifestazione autentica dei sentimenti umani, dall’altro risultava un modo per ingannare la gente. Su questa linea M. Marin sostiene che la compassione può essere «una debolezza dannosa (*come per i Babilonesi*) o un sentimento passeggero inutile (*come Serse che non ascoltò lo zio Artabano che gli suggeriva di rinunciare alla guerra*)»³⁶⁴. Da parte sua,

³⁶¹ Anche se è stato Aristotele a fornire per primo una definizione di compassione (cf. ARISTOTELE, *Retorica* II, 1385b, *Retorica*, F. CANNAVÒ (cur.), Bompiani, Milano 2014), nella sua esposizione sui tre atteggiamenti interni dell’anima (*passioni, capacità, disposizioni*), non considera il provare compassione né un pregio né un difetto, perché le passioni, in se stesse, non sono né vizi né virtù, ma sono l’espressione di una sensibilità che muove nell’azione. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* II, 4,1106, C. NATALI (cur.), Hacheta, Milano 2017.

³⁶² M. MARIN, *La «debolezza» della compassione*, 19.

³⁶³ Ci si accorge di tale ambiguità, tanto per dare un esempio, nel modo in cui Erodoto, nel racconto della grande spedizione di Serse contro la Grecia, racconta del comportamento del nobile persiano Zopiro. Effettivamente Zopiro arrivò a tagliarsi il naso ed orecchie e si fece perfino flagellare per impietosire i Babilonesi ribellatisi al re Dario. Accolto da loro per il suo stato miserevole e ottenuta la fiducia con alcune spedizioni vittoriose, il nobile persiano ne approfittò per riconsegnare la città a Dario. Cf. ERODOTO, *Storie* III, 154-158, A. COLONNA – F. BEVILACQUA (curr.), UTET, Torino 1998. In sintesi: «La compassione può generare il bene ma anche il male; è un sentimento che come tale, è suscettibile di essere strumentalizzato e piegato a fini diversi». A. CAPECCI, *La misericordia nella filosofia*, 109.

³⁶⁴ M. MARIN, *La «debolezza» della compassione*, 22.

anche Socrate al termine della sua difesa³⁶⁵, esprimendo il suo disappunto, affermava che in virtù della compassione, tramite l'uso di suppliche e preghiere che non sono «né belle né giuste né sante»³⁶⁶, l'imputato esercita pressioni sui giudici, cambiando così il corso della giustizia a suo favore. Il concetto di una compassione “*ambigua*” trova spazio anche nel pensiero di Platone, in modo particolare quando egli, mentre cerca di respingere le tecniche che fanno leva sui sentimenti, afferma sia per gli dei che per gli uomini, il valore del prendersi cura degli altri e del promuovere sempre il bene³⁶⁷. Da questo si può dedurre che l'ambiguità nei confronti della compassione è causata dal suo uso scorretto, e che, di conseguenza, tale modalità influenza il pensiero nel considerarla negativa, pur essendo positiva³⁶⁸.

Oltre all'ambiguità, emerge un altro aspetto, che depone “*contro*” la compassione: quello di collocare i sentimenti, e quindi la compassione, se

³⁶⁵ Va ricordato che la consuetudine prevedeva che l'imputato facesse venire in tribunale la propria famiglia, in particolare la moglie e i figli, nonché parenti e amici, per implorare il più possibile compassione e pietà. A quest'usanza, Socrate si oppose, malgrado le conseguenze negative che ne potevano derivare, portando fino in fondo il suo impegno morale. Cf. PLATONE, *Apologia*, 31, G. REALE (cur.), Bompiani, Milano 2015¹³.

³⁶⁶ PLATONE, *Apologia*, 35d.

³⁶⁷ Cf. M. MARIN, *La «debolezza» della compassione*, 24. Platone, nella sua opera *Repubblica*, attraverso il *mito della caverna*, alludendo alla sorte di Socrate, afferma che colui che si è liberato dalle catene dell'ignoranza e ha visto il sole della verità quale manifestazione del bene supremo, non può esimersi dal ritornare nella caverna per aiutare i suoi compagni ancora prigionieri. Però, allo stesso momento, Platone non nasconde la sua perplessità sui risultati di tale compassione, perché molto probabilmente non riceverebbe alcun ringraziamento, anzi verrebbe ucciso da quegli stessi prigionieri. Cf. PLATONE, *Repubblica* VII, 516c; 517, G. REALE – R. RADICE (curr.), Bompiani, Milano 2009.

³⁶⁸ La stessa posizione di Platone può suscitare dubbi nei riguardi della compassione sembrando positiva una volta e negativa un'altra. Questo appare con chiarezza specialmente quando egli stesso “*respinge*” l'uso dei sentimenti, ma allo stesso momento “*promuove*” il valore positivo, sia per gli uomini sia per gli dei, del suo potenziale contenuto e della sua portata. Cf. M. MARIN, *La «debolezza» della compassione*, 24.

non in subordinazione³⁶⁹ alla ragione, almeno in contrapposizione³⁷⁰. Da questo secondo aspetto, risulterebbe che la compassione, in un modo o nell'altro, sarebbe inferiore alla ragione e quindi irrazionale. Quanto a questa "irrazionalità" della compassione, M. C. Nussbaum mette in chiaro due significati al riguardo scrivendo: «Potrebbe significare che essa, la compassione, è una forza non-cognitiva che ha poco a che fare col pensiero o col ragionamento in qualsiasi forma [...]. O potrebbe significare il pensiero sul quale la compassione si basa è, eticamente, un falso o cattivo pensiero: ed è questo, in effetti ciò che sostiene la tradizione seria anti-compassione»³⁷¹. Bisogna ammettere, però, che è stato principalmente il pensiero di Socrate a dare un impulso allo sviluppo del pensiero filosofico su questa scia, alimentando sempre maggiori dubbi nei confronti della compassione. Ciò lo si può verificare nel suo discorso sulla virtù e sull'autosufficienza, quando il filosofo sostiene che l'uomo buono, tramite una vita virtuosa, che lo rende autosufficiente, è al riparo dall'essere danneggiato³⁷². Da questo pensiero nasce un filone della tradizione filosofica che si oppone alla compassione, considerandola come un sentimento morale che offende la dignità sia di chi la prova sia anche di chi ne è oggetto³⁷³, perché è basato su false credenze sul valore dei beni esteriori³⁷⁴. In seguito, infatti, i sostenitori più evidenti della riflessione

³⁶⁹ Se Aristotele affermava che i sentimenti vanno subordinati alle argomentazioni e ai procedimenti logici, il suo maestro Platone, prima di lui, aveva sostenuto che i sentimenti devono essere al servizio della ragione per mettere ordine nella molteplicità infinta dei desideri. Cioè, in definitiva, la parte irrazionale dell'anima umana va sottoposta alla parte razionale. Cf. M. MARIN, *La «debolezza» della compassione*, 24.

³⁷⁰ La contrapposizione tra "emozione e ragione" è universalmente diffusa nel diritto e nella vita pubblica in genere, specie quando si tratta di appelli alla compassione. M. C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, 425. Questa considerazione trova il suo sostegno non solo nel pensiero contemporaneo, ma già nella filosofia greca, come si era visto nella difesa di Socrate per esempio. Cf. la citazione n. 364.

³⁷¹ M. C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, 427.

³⁷² Cf. PLATONE, *Apologia*, 30c-d; 41d.

³⁷³ Uno dei sostenitori di questo pensiero è Kant, il quale definisce la compassione come: «un tipo di beneficenza offensiva, e in quanto esprime benevolenza nei riguardi una persona indegna viene chiamata misericordia». IMMANUEL KANT, *La metafisica dei costumi*, II, I, 34, G. LANDOLFI PETRONE (cur.), Bompiani, Milano 2006. Va preso in considerazione un punto importante che accomuna Kant e Nietzsche riguardo alla compassione che viene contestata in quanto "irrazionale": cercando di affrontare e di risolvere il problema della sofferenza essi sostengono che la compassione non fa altro che aumentare il numero di coloro che soffrono. Cf. KANT, *La metafisica dei costumi*, II, I, 34; cf. NIETZSCHE, *Aurora e frammenti postumi*, II, 134.

³⁷⁴ Cf. M. C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, 428.

socratica, gli Stoici, hanno ampliato questa posizione sottolineando che la cosa più importante nella vita non sono i sentimenti, ma la ragione e la volontà. In sostanza, l'ideale del saggio stoico consiste «nel rimanere imperturbabile di fronte alla propria e all'altrui sorte e nell'aspirare all'apatia (ἀπάθεια). Il saggio stoico deve guardare con serenità e senza emozionarsi alla propria come all'altrui sfortuna e sofferenza»³⁷⁵.

Un altro aspetto che va associato alla compassione è quello della “parzialità e limitatezza”. A causa di quest'aspetto, nel quale la compassione appare limitata e ristretta, molto facilmente essa è giudicata come “inaffidabile”³⁷⁶. Per poter entrare in questa logica di valutazione, A. Smith, nella sua analisi della compassione, rileva questa parzialità e limitatezza mettendo in evidenza nella stessa persona due modi di pensare alla compassione. Il primo modo è quello che si manifesta dinanzi ad una sciagura che abbia colpito un popolo intero in una nazione lontana: l'uomo, pur non vedendo quella gente, ma solo immaginandola, è capace di sentire dolore per la disgrazia altrui; subito dopo, però, egli si concederà svago, riposo e riprenderà ad occuparsi dei propri affari, come se non fosse accaduto nulla. Per esemplificare il secondo modo di pensare alla compassione basti immaginare che se allo stesso uomo capitasse un piccolo incidente, e venisse a sapere che deve perdere il proprio dito all'indomani, si preoccuperebbe molto di più fino a perdere il sonno³⁷⁷. Se ne può dedurre che, quando le cose toccano agli altri, anche se una persona prova compassione e si addolora per loro, tale sentimento non è di intensità e profondità pari a quel che avviene quando la persona è coinvolta direttamente. Poi, invece, quando le vicende sono legate in modo diretto alla persona, il modo di agire e di reagire è in effetti molto differente rispetto a quando vi sono legate in modo indiretto. E su tale aspetto della compassione, M. C. Nussbaum afferma che «la compassione è legata alla nostra immediata sfera di vita, a ciò che ci ha toccato, a ciò che ci vediamo di fronte o possiamo facilmente immaginare. Dato che l'immaginazione gioca in essa un ruolo importante, è soggetta a distorsioni a causa dell'inaffidabilità di tale facoltà»³⁷⁸.

³⁷⁵ W. KASPER, *Misericordia*, 39-40.

³⁷⁶ Cf. M. C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, 434.

³⁷⁷ Cf. A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 157.

³⁷⁸ M. C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, 432-433.

In ultima analisi, si vuole dare spazio a un altro importante elemento che si oppone alla compassione e cioè il fatto di scambiarla con un “*male*” o con una “*infermità*”. Si pensi ad esempio al rapporto che intercorre tra la compassione e altre emozioni che hanno radici più discutibili, quali la rabbia e la vendetta. Se per Aristotele la compassione era neutra, cioè non era da ritenersi né una virtù, né un vizio, per gli Stoici, invece, fu severamente giudicata un vizio e ritenuta come «un difetto da estirpare»³⁷⁹. Gli Stoici, infatti, ritenevano che l’uomo sapiente non dovesse essere compassionevole perché la compassione è segno di un’anima debole³⁸⁰: se dunque egli è capace di essere compassionevole, sarà anche capace di arrabbiarsi e di vendicarsi, particolarmente quando riceve direttamente un danno. Parafrasando questo, si può dire che «la reazione a danni subiti sarà la compassione, se la persona danneggiata è qualcun altro; ma se la persona danneggiata siamo noi, e il danno è deliberato, la reazione sarà la rabbia»³⁸¹. Inoltre, la tradizione stoica riteneva che «né il medico, né il giudice devono farsi prendere da un tale sentimento, per non essere confusi da quel dolore che porta al compatimento»³⁸². Ciò comporta l’evitare che il giudice pietoso assolva il colpevole a danno dell’innocente e che il medico compassionevole non curi il malato perché si lascia condizionare dal dolore che sfocia nel compatimento³⁸³. Le passioni, dunque, sarebbero delle vere e proprie malattie dell’anima, che richiedono un’adeguata terapia. Non si tratta perciò di porre loro dei limiti, ma di governarle con l’esercizio della ragione e, se è il caso, di estirparle, perché l’ideale del saggio stoico si fonda sull’apatia, ovvero sull’eliminazione delle passioni, sull’impassibilità.

In conclusione, il concetto *anti-compassione*, nella sua prospettiva filosofica “*fuori dal comune*”, stimola la riflessione umano-religiosa, offrendole uno spazio per considerare la compassione anche

³⁷⁹ M. MARIN, *La «debolezza» della compassione*, 32. Si badi, però, che, mentre la concezione stoica insisteva nel sottolineare che tutte le passioni sono vizi, (esortavano) proclamavano che quelle della gioia, cautela e buona volontà, sono proprie dell’uomo sapiente. Cf. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* VII, I, 116, M. GIGANTE (cur.), Laterza, Bari 1962).

³⁸⁰ Cf. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* VII, I, 123.

³⁸¹ M. C. NUSSBAUM, *L’intelligenza delle emozioni*, 434.

³⁸² H. VON ARNIM, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano 2002, 1187; CRISIPPO, *Etica*, 451.

³⁸³ Cf. M. MARIN, *La «debolezza» della compassione*, 24.

“*diversamente*”. Così, si è ancora più consapevoli della sua importanza e delle sfide che si possono incontrare nel suo arduo cammino.

1.2. Pro-compassione

Questo paragrafo mira ad indagare il concetto “*pro*” compassione, svelando così “*l'altra faccia della medaglia*” della compassione, quella dove si ritrovano gli aspetti a lei favorevoli. Siccome tale concetto possiede un grande “*spessore*” filosofico, alcune tra le riflessioni più rilevanti sulla compassione verranno trattate proprio da un punto di vista filosofico, seppur brevemente. Occorre rimandare ad alcuni personaggi che hanno contribuito a rendere noto il tema in questione, sia come “*pionieri*” di un pensiero sia come “*sviluppatore*” di un altro esistente in precedenza.

Innanzitutto, va precisato che, malgrado nel paragrafo precedente il concetto di compassione sia stato presentato in modo negativo come “*debolezza*” da alcune correnti filosofiche, le quali suggerivano di evitarla o di eliminarla, secondo altre correnti, invece, la compassione rappresentava un segno di “*forza condivisibile*”, mediante la quale si sostiene chi è nel bisogno e si conforta chi è nel dolore. In tale prospettiva, la compassione conduce il pensiero filosofico verso una direzione opposta rispetto a quella esposta precedentemente, spostando la riflessione da “*un fatto privato*”, di un uomo preoccupato di se stesso e della propria perfezione (come per gli Stoici), a quella che ha il carattere di “*apertura verso l'altro*”, grazie alla quale l'uomo dà senso alla vita propria e altrui tramite gesti di vicinanza e fatti concreti. Vengono così presi in considerazione alcuni temi come il dolore dell'uomo e la sua dignità oppure la prossimità e la responsabilità, sui quali ognuno è chiamato a interrogarsi e a dare una sua risposta a riguardo.

Il cammino del pensiero filosofico aveva concentrato la maggior parte della sua attenzione e riflessione sullo sviluppo “*speculativo-intellettuale*” piuttosto che su quello “*affettivo-sentimentale*”. Ciò nonostante, questo cammino ha lasciato tracce indelebili e numerose testimonianze che attestano la presenza della compassione e del suo sviluppo e che, in diversi contesti, ne hanno rivelato il grande valore positivo. Si ricorda a mo' di esempio le opere di *Omero* che riportano una serie di testimonianze a favore della compassione³⁸⁴. Da parte sua, S.

³⁸⁴ Una di queste testimonianze è presente nei testi omerici (risalenti al sec. IX-VII a.C.), in maniera particolare nel libro XXIV dell’“*Iliade*”, precisamente nei vv. 477-524, dove l'intero brano gira intorno al sentimento della compassione e del “*sentire insieme*”, cioè

Bongiovanni, attingendo dagli scritti dei *Sette Sapienti*³⁸⁵, afferma che la compassione è «un’emozione che appartiene all’uomo di natura»³⁸⁶, mentre nell’*Elettra di Sofocle* risulta che la compassione è una rara esperienza³⁸⁷, nella quale uno è sconvolto dal dolore dell’altro e, nello stesso momento, viene coinvolto nell’affrontare il dolore stesso³⁸⁸.

Perciò, il primo aspetto *pro*-compassione da evidenziare è quello che la caratterizza e la specifica, cioè la sua “umanità”. Tale aspetto si comprende sia quando l’umanità tocca la sfera intima della persona, cioè i suoi sentimenti, sia quando l’umanità la spinge a relazionarsi con l’altro. Un’interessante sottolineatura dell’umanità della compassione si trova

il provare insieme una quasi identica emozione. In effetti i versi più significativi che riguardano la compassione e che la esprimono in modo esplicito sono: il v. 503 ove Priamo dice ad Achille con il riferimento (τ’ ἐλέησον) “*Abbi pietà di me, pensando al padre tuo*”; e poi il v. 516 nel quale Achille osserva Priamo con il riferimento (οἰκτίρων) “*commiserando la testa canuta*”. Cf. OMERO, *Iliade* XXIV, 501.516, M. G. CIANI – E. AVEZZÙ (curr.), UTET, Torino 1998. A proposito di questo brano S. Bongiovanni commenta che «la compassione sorge dalla condivisione di una sofferenza simile e dalla capacità empatica di porsi nei panni dell’altro. La narrazione presenta la profonda compassione di Achille verso Priamo, il vecchio re di Troia penetrato nella sua tenda per implorare il corpo del figlio Ettore, ucciso e profanato dal sanguinario nemico e ancora privo di sepoltura». S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione. Dio nell’uomo, l’uomo in Dio*, Cleup, Padova 2016, 38.

³⁸⁵ I *Sette Sapienti* sono personalità pubbliche di grande rilievo riconosciuti come modelli di saggezza pratica e vissuti in Grecia tra il 600 e il 500 a.C. Per un maggiore approfondimento e sviluppo di questo tema: cf. I SETTE SAPIENTI, *Vita e opinioni*, B. SNELL (cur.), Bompiani, Milano 2015.

³⁸⁶ S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione*, 38.

³⁸⁷ Cf. A. PRETE, *Compassione. Storia di un sentimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, 9. Il perché di questa rarità dell’esperienza di compassione sta nel fatto che lo stesso sentimento di compassione il più delle volte resta prigioniero della ragione e dei costumi sociali.

³⁸⁸ Il dialogo che nasce, dalla tragedia, tra i due fratelli, Elettra e Oreste, manifesta un’esperienza molto intensa di sentimenti, tra i quali emergono, in questi due versetti riportati, sentimenti sinceri e profondi di compassione. Elettra: «tu sei l’unica persona, sappilo, ad aver compassione di me [Μόνος βροτῶν νυν ἴσθ’ ἐποικτίρας ποτέ]». Oreste: «Sì, proprio l’unico che viene a soffrire dei tuoi mali [Μόνος γὰρ ἦκω τοῖσι σοῖς ἀλγῶν κακοῖς]». SOFOCLE, *Elettra*, 1200-1201, F. DUNN – L. LOMIENTO (curr.), Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 2019. Questo dialogo carico di emozioni e sentimenti che manifestano l’esperienza della compassione rivela il senso della compassione che è tutto nella capacità di soffrire i dolori di un altro come se fossero propri.

proprio negli scritti del retore *Lisia*³⁸⁹, dove la compassione è considerata come caratteristica umana, oppure, come dice M. Marin, è un segno di «genuina sensibilità umana»³⁹⁰. Difatti, dalla riflessione di *Lisia*, si percepisce che avere compassione nei confronti di chi soffre non si traduce in “*irrazionalità*”, ma in vera e propria umanità messa in atto negli atteggiamenti di responsabilità e di rispetto verso la dignità stessa dell’uomo³⁹¹; inoltre, la compassione, in questo caso, è motivata dal medesimo valore della vita stessa³⁹². Dunque, se la compassione e la vita si trovano sul medesimo piano, ciò significa che la compassione è necessaria per la vita umana. Tale visione a favore della compassione, considerata un “*aspetto che dà valore alla vita*”, viene affermata, molto secoli dopo, da A. Schopenhauer (1788-1860) il quale sostiene che «la compassione è l’essenza stessa di ogni amore e solidarietà fra gli uomini, perché amore e solidarietà si spiegano soltanto sulla base del carattere essenzialmente doloroso della vita»³⁹³.

Lo sviluppo del pensiero filosofico porta verso un secondo aspetto *pro*-compassione, che rinsalda la presenza e l’attuazione della compassione, ossia rivela la sua “*universalità*”. La compassione, in quanto tale, non può essere rinchiusa in un contesto di appartenenza etnico-religiosa, oppure riservata a un’epoca o a una categoria di persone, ma essa, a prescindere, “*viaggia*” lungo la storia dell’umanità e di conseguenza, la

³⁸⁹ *Lisia* è considerato uno dei più celebri oratori e logografi ateniesi dell’antichità (445-380 a.C.). Nella sua opera “*Epitaffio per i caduti in difesa dei Corinzi*”, dinanzi alla drammaticità e al pericolo che stavano affrontando gli Ateniesi, egli poneva alcune domande: «Quali suppliche agli dei non si levarono in quei momenti, e i ricordi di sacrifici compiuti? Quale pietà (ἔλεός) avranno provato per i figli e rimpianto per le mogli e compassione (πῶθος οἰκτός) per i padri e le madri, e quante volte saranno andati col pensiero alle sventure che li attendevano in caso di sconfitta? Quale dio non avrebbe avuto compassione di loro per la grandezza del pericolo che li sovrastava? Quale uomo non si sarebbe sciolto in lacrime o non avrebbe provato ammirazione per il loro coraggio?». LISIA, *Epitaffio per i caduti in difesa dei Corinzi*, 39-40, E. MEDDA (cur.), BUR, Milano 1997⁵. Emerge da queste domande una forte sensibilità e una chiara compassione nei confronti di chi soffre, non solo da parte dell’uomo, ma anche da parte degli dèi.

³⁹⁰ M. MARIN, *La «debolezza» della compassione*, 22.

³⁹¹ LISIA, *Epitaffio per i caduti in difesa dei Corinzi*, 39-40.

³⁹² Cf. M. MARIN, *La «debolezza» della compassione*, 22-23. Si tratta ovviamente di valori importanti come quello della difesa a vantaggio della patria. Cf. LISIA, *Epitaffio per i caduti in difesa dei Corinzi*, 70-81.

³⁹³ N. ABBAGNANO, «Compassione», in N. ABBAGNANO – G. FORNERO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2001, 168.

compassione, non conosce né frontiere né ostacoli. Forse sarebbe opportuno precisare che la “*non manifestazione*” della compassione non significa che essa sia assente o che la persona ne sia priva, ma che, essendo la compassione un’esperienza intensa, la sua intensità è soggetta a variazioni da persona a persona; di conseguenza, potrebbe sembrare che qualcuno “*non è compassionevole*”. Ad ogni modo, la compassione come prerogativa dell’uomo, com’è stata menzionata da alcuni filosofi, è «una comune struttura umana»³⁹⁴. Infatti, A. Smith, per esempio, aveva osservato: «Per quanto egoista si possa ritenere l’uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l’altrui felicità [...]. Di questo genere è la pietà o compassione»³⁹⁵. Tale riflessione conduce a pensare che, se la compassione è «un caso particolare dell’universale correlazione simpatica basata sulla fondamentale analogia di struttura di tutti gli uomini»³⁹⁶, questo significa che essa può essere considerata un elemento comunicativo universale, laddove non è necessario conoscere né la lingua dell’altro né la sua provenienza, ma è sufficiente lasciarsi invadere dal dolore dell’altro e sentirlo proprio. L’universalità della compassione, dunque, appare evidente in ogni persona in forza del fatto che ciascuna riesce a comunicare all’altra il suo contenuto.

Il terzo aspetto *pro*-compassione, sul quale la riflessione filosofica ha posto l’accento, è quello che dimostra, in qualche modo, la sua capacità comunicativa, sia a livello “*intra*” personale (all’interno della persona) che “*inter*” personale (all’interno delle sue relazioni con gli altri), quindi la “*relazionalità*”. Lo stesso termine “*compassione*”, grazie al prefisso “*cum*”, apre un mondo di interpretazioni, mediante le quali la compassione richiama una relazione, una prossimità, un’alterità, una solidarietà, una reciprocità, un essere con l’altro e magari anche un essere per gli altri. Al riguardo, infatti, il filosofo francese J. J. Rousseau vedeva la compassione all’interno della società inserita in particolare nel contesto pedagogico³⁹⁷,

³⁹⁴ S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione*, 45.

³⁹⁵ A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, 157.

³⁹⁶ S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione*, 45.

³⁹⁷ Col il suo metodo pedagogico, egli assicura che «[...] il giovane educato in un clima di felice semplicità è portato dai primi impulsi naturali verso le passioni tenere e affettuose: ha un cuore sempre pronto alla compassione e si commuove per le afflizioni dei suoi simili; [...]. L’adolescenza non è l’età della vendetta o dell’odio, è quella della commiserazione, della clemenza, della generosità». J. J. ROUSSEAU, *Emilio o dell’educazione*, Armando, Roma 1997³, 500-501.

come un sentimento sociale da educare e da guidare³⁹⁸. In effetti, è la compassione stessa a generare nell'uomo la capacità di immedesimarsi nell'altro, che lo conduce a sperimentare una sorta di vera e propria estasi dell'esperienza umana³⁹⁹: il che significa che la compassione è di per se stessa relazionale.

Il Novecento ha visto la presenza di figure straordinarie che hanno dato un forte e inaspettato slancio al tema della compassione. Infatti, sebbene per secoli il pensiero dominante sia stato prevalentemente maschile, alcune notevoli figure femminili che sono emerse hanno aperto, se così si può dire, “*un'era*” del pensiero femminile che ha lasciato un segno incancellabile nella storia dell'umanità e del pensiero filosofico. Una di queste figure centrali è stata S. Weil⁴⁰⁰, la quale affermava che la missione dell'umanizzazione dell'uomo non debba venir meno neanche nella situazione più tragica della storia⁴⁰¹. Anzi, nella sua ricerca spirituale e intellettuale, S. Weil, come osserva S. Bongiovanni, «aveva individuato nella compassione l'unica possibilità di ristabilire il legame fondamentale dell'esistenza umana interrotto e gravemente offeso dall'errore del male»⁴⁰². S. Weil con profondità di metodo e sensibilità di linguaggio, sostiene, inoltre, un metodo di “*incontro*” tra due realtà, quella umana e quella divina, e riconcilia tali realtà, cioè da una parte la relazione con Dio nella gratitudine e dall'altra parte la compassione per le creature, affermando che

«nell'amore vero non siamo noi ad amare gli sventurati in Dio, è Dio in noi che li ama. Quando siamo nella sventura, è Dio

³⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 327-535.

³⁹⁹ Cf. S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione*, 45-46.

⁴⁰⁰ Ella è una vittima del nazismo (1909-1943) e la compassione è una caratteristica trasversale non solo nel suo pensiero, ma anche nella sua testimonianza di vita, in quanto per mezzo della sofferenza, che è prossimità alla passione di Gesù Cristo, vive una intensa umanità. Cf. S. WEIL, *Quaderni*, vol. IV, G. GAETA (cur.), Adelphi, Milano 2005², 213.

⁴⁰¹ Un identico intervento su questo punto compare anche negli scritti di E. Hillesum (1914-1943), anche lei vittima della tragedia nazista. Ella, infatti, nei suoi scritti, che testimoniano la necessità di non odiare, dimostra il primato della compassione anche in situazioni esistenziali estreme nelle quali ogni traccia di umanità sembra svanire. La compassione, dunque, denota il suo atteggiamento e il suo stile più profondo nei confronti della vita, tanto da esortare: «Se tutto questo dolore non allarga i nostri orizzonti e non ci rende più umani, liberandoci dalle piccolezze e dalle cose superflue di questa vita, è stato inutile». E. HILLESUM, *Diario (1941-1942)*. Ediz. integrale, Adelphi, Milano 2012, 732.

⁴⁰² S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione*, 47.

in noi che ama coloro che ci vogliono bene. La compassione e la gratitudine discendono da Dio, e quando vengono donate attraverso uno sguardo, Dio è presente nel punto in cui gli sguardi s'incontrano»⁴⁰³.

In conclusione, da questa lettura delle fonti del pensiero “*anti* o *pro*-compassione” balza agli occhi che lo sviluppo del pensiero filosofico *pro*-compassione non ha avuto né la visibilità, né tanto meno il grande successo di sviluppo del suo concorrente, l’*anti*-compassione. Infatti, i sostenitori della *pro*-compassione risultano pochi, numericamente parlando, e non formano un gruppo omogeneo e coeso⁴⁰⁴ così che l’esposizione delle loro ragioni appare sporadica e disomogenea⁴⁰⁵, mentre i sostenitori dell’*anti*-compassione mostrano una sostanziale unità e coerenza nell’argomentazione⁴⁰⁶. Nonostante tutte le difficoltà che la compassione si trovi ad affrontare, non cede all’indifferenza e non si lascia trascinare verso un “*digiuno*” della relazione; l’uomo, anzi, è chiamato a trasformare la sofferenza dell’altro, tramite la compassione, in forza interiore e a coltivare nel deserto arido della violenza la pianta “*grassa*” della compassione come segno di vita.

1.3. Misericordia e filosofia occidentale

La storia del pensiero umano (dal punto di vista filosofico) così come la storia della fede stessa (dal punto di vista biblico e teologico) rivela una verità “*sconcertante e deludente*” e cioè che l’uomo non solo non ha sviluppato e consolidato, ma che ha anzi relegato all’ultimo posto la riflessione sul rapporto tra filosofia e misericordia. Perciò, va evidenziato che sorge sovente una certa “*distanza*”⁴⁰⁷ tra filosofia e misericordia

⁴⁰³ S. WEIL, *Attesa di Dio*, M. C. SALA (cur.), Adelphi, Milano 2013³, 112; cf. EAD., *Quaderni*, vol. IV, 210.

⁴⁰⁴ Cf. S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione*, 45.

⁴⁰⁵ Cf. M. C. NUSSBAUM, *L’intelligenza delle emozioni*, 369.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.*

⁴⁰⁷ Per “*distanza*” in questo paragrafo non s’intende minimamente riferirsi a quella distanza debita che la filosofia cerca di prendere come spazio indispensabile per pensare e riflettere. Cf. P. BERETTA, *La misericordia del pensiero*, in *Kasparhauser, Rahamim. Lingua, terra, misericordia* 5 (2013) 38. Si vuole far intendere che in questo caso la distanza può essere considerata come un “*rifiuto*”, in quanto la filosofia rifiuta la misericordia, e viceversa, o come una vera e propria “*indifferenza*”, in quanto l’una è indifferente nei confronti dell’altra. Va ricordato, però, da un punto di vista filosofico, che senza questa distanza, l’uomo, molto probabilmente, non solo non sarebbe capace di dare senso alle cose, ma anche di essere in grado di riflettere su se stesso e su quelle

ogniquale volta si debba aprire un dibattito su di esse⁴⁰⁸. Le cause di tale distanza⁴⁰⁹ si possono sintetizzare almeno in due considerazioni. La prima mette in luce una evidente mancanza di un confronto costruttivo volto a chiarire la posizione di ciascuna di esse. Una seconda considerazione porta ad una crisi “*continua*” tra la teologia e la filosofia, ove ci si concentra solamente sul contenuto della propria verità e sull’approccio per raggiungerla, senza tener presente il contenuto e l’approccio dell’altra. Tale crisi ha prodotto come risultato il venir meno di qualsiasi iniziativa che mirasse a costruire un’esperienza comune nella ricerca della verità.

Se la teologia e la filosofia avessero operato in un costante tentativo di apertura reciproca, tramite iniziative esplicite per trovare soluzioni o risposte agli interrogativi che abitano l’uomo e ne appesantiscono i pensieri, forse avrebbero dato, attraverso queste risposte o attraverso una “*collaborazione*” tra il concetto filosofico e quello teologico, un segno di “*sereno*” avvicinamento e avrebbero costruito una preziosa opportunità per accostare le loro divergenti e reciproche opinioni⁴¹⁰. Inoltre, la teologia e la filosofia avrebbero facilitato la messa a punto di un procedimento comune in cui una disciplina sostiene l’altra per raggiungere entrambe l’essenza della verità, sia quella dell’uomo che quella di Dio. Sembra invece che la filosofia e la misericordia abbiano imboccato una strada loro propria, percorrendo la quale, se non si escludono a vicenda, risultano, non di rado, distanti una dall’altra.

che vengono chiamate “*domande di senso*”; e di conseguenza l’uomo perderebbe ciò che lo distingue da tutte le altre creature.

⁴⁰⁸ In effetti, succede spesso che nel confrontare la misericordia con la filosofia la misericordia, in quanto termine o concetto, viene considerata appartenente esclusivamente al linguaggio teologico, che rimanda ad un’esperienza religiosa o a una virtù fondamentale del credente. Mentre nel linguaggio corrente e comune, pare che la filosofia abbia a che fare con la misericordia tramite concetti che hanno valenza etica e antropologica. Cf. A. CAPECCI, *La misericordia nella filosofia*, 50.

⁴⁰⁹ Per un’analisi accurata riguardo le conseguenze e l’effetto che ha prodotto nella storia il rapporto tra filosofia e teologia, cf. L. ALICI, *La misericordia come profezia culturale*, in AA. VV., *Misericordia. Volto di Dio e dell’umanità nuova*, Paoline, Milano 1999, 204-205.

⁴¹⁰ Tra le iniziative che hanno segnato una forte svolta nel rapporto teologia-filosofia, indubbiamente, va menzionata la Lettera enciclica “*Fides et ratio*”. Essa si è rivelata un passo importante nella storia del rapporto tra teologia e filosofia, perché ha creato le premesse per poter respirare un’area di serenità e di comprensione che ha consentito di affrontare certi problemi e questioni costruendo ponti d’incontro tra fede e ragione. Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, Paoline, Milano 1998. D’ora in poi *FR*.

Concretamente, la filosofia non ha dato (una chiara) importanza alla misericordia nel suo pensiero, e nemmeno la misericordia, da parte sua, è riuscita a dare risposte alle domande che poneva la filosofia; insomma, sembra che nessuna delle due avesse alcun interesse per l'altra. Tuttavia, in alcuni momenti storici la filosofia e la misericordia si sono incrociate in maniera inattesa, specialmente grazie ad alcuni filosofi, i quali si sono posti domande e hanno riflettuto sull'esistenza dell'uomo e sulla sua sorte, cercando una risposta che soddisfacesse la faticosa elaborazione del loro ragionamento.

Per facilitare l'ingresso nel cuore del dilemma esistente tra filosofia e misericordia, occorre sottolineare, anzitutto, la difficoltà che la ragione ha dovuto sormontare nei confronti della rivelazione, ossia quella che risiede nel fatto che «Dio non ci appare “giusto” (perché non rende a ciascuno secondo i suoi atti), ma “ingiusto” (perché ama di un medesimo amore uomini i cui atti e le cui intenzioni sono differenti). Egli, dunque, piuttosto che un giudice imparziale e senza pietà, appare debole e compassionevole»⁴¹¹. Da questa chiara affermazione, emerge subito la “fatica” della mente dell'uomo nel comprendere il modo e le cause dell'agire di Dio. Questa fatica deriva dal fatto che, nella logica divina, a differenza di quanto avviene nella logica umana, non è più il concetto di giustizia a prevalere, ma piuttosto quello della misericordia, senza però che la giustizia ne sia esclusa; anzi, la giustizia si trova proprio all'interno della misericordia stessa. Detto in altre parole «la misericordia non si contrappone alla giustizia di Dio, ma ne costituisce il compimento»⁴¹². A tale proposito, la Sacra Scrittura offre spesso esempi di questo genere, tanto che è difficile elencarli tutti qui: perciò, almeno per il momento, ci si limita a citarne solamente qualcuno a sostegno di tale difficile logica di Dio (cf. *Is* 1,18; *Ez* 18,21-28; *Lc* 7,36-50; 23,39-43; 15,11-32).

Se poi ci si sofferma a confrontare lo sviluppo della misericordia (come concetto filosofico) con quello della compassione, emerge che esso non si è mosso con evidenza nella direzione del *pro* o *contro* come si è rilevato per la compassione; non è nemmeno emersa alcuna iniziativa che potesse smuovere il cammino fermo così che, anzi, il percorso della misericordia nello spazio del dibattito filosofico rimase bloccato. Per dirla

⁴¹¹ E. GABELLIERI, *La misericordia come nome divino. Dalla rivelazione alla filosofia e dalla filosofia alla rivelazione*, in D. PAGLIACCI (cur.), *Misericordia, un infinito stupore*, Ancora, Milano 2012, 48.

⁴¹² S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione*, 101.

in breve, cercare un concetto filosofico di misericordia, o dare per scontato che la misericordia abbia avuto un ruolo rilevante nel pensiero filosofico, è un compito molto impegnativo che non dà alcuna garanzia di risultato.

Per superare, però, l'impossibilità o la difficoltà di trovare un concetto filosofico della misericordia, alcuni⁴¹³ suggeriscono una via di "sostituzione", nella quale la misericordia viene messa al posto della compassione, come se compassione e misericordia fossero sinonimi⁴¹⁴. Tale operazione presuppone di seguire l'itinerario dello sviluppo del concetto filosofico della compassione: in questo caso si potrà avere un risultato, se non promettente, almeno soddisfacente; dopodiché, sarebbe meglio esprimersi parlando di "una certa idea filosofica di misericordia", anziché del concetto filosofico di misericordia.

Risulta che i punti di somiglianza tra compassione e misericordia, in linea con il calcolo semantico generale dei significati, siano molto più numerosi di quelli in cui si differenziano, e quindi ciò sembra favorire il buon esito della logica proposta di sostituzione. In primo luogo «il termine latino misericordia significa, in base al suo senso letterale originario: avere il proprio cuore (*cor*) vicino ai poveri (*miseri*); avere un cuore per i poveri»⁴¹⁵. La compassione, da parte sua, significa "soffrire/patire con", dal latino "cum patior"⁴¹⁶, espressione composta da una preposizione (con=*cum*) e da un verbo (patire=*patior*). Da questa etimologia si possono desumere inizialmente due concetti. Il primo concetto ad emergere è quello della sofferenza, dello stato di dolore oppure di degrado, e quindi di una "condizione" non desiderata, ma subita dall'uomo. Il secondo concetto che

⁴¹³ Da questi, si può ricordare per esempio: cf. W. KASPER, *Misericordia*, 38-41; cf. E. GABELLIERI, *La misericordia come nome divino*, 49-54; cf. A. CAPECCI, *La misericordia nella filosofia*, 108-109.

⁴¹⁴ Con la affermazione di W. Kasper che «i due termini compassione e misericordia non indicano certo esattamente la stessa cosa», egli tenta mediante l'approccio linguistico di dimostrare che i due termini "in latino" sono concordi. W. KASPER, *Misericordia*, 38.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ "Patior", in quanto verbo, potrebbe avere diversi significati tra cui supportare, patire, soffrire, subire ecc.: la filosofia stoica lo riteneva, come si è visto, un verbo da evitare per i significati che esso comportava, che procuravano alla persona turbamento e inquietezza; al contempo, era anche da evitare il parlare di "passio". Inoltre, «Anche il verbo composto *compator* è un calco dal greco *sympaskō*, letteralmente "soffro insieme", che, inizialmente applicato al campo medico, si carica nel linguaggio cristiano della valenza etica del "partecipare alle sofferenze altrui", cioè "provare compassione"». AA. VV., «Patior», in *Il nuovo Campanini Carboni. Latino-italiano, italiano-latino*, Pearson Paravia, Torino 2007³, 1214.

viene evocato da “*cum*”⁴¹⁷ è quello della prossimità, dell’altruismo, della condivisione: si tratta quindi di una “*decisione*” non imposta, ma scelta. Questi due concetti non sono separati, ma interagiscono tra loro. In effetti, se il primo concetto rappresenta una situazione negativa dal carattere passivo, laddove il disagio è il protagonista della scena e la fragilità umana sembra dominare, il secondo concetto, invece, rappresenta, la possibilità di agire o, meglio, di reagire, quindi una situazione positiva di carattere attivo. Detto in altre parole, se, nella prima situazione, la persona che soffre, pur essendo priva di forze e di risorse, stimola e “*richiama*” l’altra (movimento dal basso verso l’alto), nella seconda situazione, invece, la persona che soccorre, pur essendo in una posizione superiore o migliore rispetto alla prima, è destinata a dare una propria risposta a tale richiamo, a prescindere dalla tipologia della risposta data (movimento dall’alto verso il basso)⁴¹⁸.

Forse sarebbe opportuno riprendere, nuovamente, la caratteristica della “*distanza*”, tra fede e ragione, in generale, oppure tra teologia e filosofia, o ancora più specificatamente tra misericordia e filosofia, per leggerla all’interno della storia del pensiero umano. Il motivo per il quale s’insiste su tale caratteristica è che essa, in qualche modo, offre una possibilità significativa di unire elementi che possono contribuire a dare forma ad una certa idea filosofica di misericordia, in quanto l’uomo è capace di dare ragione di ciò a cui crede o, meglio, la misericordia non è avulsa dall’uso della ragione (estranea dal possibile utilizzo del ragionamento) (cf. *IPt* 3,15). La misericordia, infatti, in forza del suo significato ed effetto, apre alcune “*piste*” di riflessione che sono una vera e propria “*sfida*” per l’uomo credente e non credente; una di queste vede la misericordia come un’azione non priva di ragione, più precisamente come una reazione. Questa reazione viene avviata nel pensiero, in quanto risposta ragionata dell’uomo di fronte al dolore, ma poi si rivela, come concretizzazione del pensiero, in un’azione motivata dalla condizione di

⁴¹⁷ Sostiene L. Basset che la preposizione “*cum*”, del cum-passivo, «evoca una reciprocità involontaria, un misterioso andirivieni, una specie di osmosi, un essere toccati insieme contro il quale cerchiamo a volte di difenderci». L. BASSET, *una gioia insolita: le viscere si aprono*, in ID. (cur.), *Aprirsi alla compassione*, EMP, Padova 2012, 58.

⁴¹⁸ L’espressione “*dall’alto verso il basso*” ha come obiettivo solamente la descrizione di una modalità. Si condivide completamente l’idea che dice: «Compatire non è più inteso come un atteggiamento esercitato dall’alto verso il basso, con superiorità, come un guardare l’altro con sufficienza “*avendo pietà di lui*” e neppure una manifestazione di debolezza». E. BIANCHI, *Dono e perdono*, Einaudi, Torino 2014, 61.

sofferenza o di bisogno altrui. Si può dire che la filosofia e la misericordia possono non solo incontrarsi, ma anche “*coabitare*”: già il fatto che si possa riflettere sulla misericordia oppure andare alla ricerca di alcuni filosofi che abbiano avuto “*misericordia*”, è un segno di coabitazione.

Il pensiero umano da tempo s’interrogava su questo tema e aveva avviato la sua ricerca filosofica quando la comparsa del cristianesimo comportò la necessità di operare delle scelte in base a ciò che si credeva: si viene così a delineare la distinzione tra il pensiero cristiano e quello greco. Come sottolinea J. Ratzinger, la differenza principale consiste nel considerare che il Dio dei filosofi è un Dio limitato: infatti oltre ad essere un “*pensiero puro*”, è un Dio “*astratto*” o un Dio che si fa “*solo cercare*”, mentre il Dio della fede è un Dio di amore, non solo perché è un “*Dio che si rivela*”⁴¹⁹, ma anche perché è un Dio che si “*incarna*” nella storia dell’uomo, che quindi si fa “*vicino*” a chi lo cerca con il cuore (cf. *Sal* 145,18) e che si fa non solo cercare, ma anche “*trovare*” (cf. *Is* 55,6). Allo stesso modo E. Gabellieri conferma che «il Dio di Platone e di Aristotele permane nella sua perfezione separata e immateriale, non discende verso l’uomo»⁴²⁰. Questa distinzione⁴²¹ serve a dare, ancora una volta, uno stimolo all’uomo stesso perché possa cercare e trovare la verità, non solo attraverso la mente e le sue analisi, ma anche attraverso una via accessibile che è stata “*abbandonata*” dalla mente stessa, cioè quella del cuore. Su questo, B. Pascal tentò di dimostrare la “*coesistenza*” delle due vie nell’uomo, affermando che l’uomo è capace di raggiungere la verità, non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore, «Noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche col cuore»⁴²². La coesistenza di fede e ragione (cuore e mente), perciò, non dovrebbe essere letta

⁴¹⁹ Cf. J. RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd’hui*, Cerf, Paris 1985, 87-88. Per maggiori dettagli a riguardo e per poter entrare nel merito della questione tra fede e ragione e sulla loro “*distanza-vicinanza*”: cf. ID., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum Press, Venezia 2013.

⁴²⁰ E. GABELLIERI, *La misericordia come nome divino*, 49.

⁴²¹ J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 2013. Egli, in questa sua opera, analizza le strutture e i gradi del sapere, per fornire una sintesi della conoscenza che non può essere ridotta solamente ad unica modalità di sapere. Infatti, egli segue l’evoluzione ascendente dello spirito distinguendo tra saperi razionali e sovrarazionali e tenta, contemporaneamente, di collegarli e unificarli: da ciò si comprende meglio da dove derivi il titolo dell’opera “*Distinguere per unire*”. A coronamento dei diversi gradi del sapere si trova quello più elevato, cioè l’esperienza mistica di Dio, la conoscenza sapienziale.

⁴²² B. PASCAL, *Pensieri*, Einaudi, Torin 1962³, n. 144.

esclusivamente in modo conflittuale⁴²³ in quanto presenta anche un carattere “*collaborativo*”, nel senso che l’una può rafforzare l’altra o confermare l’altra. Difatti, B. Pascal sostiene che il cuore e la ragione si possono incontrare, malgrado le difficoltà poste dalla loro coesistenza: «Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce»⁴²⁴. L. Alici ribadisce questa stessa idea in cui ragione e sentimento, ovvero filosofia e misericordia, rappresentano due polarità contrastanti descrivendo la filosofia come polarità “*fredda*”, incentrata sull’astrazione e sull’analisi, e la misericordia come polarità “*calda*”, che trova nell’intuitività l’elemento essenziale della sua natura⁴²⁵. Va sottolineato, inoltre, che questa distanza non serve a separare la misericordia dalla filosofia o viceversa, né tantomeno a scartare l’una a beneficio dell’altra, ma piuttosto serve a trovare una via comune e un modo di farle avvicinare per raggiungere la verità. Qualora, però, la distanza diventi eccessiva o esagerata, essa viene a mettere a rischio l’armonia della coabitazione e l’equilibrio del passo da compiere verso la verità desiderata, com’è capitato con alcuni filosofi, come i “*maestri del sospetto*”⁴²⁶ in generale e in particolare con uno di questi maestri, F. Nietzsche.

A tale proposito, si possono prendere in considerazione tre linee di pensiero, che passano da quello *pre-cristiano* per arrivare a quello *ateo*, con l’intenzione di illustrare lo sviluppo del pensiero filosofico nei confronti della misericordia. Questi tre esempi forse non saranno esaustivi, però, avvicinandosi al pensiero di alcuni filosofi o pensatori si percepisce, nel tempo, un crescente distacco tra filosofia e misericordia e ciò si rivelerà molto utile per farsene almeno un’idea.

Infatti, già l’uomo “*pre-cristiano*”, come Epicuro (341-270 a.C.), aveva capito che la distanza tra filosofia e misericordia, a poco a poco, poteva condurlo al dubbio o a quello che, proprio dal nome del filosofo, verrà poi chiamato il “*dilemma di Epicuro*”⁴²⁷. In sostanza, Epicuro si poneva questo dilemma, si domandava: se Dio è buono, perché non agisce in tale veste? Perché Dio non interviene per rimuovere il male? Perché

⁴²³ Cf. E. GABELLIERI, *La misericordia come nome divino*, 48.

⁴²⁴ B. PASCAL, *Pensieri*, n. 146.

⁴²⁵ Cf. L. ALICI, *La misericordia come profezia culturale*, 204.

⁴²⁶ Cf. P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007⁴, 164. L’uso di tale espressione stava a indicare, in modo specifico F. Nietzsche, K. Marx e S. Freud.

⁴²⁷ Cf. E. GABELLIERI, *La misericordia come nome divino*, 49.

resta fermo di fronte al dolore e alla miseria umana?⁴²⁸, ecc. Da queste domande emerge con chiarezza il nocciolo del problema: ciò che viene messo in dubbio è la bontà divina e la vicinanza stessa di Dio, e quindi la sua misericordia.

Un tentativo di risposta a queste domande lo si può trovare nell'affermazione paolina che recita: “È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo il suo disegno d'amore” (Fil 2,13). La differenza tra le due posizioni dipende dall'angolazione con la quale si guarda alla questione. Infatti, mentre la prima vuole mettere in dubbio, in maniera diretta, la bontà divina, in quanto Dio sembrerebbe assente o indifferente, la seconda tenta di far comprendere all'uomo che non basta sapere che “il volere e l'operare” trovano la loro origine in Dio, ma occorre soprattutto che l'uomo faccia il passo successivo, cioè quello di aprirsi alla scienza divina mediante la parola rivelata.

Con la filosofia di I. Kant (1724-1804) la distanza tra filosofia e misericordia aumenta ancor più, nonostante il suo pensiero attinga a radici d'ispirazione “cristiana”. La difficoltà di I. Kant risiede non tanto nel cogliere la misericordia in quanto tale, ma nel non poter accettare che la misericordia possa superare la giustizia stessa o, meglio, che la misericordia diventi il criterio dell'agire. Come afferma E. Gabellieri, la difficoltà risiede nel fatto che, per I. Kant, «in Dio, l'attributo della giustizia prevale su quello della bontà che un giudice buono è *contradictio in adjecto*”⁴²⁹. Va notato che l'aumento della distanza tra fede e ragione, oppure tra misericordia e filosofia, da un canto spinge la filosofia, attraverso la ragione, ad acquisire il carattere di “universalità”, mentre, dall'altro, costringe la misericordia, in quanto considerata un sentimento,

⁴²⁸ Sintetizzando, il dilemma di Epicuro s'interroga in questi termini: «Dio, dice, o vuole eliminare i mali ma non può farlo, o può eliminarli senza però volerlo, o non può e non vuole, o può e vuole in un tempo. Se vuole senza però potere, è imperfetto, il che non può essere attribuito a Dio; se può senza però volere, è invidioso, cosa egualmente contraria a Dio; se non vuole né può farlo, è insieme imperfetto e geloso, e pertanto non è Dio; se invece vuole e può farlo, come solo si direbbe convenire a Dio, qual è l'origine dei mali e perché Dio non li cancella?». LATTANZIO, *La collera di Dio. Testo latino a fronte*, L. GASPARRI (cur.), Bompiani, Milano 2011, 13,20-21. Aggiunge poi E. Gabellieri che questo dilemma ha influenzato il pensiero umano a prescindere dell'epoca o dell'area geografica: «Dilemma nel quale non hanno smesso di oscillare né il pensiero orientale né quello occidentale, dalle correnti manichee o gnostiche alle teodicee e ai razionalismi o irrazionalismi della modernità. E. GABELLIERI, *La misericordia come nome divino*, 49.

⁴²⁹ E. GABELLIERI, *La misericordia come nome divino*, 49.

ad avere un carattere di “*individualità*”. In altre parole, «mentre la ragione si esercita in uno spazio impersonale, nel quale scompare ogni individualità, il sentimento si privatizza, diviene una emozione incomunicabile»⁴³⁰. In linea con quest’ultima affermazione e in base alla considerazione di I. Kant riguardo alla superiorità della giustizia rispetto alla misericordia, si può dire che «la giustizia, assistita dalla ragione, si esprime attraverso una logica pubblica, mentre l’esperienza dell’amore è un fatto privato»⁴³¹, nel senso che «la prima ha una forza normativa, che le deriva dalla sua capacità di sancire principi universali e necessari; la seconda diventa un corollario facoltativo supererogatorio»⁴³². Una certa “*rivalità*” tra filosofia e misericordia le espone entrambe al rischio non solo di aumentare la distanza tra di loro, ma di banalizzare l’una a scapito dell’altra, oppure di ridurre il significato della misericordia, per esempio, ad un’esperienza esclusivamente sentimentale o addirittura di considerarla priva di senso⁴³³.

Il massimo delle critiche nei confronti della compassione e della misericordia si tocca con F. Nietzsche (1844-1900). Egli ritiene infatti che entrambe rappresentino l’apice della “*debolezza*”, che è la morte, debolezza che causerebbe non solo la morte dell’uomo, ma anche quella di Dio stesso: «Dio è morto; lo ha ucciso la sua compassione per gli uomini»⁴³⁴. Il pensiero filosofico di F. Nietzsche manifesta una dura sconfitta, non solo per la “*convivenza*”, ma anche per la “*coesistenza*” tra filosofia e misericordia, in quanto la misericordia, da parte della filosofia, è condannata a morte. Da questa condanna conseguono due reazioni caratteristiche che si muovono in due direzioni opposte, una verso l’uomo e l’altra verso Dio, quindi, manifestando concretamente il «rifiuto

⁴³⁰ L. ALICI, *La misericordia come profezia culturale*, 205.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ In effetti, tale dualismo viene riletto anche come «una forma di antagonismo tra mediazione e immediatezza: mentre alla ragione umana si riconosce la capacità di mediare, cioè di raccogliere, collegare, unificare aspetti diversi del reale, il sentimento appare come un’esperienza diretta, abilitato a riconoscere le proprie emozioni e a sintonizzarsi con quelle di altri senza il discernimento della riflessione». L. ALICI, *La misericordia come profezia culturale*, 206.

⁴³⁴ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, S. GIAMETTA (cur.), Bompiani, Milano 2010, 375. In una versione precedente viene riportata questa stessa frase in modo più diretto e chiaro, sottolineando che la causa della morte è la compassione: «Dio è morto; a causa della sua compassione per gli uomini è defunto Iddio». F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano 1968, 106.

orgoglioso della compassione, così come il rifiuto ateo di Dio»⁴³⁵. Parafrasando, si può dire che queste due reazioni sono il frutto di un'ideologia che ha cercato, su larga scala, di cancellare ogni possibilità di convivenza e, allo stesso tempo, di condurre tutti i tentativi di superare questo isolamento e ogni possibile soluzione verso un vicolo cieco e quindi al fallimento.

La distanza che in precedenza si era presa, perché aiutasse a percepire le differenze tra le diverse discipline, si è ormai trasformata in nichilismo. Inoltre, il pensiero di F. Nietzsche, che ha decretato con la morte di Dio la fine della misericordia, ha lasciato la filosofia non solo “*isolata*”, ma soprattutto “*orfana*” e priva di qualsivoglia comunicazione con chi soffre e con Dio. Sarà più tardi S. Weil, a riannodare tale comunicazione tra l'uomo e Dio, superando così l'abisso scavato da F. Nietzsche, dicendo: «Mediante la misericordia possiamo mettere in comunicazione con Dio la parte creata, temporale di una creatura»⁴³⁶.

In conclusione, malgrado la misericordia, nel lungo suo cammino con la filosofia, abbia “*sofferto*” l'incomprensione e l'isolamento fino ad arrivare ad essere rifiutata, la sua “*consolazione*” attinge forza dalle riflessioni profonde ispirate dalla fede cristiana, a partire dai Padri e dai dottori della Chiesa, come Agostino e Tommaso d'Aquino, fino al grande Giubileo straordinario della Misericordia del 2016⁴³⁷. È importante qui sottolineare che, sebbene la filosofia abbia tenuto in poca considerazione la misericordia, la fede cristiana, al contrario, ha sempre mostrato interesse per la filosofia non intesa come pura scienza, ma come ricerca della verità. La filosofia ha condannato a morte la misericordia, ed ora alla filosofia non resta altro che contemplare la tomba vuota della misericordia, nella speranza che trovi le ragioni del suo essere “*libera*”, e da questa sua libertà possa pervenire a quella verità che la misericordia annuncia.

2. Compassione e misericordia come concetto religioso

Entrando nel merito del concetto di compassione, in altre visioni religiose, appare chiaro che l'argomento è molto vasto e che perciò, (nell'ambito di questo studio), non sarà possibile affrontarlo prendendo in

⁴³⁵ L. ALICI, *La misericordia come profezia culturale*, 209.

⁴³⁶ S. WEIL, *Quaderni*, vol. IV, 125.

⁴³⁷ Non si è voluto qui esprimere esplicitamente il pensiero cristiano così come esposto dai Padri della Chiesa o dai santi, o dai mistici e dai teologi, riservando loro, più oltre, tutto lo spazio occorrente per entrare nel merito di tale pensiero e del suo sviluppo.

esame ogni religione o credenza esistenti. Occorre, operare una scelta attenta e specifica che aiuti a comprendere le caratteristiche di questo concetto come pure a metterne in evidenza i punti salienti di ogni religione o credenza analizzate.

Da un punto di vista religioso, il concetto di compassione acquista una notevole importanza specialmente quando lo si accosta a ciò in cui si crede, ovvero, quando l'uomo diventa capace di leggere, all'interno della propria vita, la sofferenza sua e/o altrui con gli occhi della fede. Questo significa che il concetto di compassione non riguarda solamente le realtà terrene, ma che rimanda anche alle realtà ultime, quindi a quelle divine.

Sotto questo profilo, il concetto di compassione è illuminante per l'uomo per almeno due considerazioni. In primo luogo, l'uomo è invitato non solo a riflettere sulla propria fede nel concreto della sua esperienza (che include dolori, sofferenze, angosce, difficoltà ecc.), ma anche a renderla concreta: la compassione, così, viene a rappresentare la via "privilegiata" per verificare la verità di tale fede. Il secondo motivo emerge dall'esperienza che l'uomo fa della compassione ove egli si trova a seguire alcune tracce, seppure non facili da decifrare, che lo orientano e lo inducono a scoprire la sorgente e l'origine di tale compassione.

Si indagherà il posto della misericordia come concetto religioso in tre "passi", corrispondenti a tre grandi religioni, fatta esclusione per quella ebreo-cristiana.

2.1. *Buddhismo*⁴³⁸

Il primo passo che s'intende compiere per approfondire il concetto di compassione va nella direzione del Buddhismo⁴³⁹. Difatti, anche il solo

⁴³⁸ L'impostazione che abbiamo preferito dare non segue, in questo caso, un ordine cronologico. Storicamente, sarebbe stato più logico iniziare, non con il Buddhismo ma con l'Induismo. La nostra scelta è giustificata dal fatto che l'Induismo, rispetto al Buddhismo, è più complicato nella ricerca delle radici della compassione, e quindi si tratta di cercare uno sviluppo graduale del concetto in questione.

⁴³⁹ Viene qui trattato il Buddhismo in modo generale, senza entrare nel merito delle specifiche differenze tra le varie correnti. Perciò, potrebbe essere utile una piccola precisazione a questo riguardo. Dunque, le principali correnti del Buddhismo sono tre: *Therāvāda* (o l'insegnamento degli anziani), presente in Sri Lanka, Thailandia, Cambogia, Birmania e Laos; *Mahāyāna*, (o il grande veicolo, da intendersi come ciò che conduce gli esseri senzienti verso la liberazione spirituale) che comprende le tradizioni della Corea, della Cina e del Giappone; *Vajrāyāna*, (o il veicolo adamantino) collegato alla tradizione del Buddhismo tibetano. Attualmente, tutte le scuole buddhiste

parlare di Buddhismo, risveglia normalmente nelle persone il desiderio di voler imparare non solo dalla sua profonda saggezza, ma anche dalla sua tipica visione dell'agire che la contraddistingue, cioè la compassione: forse più di ogni altro, il pensiero buddhista si basa sulla compassione, sostenendo che la compassione è l'atteggiamento essenziale da assumere verso tutte le forme di vita⁴⁴⁰. Effettivamente, la compassione (*karuṇā*)⁴⁴¹ costituisce insieme alla saggezza (*prajñā*), uno dei due pilastri della dottrina del Buddhismo, e tra questi due pilastri, saggezza e compassione, si forma un legame così forte da poterle descrivere come «le due ruote di un carro o le due ali di un uccello»⁴⁴². Dunque, è impensabile per il Buddhismo che possa esistere saggezza senza compassione, oppure compassione senza saggezza⁴⁴³, il che significa che la loro principale caratteristica è la complementarità.

Nella dottrina buddhista la compassione (*karuṇā*) viene descritta tramite diverse immagini, tra cui: «amore paterno»⁴⁴⁴, «amore di una madre per il proprio figlio»⁴⁴⁵ e «amore per ogni essere vivente»⁴⁴⁶. Da

esistenti sono di derivazione della corrente Mahāyāna, tranne che quella Therāvāda che non ha mai accolto gli insegnamenti dei *sūtra mahāyāna*.

⁴⁴⁰ Cf. S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione*, 54-55. W. Kasper, illustra, in modo pertinente, la caratteristica di “totalità” della *karuṇā* affermando che *karuṇā* è «partecipazione simpatica al dolore e al destino degli esseri umani e di tutti gli esseri viventi, e quindi si comporta con lo stesso amore e con la stessa disponibilità ad aiutare verso tutti gli esseri e tutti i fenomeni di questo mondo». W. KASPER, *Misericordia*, 58.

⁴⁴¹ È opportuno riportare qui alcune definizioni di (*karuṇā*), perché tale termine può indicare e dare vari significati. Infatti, «Il significato originario di *karuṇā* è gemito. Uno geme per il dolore della vita; il gemito causa agli uomini la pietà verso il gemente; e questa pietà è allo stesso tempo compassione, perché uno può avere compassione solo se ha sperimentato dentro di sé lo stesso gemito per il dolore della vita. Una seconda definizione di *karuṇā* è (fare violenza a), combattere contro: quando gli altri soffrono, la compassione combatte contro le sofferenze altrui, le attacca e le demolisce». Una terza definizione è versare, spargere, diffondere: la compassione si riversa su coloro che soffrono e si estende a coloro compenetrandoli». T. G. ZAC, *Benevolenza-compassione nel buddhismo*, in M. MARIN – M. MANTOVANI (curr.), *Eleos: «l'affanno della ragione»*. *Fra compassione e misericordia*, LAS, Roma 2002, 139.

⁴⁴² T. UNNO, «*Karuṇā*», in D. M. COSÌ – L. SAIBENE – R. SCAGNO (curr.), *Enciclopedia delle religioni. Buddhismo*, vol. X, Città Nuova-Jaca Book, Roma – Milano 2006, 319.

⁴⁴³ Cf. G. PASQUALOTTO, *Illuminismo e illuminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti di Buddha*, Donzelli, Roma 1998, 75.

⁴⁴⁴ D. IKEDA – F. UNGER, *Siamo umani. L'urgenza dell'empatia e della compassione*, Piemme, Casale Monferrato 2019, 45.

⁴⁴⁵ T. UNNO, «*Karuṇā*», 318.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

questa triplice immagine, pertanto, si può dedurre un'idea ben chiara di *karuṇā* in quanto amore paterno che costituisce un modello stabile, un amore materno disinteressato e un amore verso tutti, aperto verso ogni essere vivente. La compassione, *karuṇā*, viene poi a distinguersi nettamente dall'amore convenzionale, che punta sull'interesse personale e, in qualche modo, si manifesta come «egoistico, possessivo, offuscato dall'ignoranza»⁴⁴⁷. In altre parole, l'idea di compassione nel Buddhismo gira intorno a due desideri: se il primo desiderio è quello di condividere un legame di amicizia o di fraternità con le altre persone, il secondo desiderio è quello di fare proprie le sofferenze altrui⁴⁴⁸.

La nascita, la vecchiaia, la malattia e la morte vengono considerate, secondo la concezione buddhista, fonti di dolore e sofferenza⁴⁴⁹ e per tale ragione sono gli elementi più presenti e centrali, oggetto precipuo della compassione. La compassione compare proprio nel momento in cui l'uomo si accorge che tutti gli esseri sono inevitabilmente sottoposti al dolore. Davanti ad una situazione⁴⁵⁰ così drammatica, dalla compassione nasce il desiderio di liberare tutti gli esseri viventi da ogni forma di sofferenza. Ma se la compassione nasce dal desiderio di liberare tutti gli esseri viventi dalla sofferenza, allora l'impegno dell'uomo mirerà sia ad eliminare la sofferenza sia ad evitarla. La conseguenza di tale desiderio è la propria apertura verso l'altro, e quindi che la vita giunga ad abbracciare tutto, compreso l'altro e quello che include la sua vita, così che «la differenza fra io e tu cade, io non dico tu a niente, perché ogni tu, è parte della mia vita. Ed è un cammino che non finirà, non ci sarà mai un momento in cui ci possiamo considerare arrivati»⁴⁵¹. In ultima analisi, va messo in evidenza che il concetto di compassione nel Buddhismo nasce e cresce in ambito umano, senza nessun riferimento alla origine divina. In sintonia con questa idea, M.-M. Egger afferma che «la compassione non

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ Cf. D. IKEDA – F. UNGER, *Siamo umani*, 45.

⁴⁴⁹ Cf. R. GNOLI (cur.), *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, vol. I, Mondadori, Milano 2010⁵, 356-358.

⁴⁵⁰ A tale proposito, S. Bongiovanni offre, in sintesi, una linea di orientamento in quattro passaggi significativi per vivere le quattro qualità sconfiniate del cuore, per affrontare la sofferenza e il dolore: «Equanimità (*upekkhā*): che io possa accettarti così come sei. Benevolenza (*mettā*): che tu possa essere felice. Gioia compartecipe (*muditā*): che il tuo bene possa durare a lungo. Compassione (*karuṇā*): che tu possa essere libero da sofferenza». S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione*, 51-52.

⁴⁵¹ L. ACCATTOLI – J. FORZANI, *La compassione buddhista. Il perdono cristiano*, Pazzini, Rimini 2006, 17.

deriva da una rivelazione divina, ma da un procedimento empirico grazie alla quale l'essere si risveglia alla natura essenziale dello spirito e della realtà, aldilà delle proiezioni e delle illusioni dell'ego»⁴⁵².

Infine, nella visione altruistica della compassione propria del Buddhismo, si può notare che la *karuṇā* chiede l'impegno di tutti, una partecipazione attiva; quindi, si nota «l'accento posto sull'agire e non sul sentimento»⁴⁵³. La compassione, secondo il Buddhismo, per dirla in poche parole, è coinvolgimento e partecipazione ai dolori altrui, non soltanto a quelli attuali (che uno sta soffrendo nel presente), ma anche a quelli del suo passato e addirittura a quelli futuri, nella prospettiva di potersene liberare per raggiungere lo stato finale della felicità.

2.2. Induismo

Il passo successivo nella ricerca del concetto religioso di compassione porta a riflettere su una realtà molto più complessa e variegata, rispetto al Buddhismo, su quella cioè dell'Induismo⁴⁵⁴. L'obiettivo è quello di verificare se i termini usati per esprimere la compassione nell'Induismo facciano riferimento ad uno o a più concetti: infatti, *dayā*, *karuna* e *ahimsā* pur nella loro diversità, s'incontrano nel descrivere la stessa realtà. Per ottenere un concetto di compassione a tutto tondo nell'Induismo, occorre, perciò, fare riferimento all'insieme di tali termini tenendo presente che, malgrado la presenza di somiglianze di carattere descrittivo, ciascuno di essi possiede caratteristiche che lo distinguono dagli altri.

Nell'Induismo per indicare la compassione si fa ricorso *in primis* al termine *dayā*, che è «un termine carico di ricchi sentimenti interiori sia del

⁴⁵² M.-M. EGGER, *L'amore-compassione: risonanza cristiana e buddista*, in L. BASSET (cur.), *Aprirsi alla compassione*, EMP, Padova 2012, 117.

⁴⁵³ S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione*, 52.

⁴⁵⁴ Con il termine "Induismo" s'intende in modo generale, senza voler passare allo specifico dello sviluppo storico e né entrare nel merito delle divisioni che esso include, va accennato, quindi, almeno, che «con il termine Induismo si indica la terza e ultima fase di sviluppo nella storia delle religioni dell'India, dopo il Vedismo (1500-900 a.C. circa) e il Brahmanesimo (900-400 a.C. circa). Ma questa tripartizione, di uso comune in Occidente, non riflette il sentimento religioso prevalente dei fedeli che preferiscono definire la loro fede semplicemente Brahmanesimo». G. J. BELLINGER (cur.), *Enciclopedia delle religioni*, Garzanti, Milano 1989, 399.

cuore sia della psiche»⁴⁵⁵. Da questa definizione concisa, ma al contempo ricca, s'intuisce l'effetto significativo che la compassione opera sulla persona, dal punto di vista sia affettivo che comportamentale. Vale a dire che *dayā*, per sua natura, «descrive lo stato psichico e spirituale di una persona, presa e travolta in un sentimento di compassione verso un'altra persona o un essere vivente, che per qualche ragione o in qualche modo suscita appunto questo sentimento»⁴⁵⁶. Il termine *dayā*, inoltre, con tutto lo spessore del suo concetto, non è riservato alle realtà solamente umane, ma può essere attribuito anche a quelle divine. Quest'ultima affermazione evidenzia una caratteristica che associa intrinsecamente *dayā* con il secondo termine *karuna*: va osservato, però, che *karuna* si differenzia da *dayā* in quanto si sbilancia verso la misericordia più che verso la compassione. Difatti, *karuna*, «presuppone una certa superiorità del soggetto che sentendo, appunto, misericordia, sia a livello psicologico sia mentale, cerca di sollevare o prendere cura del soggetto verso il quale uno sente *karuna*»⁴⁵⁷. Quindi, *karuna* non si limita ad osservare la realtà, come accade con *dayā*, ma reagisce ad essa attivamente.

A questi due termini, che offrono un significato “*simile*” alla medesima realtà, pur con una differenza puntuale nella loro concretizzazione, si aggiunge un terzo termine, ossia *ahimsā*. Di solito il termine *ahimsā* viene tradotto, dal sanscrito, con «nonviolenza»⁴⁵⁸. *Ahimsā*, sia come termine che come concetto, nella sua vasta gamma di applicazione, tocca diversi settori della vita reale della persona, grazie alla molteplicità di significati che esso può indicare, tra cui: «una dottrina religiosa, una via spirituale, un valore morale e una legge sociale della

⁴⁵⁵ S. THURUTHIYL, *Ahimsā (nonviolenza: compassione, misericordia, amore) nella tradizione religiosa indiana e nell'esperienza del Mahatma Gandhi*, M. MARIN – M. MANTOVANI (curr.), Eleos: «l'affanno della ragione». Fra compassione e misericordia, LAS, Roma 2002, 107.

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ C. CAILLAT, «Ahimsā», in D. M. COSI – L. SAIBENE – R. SCAGNO (curr.), *Enciclopedia delle religioni. Induismo*, vol. IX, Città Nuova-Jaca Book, Roma – Milano 2006, 5. Sarebbe opportuno dare uno sguardo al termine *ahimsā* il quale deriva «dalla radice *hims*, che viene da *han*, [ferire, uccidere]: «non-violenza», rispetto per la vita, il non uccidere, il non ferire, il desiderio di non violentare la realtà. Principio morale e filosofico basato sull'armonia ultima dell'universo». R. PANIKKAR, *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, Rizzoli, Milano 2006, 338.

cultura e tradizione indiana»⁴⁵⁹. La rapida diffusione di *ahimsā* nel mondo occidentale è dovuta all'influsso e al contributo del Mahatma Gandhi che ha ispirato, tramite la sua spiritualità, diverse realtà umano-istituzionali⁴⁶⁰. Egli usò l'*ahimsā* come «un'arma non solo morale, ma anche politica»⁴⁶¹, ritenendo che non fosse possibile una separazione tra politica e religione, come un punto fermo per raggiungere la verità⁴⁶², come un comandamento in comune con Gesù e come forza dell'amore e della verità⁴⁶³ e come stile di preghiera: «[...] chiedo di unirsi a me nell'elevare una preghiera al Dio della verità, affinché mi conceda la grazia di raggiungere l'*Ahimsā* con il pensiero, con la parola e con gli atti»⁴⁶⁴. Da questa estrema sintesi, dunque, si percepisce come per Gandhi l'*ahimsā* scandisca tutta la sua vita, tutto il suo pensiero e tutta la sua azione e come la verità abbia un valore assoluto da raggiungere tramite l'*ahimsā*.

D'altronde, il considerare l'Induismo una realtà molto complessa è dovuto alla molteplicità di divisioni, suddivisioni, classifiche e alla pluralità delle divinità⁴⁶⁵, per le quali viene considerata una religione politeista⁴⁶⁶, anche se all'interno dell'Induismo esiste come fondamento «la credenza in un Dio personale, creatore e salvatore di tutti»⁴⁶⁷.

⁴⁵⁹ S. THURUTHIYL, *Ahimsā*, 107.

⁴⁶⁰ Infatti, numerosi movimenti, organizzazioni e associazioni di diversi orientamenti politici ed economici, sono nati per la protezione dei diritti dell'uomo, della natura, dell'ambiente e della libertà, proprio ispirandosi alla sua spiritualità. Cf. S. THURUTHIYL, *Ahimsā*, 108.

⁴⁶¹ C. CAILLAT, «*Ahimsā*», 5.

⁴⁶² Infatti, egli si esprime su questo concetto precisando: «l'*ahimsā* costituisce la base della ricerca della verità, e ogni giorno di più mi rendo conto di quanto vana è la ricerca della verità se l'*ahimsa* non ne è il punto di partenza». M. K. GANDHI, *La mia vita per la libertà. L'autobiografia del profeta della non-violenza*, Newton Compton, Roma 1989², 253.

⁴⁶³ Cf. S. THURUTHIYL, *Ahimsā*, 130.

⁴⁶⁴ M. K. GANDHI, *La mia vita per la libertà*, 453.

⁴⁶⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Il dharma dell'induismo*, 25.

⁴⁶⁶ Per poter distinguere, per quanto è possibile, il monoteismo dal politeismo nell'Induismo, l'analisi di D. Acharuparambil mette a confronto i due aspetti per trovare una soluzione accettabile. Egli scrive: «Vi si possono distinguere ad un estremo la metafisica monista per cui l'unica realtà è il Brahman e all'altro estremo, la credenza comune nel politeismo, benché si ritenga che le varie divinità non siano altro che manifestazioni di un unico Dio. Tra questi due estremi si trova la vera religione indù, che è apertamente monoteista, senza però riuscire a liberarsi perfettamente sia della metafisica monista che dalla mitologia politeista». D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo. Vita e pensiero*, Teresianum, Roma 1976, 157.

⁴⁶⁷ S. THURUTHIYL, *Ahimsā*, 108.

Applicando tale difficoltà al termine *ahimsā*, emergono due considerazioni: la prima è quella che quando nell'Induismo ci si riferisce agli attributi di un Dio personale⁴⁶⁸ «non si usa il termine *ahimsā*, ma soltanto *dayā* e *karuna*, per significare compassione, amore e misericordia»⁴⁶⁹. In altre parole, a differenza di *dayā* e *karuna*, *ahimsā* non può essere usato come attributo di Dio, ma trova la sua collocazione semantica «nel rapporto con le altre persone e con il mondo delle creature vive»⁴⁷⁰. La seconda considerazione da sostenere è che *ahimsā* è «una condizione della verità, che a sua volta può essere identificata con dio»⁴⁷¹. Quindi, ciò che poteva sembrare un'incongruenza, ora da questo esempio, forse, può essere più comprensibile.

In ultima analisi, se nel Buddhismo alla compassione manca l'ispirazione divina, nell'Induismo, invece, quest'ultima, in quanto *dayā* e/o *karuna*, fa parte degli attributi divini, scaturisce da un'ispirazione divina. Se la compassione tramite *dayā* e/o *karuna* non attira l'attenzione dell'uomo nell'ambito della sua sfera religiosa, la compassione per mezzo di *ahimsā* è riuscita, in qualche modo, a rendersi presente nel mondo attraverso il suo aspetto umano.

2.3. Islam

Il terzo passo che s'intende compiere va nella direzione del monoteismo semitico, all'Islam: l'obiettivo è quello di verificare se vi si trovi un concetto religioso di compassione che, lo contraddistingua dal resto delle religioni, pur possedendo alcuni punti d'incontro con esse. Questo approfondimento, in qualche modo, permette di allargare la visione del concetto di compassione, non solo da un punto di vista strettamente religioso, ma anche da quello umano. L'analisi precedentemente effettuata sui termini ebraici e greci ha creato le premesse per un approfondimento su cui si tornerà più avanti. Nelle questioni che verranno affrontate in

⁴⁶⁸ Per intendere il significato di questa sottolineatura –“un Dio personale”– nell'Induismo occorre riportare questa distinzione, «Per la metafisica Iddio è impersonale, Assoluto, ed è l'unica realtà fuori della quale non esiste nulla. Egli è senza attributi; e il Brahman non-qualificato. Per la teologia invece Dio è personale, pieno di attributi buoni. L'Induismo moderno accetta tutt'e due le sentenze come parziali enunciazioni della verità che si completano a vicenda». D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo*, 158.

⁴⁶⁹ S. THURUTHIYL, *Ahimsā*, 108.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ C. CAILLAT, «Ahimsā», 5.

seguito, nel proseguo del lavoro, i concetti e i punti di vista propri dell'Ebraismo e del Cristianesimo risulteranno gradualmente chiariti ed illustrati.

Innanzitutto, quello che emerge nell'Islam, a prima vista, è l'uso insolito di una terminologia numericamente elevata che allude "tecnicamente" agli attributi divini. Essa informa la preghiera del musulmano o la sua recita del libro sacro (il Corano): difatti, tramite ciascun nome, il fedele non solo si rivolge a Dio (*Allah*), ma si riferisce anche alla sua identità.

Ogni atto o preghiera del musulmano, inizia sempre con un "acronimo"⁴⁷², ovvero una formula ben precisa nota come "*basmalatasmīya*", che «occupa un posto particolare nella vita religiosa e culturale del mondo musulmano»⁴⁷³; esso recita così: "*bism Allah al-Raḥmān al-Raḥīm*", cioè, in Nome di *Allah*, il Compassionevole, il Misericordioso⁴⁷⁴. Tra i "*bei Nomi di Allah*"⁴⁷⁵, che sono novantanove per l'Islam⁴⁷⁶, l'analisi della suddetta formula fa emergere le due qualità della compassione e della misericordia, rispettivamente, nelle figure di *al-Raḥmān* e *al-Raḥīm*⁴⁷⁷, le

⁴⁷² Cf. B. PIRONE, *In nome di Dio Misericordioso. Ciò che della misericordia si canta nel Corano*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015, 26.

⁴⁷³ F. DÉROCHE, «Basmala», in M. A. AMIR-MOEZZI (cur.), *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano 2007, 109.

⁴⁷⁴ *Il Corano. Nuova edizione integrale*, H. R. PICCARDO (cur.), Newton Compton, Roma 2015. Un'altra versione riporta in modo diverso: «Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole», manifestando, perciò, la difficoltà interpretativa dei termini in questione. *Il Corano*. A. VENTURA (cur.), Mondadori, Milano 2010.

⁴⁷⁵ Per una maggiore comprensione "numerica" dei "Nomi di Allah", delle loro origini, del loro sviluppo e delle loro suddivisioni, cf. S. EMAD, *Il concetto di misericordia nell'Islam*, in M. MARIN – M. MANTOVANI (curr.), *Eleos: «l'affanno della ragione». Fra compassione e misericordia*, LAS, Roma 2002, 217.

⁴⁷⁶ Cf. Z. H. SHARIB, *I 99 bellissimi nomi di Allah*, Libreria Editrice Aseq, Roma 2016; cf. G. MANDEL, *I novantanove Nomi di Dio nel Corano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

⁴⁷⁷ Non sempre i due termini *al-Raḥmān* e *al-Raḥīm* sono stati resi con compassione e misericordia. Infatti, alcuni autori optano piuttosto per una traduzione letterale rendendo, cioè, *al-Rahman* non con Compassionevole, ma con Clemente o Misericordioso: questo è possibile grazie al fatto che la radice dei due nomi è la stessa. Si può constatare, tenendo presente che l'arabo è una lingua semitica, che i due nomi hanno la stessa radice del termine ebraico *rḥm* רחם (*rḥm* ossia in arabo رحم) e di conseguenza hanno la stessa connotazione ebraica. Quindi, coloro che sostenessero una traduzione letterale, si troverebbero con la seguente formula: «Nel nome di Dio misericordioso, misericorde». Cf. G. MANDEL, *I novantanove Nomi di Dio*, 18.

quali, nella concezione islamica, indicano gli attributi divini di *Allah*⁴⁷⁸. L'attributo, infatti, di “*al-Raḥmān*, «indica Dio nell'azione di misericordia che Egli compie»⁴⁷⁹, mentre quello di “*al-Raḥīm*”, «indica qui la qualità essenziale di Dio. Egli, essendo tale, possiede la qualità di Creatore ma la sua Creazione partecipa in se stessa della sua Qualità di essere Misericorde»⁴⁸⁰. A proposito di questi due nomi, *al-Raḥmān* e *al-Raḥīm*, sono sorte diverse interpretazioni, a volte contrastanti o difficili da conciliare, tuttavia, «c'è accordo sul fatto che il primo, *raḥmān*, possa dirsi solo di Dio [...]; mentre invece il secondo, *raḥīm*, si può dire di chiunque»⁴⁸¹. Oltre a ciò, sembra che per la maggior parte dei teologi islamici, l'ipotesi più condivisibile sia la seguente: «Dio è *al-Raḥmān* solo per i credenti ed è *al-Raḥīm* per tutte le creature; entrambi operano in questo mondo ma solo il primo nell'aldilà; il primo appartiene solo a Dio, il secondo può estendersi ad altri»⁴⁸². Lo studio approfondito dei due nomi, *al-Raḥmān* e *al-Raḥīm*, evidenzia la loro comune radice trilittera (*r-ḥ-m*) e porta ad affermare che ambedue, nell'Islam, riconducono verso la grande qualità divina di *Allah*, cioè “*rahma*”. Questa caratteristica, cioè la *rahma*, sia nel Corano che nella letteratura islamica, in qualche modo, sembrerebbe escludere implicazioni di misericordia, compassione e clemenza per trovarsi a significare piuttosto «una generale e indeterminata tenerezza, una benignità del tutto incondizionata, senza motivi puntuali e senza necessità»⁴⁸³. Una caratteristica importante del concetto di *rahma* nell'Islam deriva dal fatto che il suo concetto «non ha quasi mai a che fare con l'idea di “*perdono*” che normalmente si associa al concetto cristiano di misericordia, ma piuttosto si associa a quello di “*dono*”, atto di bontà o di beneficenza che Dio compie gratuitamente a favore degli uomini o in generale del creato»⁴⁸⁴.

⁴⁷⁸ L'aspetto dei 99 “*Nome di Allah*” è una parte basilare e fondamentale nella fede di un musulmano. Di qui l'affermazione, secondo la tradizione islamica e la maggiore parte degli esperti della sua teologia, chiunque enumera i 99 Nomi di Allah, ossia li recita, o li conosce, entrerà nel paradiso. Cf. KALĀBĀDĪ, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, 66.

⁴⁷⁹ S. EMAD, *Il concetto di misericordia*, 217.

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ C. SACCONI, *La misericordia (rahma) di Allah nel Corano e nella tradizione islamica*, in *Credere oggi*, 4 (2014) 117.

⁴⁸² I. ZILIO-GRANDI, *Le virtù del buon musulmano*, Einaudi, Torino 2020, 55.

⁴⁸³ *Ibid.*, 56.

⁴⁸⁴ C. SACCONI, *La misericordia (rahma) di Allah nel Corano*, 114.

L'Islam, infatti, come anche molte altre religioni, si basa su alcuni punti fermi o principi detti anche pilastri. Dei cinque pilastri dell'Islam⁴⁸⁵, è interessante prendere in particolare considerazione quello dell'elemosina in quanto ha a che fare con la compassione-misericordia. Occorre chiarire, fin da subito, che nell'Islam si trovano due termini che possono, in qualche modo, dare un unico significato, due sinonimi, cioè, che indicano il “fare del bene”, cioè l'elemosina. Il primo, è “*ṣadaqa*”, che allude ad un atto libero di fare del bene, ossia ad «un'offerta liberamente data ai mendicanti o ai bisognosi»⁴⁸⁶: la *ṣadaqa*, quindi, risulta essere un atto virtuoso, una “virtù”. Il secondo termine, invece, è “*zakāt*”, un atto imposto, ovvero un obbligo in forma d'imposta/tassa islamica; il suo principio è contrario a quello della virtuosa *ṣadaqa*, mentre come finalità, ambedue i termini esprimono lo stesso obiettivo, cioè quello di aiutare i poveri e i bisognosi. In altre parole, *ṣadaqa*, «non dipende dalla buona volontà o dai sentimenti di generosità, ma fa parte integrale dell'identità islamica, un elemento che un musulmano non può trascurare o ignorare senza incorrere nella punizione divina»⁴⁸⁷, mentre *zakāt* è un atto di dovere culturale socio-religioso, quindi di “culto”. Il concetto islamico del compiere l'elemosina, in sintesi, include in sé il doppio senso di “purificazione” e di “accrescimento”, nel senso che «l'elemosina purifica i beni e l'anima, e il merito che da essa deriva si moltiplica nell'Aldilà»⁴⁸⁸.

Dio, *Allah*, nel testo sacro del Corano, manifesta la Sua *rahma* verso l'uomo, detto “*ibn Adam*” cioè figlio di Adamo, e ancora più specificamente verso i fedeli musulmani, tramite il dono del libro sacro – «Eppure avevamo dato loro un libro che abbiamo chiaramente precisato secondo scienza, come guida e misericordia per un popolo che crede»

⁴⁸⁵ I cinque pilastri dell'Islam sono: la professione di fede (*shahādah*); la preghiera (*ṣalāt*); l'elemosina legale (*zakāt*); il digiuno (*ṣawm* o *ṣiyam*) nel mese di Ramadan; il pellegrinaggio (*hajj*) alla Mecca. cf. M. BORRMANS, *ABC per capire i musulmani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 23-26. Inoltre, va ricordato che: «I pilastri dell'Islam sono stati definiti e riuniti da un detto di Muhammad, non dal Corano. Occorre sottolineare che né il libro sacro né il detto attribuito al Profeta utilizzano il termine “*pilastr*o” (*rukn*) a indicare questi principi». Sulla questione del numero dei pilastri e della loro origine un approfondimento è in: P. BALLANFAT, «Pilastri dell'Islam», in *Dizionario del Corano*, 650-652.

⁴⁸⁶ S. EMAD, *Il concetto di misericordia*, 218.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ D. GRIL, «Elemosina», in *Dizionario del Corano*, 240.

(*sūra* VII, 52)⁴⁸⁹ – e del Suo Messaggero, il profeta Maometto, «Noi ti abbiamo inviato solo come una misericordia per i mondi» (*sūra* XXI, 107)⁴⁹⁰ – inoltre, *Allah* manifesta la Sua *rahma* verso la creazione e all'interno di essa⁴⁹¹.

In ultima analisi, sarebbe interessante riportare un testo della tradizione islamica, cioè “*Hadīth*”, in cui si ritrova la *rahma* come il desiderio da parte di *Allah* che ogni musulmano applichi atti di *rahma* nella propria vita, avendo quale prospettiva il buon esito finale nel giorno del giudizio. L'importanza dell'esempio del brano che segue si evince nella misura in cui si usano due criteri: il primo è quello di leggere l'agire umano alla luce di *rahma*; il secondo richiede di mettere il testo preso in considerazione, a confronto con il vangelo. Osservando attentamente, si rilevano facilmente punti comuni, se non uguali nel testo, almeno simili alla Bibbia in generale e al Vangelo di Matteo in modo particolare (cf. *Mt* 25,35-44).

Il Giorno della Resurrezione *Allah* dirà: “*O figlio di Adamo, sono stato malato e tu non Mi hai visitato!*” [L'uomo] risponderà: “*O Signore, come avrei potuto visitarTi, Tu che sei il Signore dei Mondi?*” [*Allah*] dirà: “*Non sai che un tale, dei Miei servitori, si è ammalato? Ora, tu non l'hai visitato! Non sai che se l'avessi visitato avresti trovato Me presso di lui?*” «*Allah* dirà: “*O figlio di Adamo, ti ho chiesto da mangiare e tu non Mi hai nutrito!*” [L'uomo] risponderà: “*O Signore, come posso nutrirTi, tu che sei il Signore dei Mondi?*” [*Allah*] dirà: “*Non sai che un tale, dei Miei servitori, ti ha chiesto da mangiare? Ora, tu non l'hai sfamato! Non sai che se tu l'avessi nutrito avresti ritrovato ciò presso di me? O figlio di Adamo, ti ho chiesto da bere e tu non Mi hai dissetato!*” [L'uomo] risponderà: “*O Signore, come potrei dissetarTi, Tu che sei il Signore dei Mondi?*” [*Allah*] dirà: “*Un tale, tra i Miei servitori, ti ha chiesto da bere e tu non l'hai dissetato; se l'avessi dissetato, tu avresti ritrovato ciò presso di Me!*”»⁴⁹².

⁴⁸⁹ Per approfondire questo aspetto è utile far riferimento al testo di B. PIRONE, *In nome di Dio Misericordioso*, 73-86.

⁴⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 105.

⁴⁹¹ Cf. *Ibid.*, 59-70.

⁴⁹² *Hadīth* (detti del profeta dell'Islam, derivanti dunque dalla tradizione orale) riportato da MUSLIM, XLV, 43; cf. IBN ARABI, *La Niche des lumières. 101 saintes paroles prophétiques traduites de l'arabe et présentées*, M. VALSAN (cur.), Les Editions de

Da un'accurata lettura e da un'attenta analisi del testo riportato sopra, risulta l'influsso del Cristianesimo, non solo sulla teologia islamica, ma anche su quella tradizionale che mette in evidenza l'aspetto pratico della misericordia, ossia *rahma*. La misericordia di Dio, poi, non si sperimenta solo come dono ricevuto, ma anche, e soprattutto, come dono condiviso.

In conclusione, la concezione islamica della compassione-misericordia appare sorprendente, perché essa, in vari punti, non solo trova la sua fonte di ispirazione nel testo del Corano e nella tradizione islamica, ma il suo significato teologico si può accostare anche a quello della Bibbia ebraico-cristiana. Tuttavia, non si possono nascondere i diversi punti di divergenza, per esempio: tra i novantanove nomi di *Allah*, non se ne trova assolutamente uno paragonabile all'attributo di cui parla Giovanni, ovvero quello dell'amore (IGv 4,8); neppure sarà possibile rintracciare quella concezione data da Gesù stesso ai Suoi discepoli ai quali indicò di rivolgersi a Dio chiamandolo Padre (cf. Mt 6,9-13; Lc 11,1-4)⁴⁹³. All'interno dell'Islam un unico concetto, cioè quello della *rahma*, considerato il più grande tra gli attributi divini, e addirittura più grande dell'amore stesso, concentra e concilia i due termini di compassione e misericordia, difficilmente altrimenti interpretabili nel suo pensiero.

3. Convergenza e divergenza tra compassione e misericordia

Questa terza parte del terzo capitolo, che è più concisa rispetto alle altre due precedenti, può suscitare reazioni diverse a seconda degli interessi e dei punti di vista personali. A coloro, ad esempio, che pensano all'argomento esclusivamente in termini di "praticità o utilità", senza entrare nell'essenza della compassione e della misericordia, potrebbe sembrare uno sforzo inutile o una perdita di tempo. Tale pensiero, probabilmente, è provocato da alcune domande che sollecitano la mente umana. A che serve distinguere tra compassione e misericordia? Se si riuscisse effettivamente a fare questa distinzione, che cosa cambierebbe in coloro che provano compassione e in coloro che vivono la misericordia?

L'Œuvre, Paris 1983, 126-128; cf. R. BENZINE – C. DELORME, *Abbiamo tante cose da dirci. Cristiani e musulmani in dialogo*, Paoline, Milano 2000, 170.

⁴⁹³ L'idea di un Dio-Padre nella concezione islamica, rispetto quella biblica, è del tutto assente, casomai esiste quella di Dio-Allah-Signore ovvero "Padrone". Si potrebbe comprendere in riferimento a: "Il Creatore dei cieli e della terra! Come potrebbe avere un figlio, se non ha compagna, Lui che ha creato ogni cosa e che tutto conosce?" (sūra VI, 10). E ancora: "Di: «Egli Allah è Unico, Allah è l'Assoluto. Non ha generato, non è stato generato e nessuno è uguale a Lui»". (sūra CXII, 1-4).

È probabile che cambi qualcosa in se stessi e anche negli altri? Visto che tanti si dedicano a prestare servizio agli ultimi ed a soccorrere i bisognosi, che cosa aggiungerebbe questa conoscenza? Non varrebbe forse la pena impegnarsi nella concretizzazione di queste due qualità anziché impiegare tempo nell'analisi e in distinzioni semantiche? D'altronde, per coloro che cercano la “*pura conoscenza*” della materia per rafforzare le loro capacità cognitive, questa parte potrebbe risultare insufficiente a tale scopo. Tuttavia, questo inizio, può costituire un ulteriore incentivo per altre ricerche più approfondite a seconda delle problematiche e delle realtà che ognuno nel proprio ambiente è chiamato ad affrontare.

3.1. Convergenza oppure punti d'incontro

Per tanto tempo, l'uso della compassione al posto della misericordia, e viceversa, è stato considerato abbastanza usuale, contribuendo così a formare l'idea che è sempre possibile percorrere senza rischio questa via “*comoda*”. Questo avveniva, forse, perché non ci si è sforzati a sufficienza di prendere sul serio la questione terminologica onde trovare punti che marcessero una netta distinzione tra l'una e l'altra, temendo che, in questo modo, si sarebbe potuta creare una peggiore ed insanabile separazione tra di esse; o anche perché venivano considerate, come tanti oggi le ritengono, semplicemente identiche o sinonimiche. Può sembrare che i punti in comune tra compassione e misericordia siano tanti. L'idea della somiglianza tra compassione e misericordia è sostenuta dal fatto che, quando il termine “*compassione*” viene utilizzato per descrivere, ad esempio, un atteggiamento, una virtù o anche uno stile di vita può essere facilmente equivocato con la “*misericordia*”. Nonostante ciò, è possibile far emergere punti d'incontro tra le due qualità.

Il primo punto in comune tra compassione e misericordia consiste nel fatto che entrambe sono attestate nella maggior parte delle confessioni religiose e delle culture, anche se non sempre con la stessa importanza o intensità. Quando si presentano infatti in un contesto religioso, esse hanno un fine di bene sia individuale che collettivo, sotto forma di sentimento, di aiuto o di solidarietà. In concreto, l'atteggiamento di una persona che soccorre chi sta nel bisogno oppure nella sofferenza viene descritto come un atteggiamento misericordioso o compassionevole, cioè quello di chi ha fatto un'opera di bene.

Il secondo punto d'incontro tra le due qualità va cercato nella parte terminologica in quanto è possibile trovare una molteplicità di significati

(come, per esempio, bontà oppure tenerezza) che conducono in egual modo sia all'una che all'altra; di conseguenza, compassione e misericordia vengono utilizzati quasi come sinonimi con la caratteristica dell'"intercambiabilità"⁴⁹⁴. Per rendere questa peculiarità comprensibile, si può far riferimento alle varie traduzioni della Sacra Scrittura, come quella della CEI (1974 e 2008): la resa dei termini greci "σπλάγχνα οίκτιρμοῦ" (*Col* 3,12) con dei termini con i quali dire compassione o misericordia non cambierebbe il contenuto di ciò che si vorrebbe dire⁴⁹⁵.

Il terzo punto va cercato nell'AT, ad esempio, negli attributi divini (*Es* 34,6), tra i quali vengono elencate sia la misericordia che la compassione, e nel NT, con gli stessi atteggiamenti che le identifica con le opere di bene (*Mt* 25,31-46). Prendendo un esempio evangelico centrale, la parabola del padre dei due figli (*Lc* 15,11-32), si nota come il padre della parabola venga descritto come compassionevole oppure misericordioso senza che ciò muti il contenuto della realtà di quel padre che è stato sempre buono.

3.2. Divergenze oppure punti di scontro

Sebbene la compassione e la misericordia si assomiglino, occorre confermare che queste due qualità non sono perfettamente uguali. Può darsi che questo paragrafo rappresenti il momento più interessante per conoscere quali siano i punti di maggior rilievo che le contraddistinguono. Perciò, bisogna precisare, fin da subito, che, se la compassione non è mai in contrasto con la misericordia, nemmeno la misericordia compare come rivale della compassione, essendo esse due qualità diverse con caratteristiche che possono dare uno specifico timbro alla vita.

Il primo punto da cui si può iniziare è di carattere "storico" e "fotografico" l'evolversi delle due qualità in questione che non sempre hanno avuto la stessa importanza nel corso della storia. Difatti, in passato, la misericordia predominava senz'altro sulla compassione in diversi settori della vita, da quello familiare a quello educativo, da quello sanitario a

⁴⁹⁴ Cf. L. SANDRIN, *Un cuore attento. Tra misericordia e compassione*, Paoline, Milano 2016, 117.

⁴⁹⁵ La CEI (1974) traduce "σπλάγχνα οίκτιρμοῦ" con «sentimenti di misericordia», successivamente (2008) con «sentimenti di tenerezza»; l'Interlineare del NT, invece, talvolta lo rende con «tenera compassione», e in un altro passaggio sceglie la versione letterale «viscere di misericordia»; a completare la complessità del quadro, l'ultima versione della Bibbia, pubblicata dall'Einaudi, lo traduce in «compassione misericordiosa».

quello religioso; basterebbe pensare, infatti, alle attività che venivano svolte come opere di misericordia o di carità, per le quali il termine compassione era praticamente ignorato⁴⁹⁶. Inoltre, le due qualità sono attestate sia nell'AT che nel NT, in vari modi e circostanze, eppure, nonostante ciò, negli ambienti di formazione religiosa, la compassione era sempre assente, mentre si puntava unicamente sulla misericordia. Si potrebbe pensare che tale differenza di atteggiamento nei confronti della compassione avvenisse «forse per la complessità e la fluidità generata dell'intrinseco legame con le emozioni e la corporeità, è stata sovente sostituita dal concetto di misericordia»⁴⁹⁷, il che rimanda all'influsso esercitato sul concetto di compassione dalla filosofia, e, di conseguenza, al suo venire sostituita volutamente con la misericordia. Oggi la compassione, a differenza di ieri, gode di grande diffusione soprattutto nei settori socio-educativi, psico-formativi e sanitari⁴⁹⁸.

Il secondo punto, di carattere “teologico”, può scaturire dalla riflessione sugli stessi attributi di Dio: la compassione e la misericordia, pur avendo il medesimo fondamento teologico in quanto proprietà divine, si manifestano in modo differente, nel senso che «la misericordia dispone più facilmente a una teologia dall'alto, mentre la compassione è più conveniente a una teologia dal basso»⁴⁹⁹. Vale a dire che l'uomo, tramite la compassione, vive un'esperienza umana che, in qualche modo, può condurlo all'amore divino, mentre, tramite la misericordia, vive un'esperienza spirituale che, con la grazia dall'alto, gli rivela l'amore di Dio. Su questo, Papa Francesco conferma che «la misericordia è divina, ha più a che fare con il giudizio sul nostro peccato. La compassione ha un volto più umano»⁵⁰⁰. Riguardo a tale affermazione è necessario precisare che, biblicamente parlando, «i due termini condividono solo in parte la loro valenza semantica. Nei testi biblici, la misericordia rinvia alla realtà del

⁴⁹⁶ È molto curioso che ancor'oggi le opere che sono descritte in *Mt* 25,11-32, nonostante che né la misericordia, né la compassione siano espresse in tal testo, vengano denominate solamente come “opere di misericordia”.

⁴⁹⁷ N. FUSARO, *Con-passione*, 11.

⁴⁹⁸ Cf. E. LAMBIASE – T. CANTELM, *Psicologia della compassione. Accogliere e affrontare le difficoltà della vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020, 15.

⁴⁹⁹ S. BONGIOVANNI, *Il principio compassione*, 93.

⁵⁰⁰ FRANCESCO (JORGE MARIO BERGOGLIO), *Il nome di Dio è misericordia. Una conversazione con Andrea Tornielli*, Piemme, Milano 2016, 101.

peccato, alla pietà e alla capacità di perdono. La compassione richiama invece, innanzitutto la prossimità, l'affetto, il coinvolgimento, la cura»⁵⁰¹.

Tali affermazioni aprono al terzo punto che vuole mettere in luce le differenze che si trovano sia nella sede di ogni qualità che nella sfera di cui ognuna di esse s'interessa. In effetti, poiché la sede della compassione è descritta con le viscere, il grembo, l'utero, che sono di carattere femminile, e quindi rimandano alla maternità, la sfera di cui la compassione s'interessa principalmente è quella "*corporale*", quella cioè della cura del corpo, della salute e del degrado della persona. La sede della misericordia, invece, è inscritta nel cuore o, meglio, nella "*memoria del cuore*", e dunque la sfera di cui s'interessa in modo evidente è quella "*spirituale*" della cura dell'anima e della salvezza della persona.

Il terzo punto che differenzia la compassione dalla misericordia è di carattere "*operativo*", in quanto ogni qualità manifesta la sua capacità di trasmettere il bene che ha in sé verso chi è nel bisogno. Mentre l'agire nella compassione esige "*gesti*" concreti, visibili, che si traducono in forme di cura, soccorso, vicinanza, assistenza, attenzione, affetto, la misericordia nasce e rimane sempre "*nascosta*", perché il bene che porta in sé viene percepito solamente da chi lo riceve nel suo vissuto e nel proprio cuore, trovando compimento nel perdono e aprendo la vita alla salvezza. Per rendere l'idea su questo punto, si potrebbe avanzare un'interpretazione personale del brano sinottico che parla della guarigione di un paralitico (*Mt* 9,1-8; *Mc* 2,1-12; *Lc* 5,17-26). In questo racconto Gesù, con la Sua azione, mette in evidenza la differenza tra i due modi dell'agire divino: l'agire "*misericordioso*", che tocca la sfera nascosta e intima della persona, ossia il cuore e il vissuto del paralitico nel perdono, "*Coraggio, figlio, ti sono perdonati i peccati*" (*Mt* 9,2)⁵⁰²; l'agire "*compassionevole*" invece che tocca una sfera visibile, ossia il corpo del paralitico: "*alzati, prendi il tuo lettuccio e torna a casa tua*" (*Lc* 5,24). Inoltre⁵⁰³, al fine di distinguere la compassione dalla misericordia, risulta di estrema importanza mettere al centro del ragionamento una caratteristica loro propria, quella della

⁵⁰¹ N. FUSARO, *Con-passione*, 11-12.

⁵⁰² È interessante questa aggiunta (coraggio) da parte di Matteo, perché richiama la dimensione del cuore, ovvero agire col cuore (dal latino *cor-agere*).

⁵⁰³ Si è volute scegliere solo alcuni punti che descrivono la convergenza e la divergenza tra compassione misericordia, non essendo possibile in questa sede esaurire l'argomento. Perciò, sono stati messi in luce quelli che sono ritenuti più significativi in rapporto con l'analisi fatta finora.

“*reciprocità*”, poiché, tale caratteristica, risulta di estrema importanza per distinguere la compassione dalla misericordia.

Nella realtà dei fatti, la compassione è possibile tra gli uomini (linea orizzontale), ma anche nei confronti di Gesù (linea verticale); il discorso attinente alla misericordia, invece, è molto diverso, in quanto gli uomini, nei rapporti tra loro, possono vivere la misericordia perdonandosi a vicenda (linea orizzontale), ma tale *modus operandi* non è applicabile nei confronti di Dio. Se, pertanto, è vero che Gesù nasce, cresce nella povertà (cf. *Lc* 2,12; cf. *Mt* 8,20) e nel bisogno (cf. *Lc* 19,34) e muore sulla croce abbandonato (cf. *Mt* 26,56), è possibile esprimere la compassione nei Suoi confronti (cf. *Mt* 25,31-46), mentre non si può fare altrettanto con la misericordia.

3.3. Dall'esclusione all'inclusione per un cammino congiunto

È importante rendersi conto che non si può “*preferire*” la compassione a scapito della misericordia, come succede spesso nel mondo laico, oppure “*ignorare*” la compassione per esaltare la misericordia, come capita, quasi sempre, nel mondo religioso, ma occorre che si trovi un equilibrio, senza sbilanciarsi troppo, in modo da non aumentare in alcun modo la distanza tra Dio e l'uomo, quella stessa distanza che Lui per primo aveva voluto annullare (cf. *Ef* 2,1-15). Queste due categorie, ossia la compassione e la misericordia, possono essere paragonate agli occhi degli esseri umani. Si capisce, naturalmente, l'importanza degli occhi non solo per vedere e per leggere, ma anche per ampliare la visuale; è necessario, pertanto, che vengano usati tutti e due gli occhi, senza dimenticare che essi sono complementari, pur se diversi tra di loro. Pertanto, l'intento di questo studio è il desiderio di offrire una lettura più consapevole della propria vita, da esplorare utilizzando entrambi gli occhi, perché essi ci aiutino a scoprire meglio non solo l'origine della chiamata, ma anche il mistero della missione.

Questa lettura, fatta con occhi della compassione e della misericordia, condurrebbe l'uomo da una parte a non limitare il suo pensiero alla sfera *umano-esistenziale*, ma lo spingerebbe ad integrarla con quella *spirituale-trascendentale*. Il religioso, d'altra parte, coglie le sue relazioni a partire dalla fede, espressa nella sua dimensione *spirituale-trascendentale*, che gli offre gli strumenti idonei per avvicinarsi all'umanità ferita e per farsi carico del povero, “*sacramento*” della presenza di Dio stesso, che nell'annuncio riconosce, loda ed incontra.

In parole povere, una lettura vocazionale attenta deve saper inquadrare correttamente e riconoscere le convergenze e le divergenze tra la compassione e la misericordia per acquisire una maggiore consapevolezza di ciò che si riceve e di ciò che si è tenuti a donare. Si avvierebbe così un percorso di sincera, coerente riconciliazione tra ciò che si riesce a dare e ciò che s'incarna in quanto viene annunciato; si acquisirebbe, inoltre, una profonda conoscenza di quanto si è riusciti a fare con piccoli gesti concreti sul versante dell'amore e di quanta misericordia ancora si ha bisogno di ricevere per poterla convertire in altrettanti gesti di solidarietà e di compassione.

Insomma, quanto più l'uomo si rende conto del dono ricevuto nella sua vocazione tramite la compassione e la misericordia, tanto più il Risorto si fa presente nel dono che Egli vorrebbe condividere con gli uomini del suo tempo.

PARTE SECONDA

**DALLA COMPASSIONE LUCANA ALLA
MISERICORDIA PAOLINA**

INTRODUZIONE

La prima parte ha posto le premesse del discorso, trattando da vari punti di vista la compassione e la misericordia, e in modo particolare gettandone le fondamenta scritturistiche. L'intento della seconda parte è di entrare più nello specifico dei due pilastri della ricerca, ovvero la compassione come viene vista e raccontata da Luca e la misericordia come viene provata e comunicata da Paolo, in rapporto con la vocazione (chiamata-missione). Questa parte, che si divide in due capitoli, mira a mettere il più possibile a fuoco in modo equilibrato sia la compassione che la misericordia dal punto di vista esegetico-spirituale, prendendo in esame sei brani tratti dagli scritti di Luca e altrettanti tratti da quelli di Paolo. Questi scritti vengono scelti a motivo della loro peculiarità nel presentare il messaggio di Gesù e dello straordinario stile rivolto al lettore. Tramite questi testi, si cerca di tracciare una via che non vada ad isolare o a separare la compassione dalla misericordia o viceversa, ma che proponga una "nuova lettura della propria e altrui vocazione". Con questa modalità di lettura si arriverà a scoprire il motivo profondo dietro ogni chiamata, che avviene, cioè, "per compassione", e similmente la ragione di ogni missione, che avviene "per misericordia".

Queste prospettive di lettura sono entrambe valide pure per la Chiesa, in quanto Luca e Paolo le considerano il prolungamento del messaggio di Gesù salvatore⁵⁰⁴. Perciò, il messaggio di Gesù che ambedue vogliono mettere in evidenza, è quello "soteriologico"⁵⁰⁵, che non è, cioè, riservato ad una sola categoria di persone, ma che ha una dimensione universale. A tale proposito, diversi brani lucani confermano la tematica della "conversione-salvezza": la peccatrice (cf. *Lc* 7,36-50), Zaccheo (cf. *Lc* 19,1-10), il pentimento di Pietro dopo il suo rinnegamento del Signore (cf.

⁵⁰⁴ Quando si parla di Gesù "salvatore", occorre ricordare che nei sinottici è solo Luca ad usare questo titolo, come nell'annuncio degli angeli (2,11); verrà poi usato da Paolo, riferito a Gesù Cristo (*Tt* 1,4; 2,13; 3,6; *2Tm* 1,10). Cf. R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Paideia, Brescia 1995, 214-217.

⁵⁰⁵ È bene ricordare che «il termine soteriologia deriva dai termini greci σωτήρ (salvatore) e σωτηρία (salvezza) e significa "dottrina della salvezza, della redenzione". Nel linguaggio teologico cristiano esso indica in senso stretto la dottrina della redenzione per mezzo di Gesù Cristo. In un senso più ampio indica tutte le concezioni a proposito di quel che la salvezza è e a proposito dei modi in cui è possibile trovarla». J. KÜGLER, «Soteriologia», in F. DALLA VECCHIA (cur.), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2009, 101.

Lc 22,61-62), il buon ladrone (cf. Lc 23,39-43). Luca, inoltre, negli Atti degli Apostoli, ricorda per ben tre volte la conversione di Paolo (cf. At 9,1-9; 22,6-16; 26,12-18). Questi testi scelti conducono a comprendere che l'iniziativa della salvezza non dipende dall'uomo, ma è strettamente legata alla risposta di conversione dell'uomo al momento dell'incontro con la persona di Gesù. Questa salvezza raggiunge tutti quelli che si convertono, acquistando così una dimensione ecclesiale (cf. At 2,38-39). Gesù viene tratteggiato da Luca come l'amico dei discepoli (Lc 12,4), ma soprattutto dei peccatori (Lc 7,34; 15,1-3; 19,1-10); Egli è anche Colui che accoglie le donne che lo incontrano o lo seguono (Lc 7,36-50; 8,1-3; 10,38-42; 11,27-28; 23,27-31). Per Paolo, Gesù è la fonte di ogni ricchezza, cioè Colui che si rende povero per arricchire chiunque lo incontri (cf. 2Cor 8,9). Egli, al momento dell'incontro con Paolo, non usa il castigo o il giudizio, ma usa la misericordia (cf. 1Tm 1,13) nei confronti di quell'uomo peccatore (che era stato un bestemmiatore, un persecutore e un violento).

Questa seconda parte, come già accennato, viene divisa in due capitoli: il primo comprende Luca e il suo Vangelo della "compassione", il secondo Paolo e il suo Vangelo della "misericordia", vangeli questi spesso s'incontrano e dialogano in maniera quasi "naturale". Malgrado ciò, questi due "vangeli" si differenziano tra di loro nel senso che, mentre la caratteristica del Vangelo di Luca, quanto alla compassione, è "descrittiva", la caratteristica del Vangelo di Paolo, quanto alla misericordia, è "esperienziale" (cf. 1Tm 1,13). Inoltre, la seconda parte di questo lavoro, specificatamente, è volto a legare la compassione alla chiamata e la misericordia alla missione per fornire un'importante riflessione e un'adeguata motivazione a coloro che stanno attraversando la fase di discernimento della propria chiamata, nonché a incoraggiare coloro la cui vocazione è già all'opera affinché ritornino alla fonte di quella Parola su cui hanno deciso di costruire la loro vita.

Sorgono spontaneamente, in questa seconda parte, alcune domande, a partire proprio dalla sua intitolazione e argomentazione: Conoscendo la capacità di Luca, perlomeno nel suo Vangelo, di contraddistinguersi nel raccontare la misericordia, non sarebbe maggiormente opportuno parlare di misericordia anziché di compassione? Per quale ragione Luca e Paolo non vengono presentati in un unico capitolo? Non sarebbe stato forse più conveniente trattare l'argomento della misericordia in Luca e Paolo in modo unitario? A queste e ad altre domande sarà possibile trovare risposte adeguate nell'arco di questa seconda parte in diverse circostanze.

PRIMO CAPITOLO

LUCA E IL VANGELO DELLA COMPASSIONE

Sono due gli aspetti che, fin da subito, balzano agli occhi nella prima parte di questo capitolo, e cioè, da una parte, il considerare il Vangelo di Luca un vangelo di “*compassione*” e, dall’altra, il legare la compassione alla chiamata. Per quanto riguarda il primo aspetto, la sorpresa è data dal fatto che comunemente Luca viene riconosciuto come «l’evangelista dei poveri»⁵⁰⁶ e della giustizia sociale⁵⁰⁷: di conseguenza ai più sembra normale considerarlo «il vangelo della misericordia»⁵⁰⁸. Questo succede perché «tra le tematiche sviluppate da Luca, la misericordia di Gesù è quella che emerge con maggior determinazione, svelando uno degli intenti teologici e pastorali più significativi della sua opera»⁵⁰⁹. Definirlo come vangelo della “*compassione*” è perciò inusuale e indovinato al tempo stesso, perché svela i sentimenti e il modo di agire di Dio con le persone e con le situazioni.

Quanto al secondo aspetto, cioè quello che lega la compassione alla chiamata, s’intende affermare che la chiamata parte dalla compassione per la propria vita per poterla poi trasformare in dono compassionevole per la vita altrui. L’itinerario di questa parte viene tracciato ed articolato in diversi momenti: nel primo brano, quello della vedova di Nain, Gesù si muove a compassione verso la vedova e rivela la maternità divina; nel secondo brano, la donna peccatrice che va verso Gesù viene perdonata; nel terzo brano, il Samaritano si accosta al malcapitato tanto da commuoversi e dare tutto quello che è necessario per farlo restare in vita; nel quarto

⁵⁰⁶ ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca: il vangelo dei poveri*, Cittadella, Assisi 1999⁴, 286. A tal proposito, M. Grilli non si limita a descrivere solamente i poveri, ma traccia un itinerario interessante nelle opere di Luca, inserendo i poveri come destinatari della Parola, ovvero “*il viaggio della Parola verso i poveri per la salvezza*”. Cf. M. GRILLI, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, EDB, Bologna 2016, 231-283.

⁵⁰⁷ L’aspetto della giustizia sociale per eccellenza viene espresso in maniera ben evidente in G. GIRARDET, *Il Vangelo della liberazione. Lettura politica di Luca*, Claudiana, Torino 1975.

⁵⁰⁸ Cf. M. MAZZEO, *I vangeli sinottici. Introduzione e percorsi tematici*, Paoline, Milano 2001, 137. Se però molti ritengono, come abitualmente si è fatto, che Luca sia “*l’evangelista della misericordia*”, altri, come B. Standaert, individuano come tale non proprio Luca, ma piuttosto Matteo: cf. B. STANDAERT, «*Misericordia voglio*», 109.

⁵⁰⁹ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca. Persone e relazioni*, EDB, Bologna 2001, 66.

brano, il padre dei due figli si muove in direzioni che si adeguino alla loro diversa situazione, senza nessuna riserva, anzi con una paziente e smisurata compassione; il quinto rivela il fondamento su cui ogni credente trova e basa la sua chiamata e la sua missione; nel sesto non c'è più la logica del singolo sul tema della compassione, ma c'è una comunità intera che si muove e si commuove nei confronti di ognuno. Questi brani sono perciò stati scelti per il loro significato e per la loro importanza sia a livello umano che spirituale, perché mostrano diversi atteggiamenti, ma soprattutto perché vi si può scorgere la compassione di Dio e, quella dell'uomo che ne consegue.

1. La vedova di Nain (Lc 7,11-17)

Il brano della vedova di Nain (Lc 7,11-17) costituisce un'occasione irripetibile per approfondire il significato neotestamentario della compassione e per cogliere e sottolineare il suo rapporto con la chiamata. L'importanza di questo brano⁵¹⁰ è dovuta al fatto che in esso compare il termine greco *σπλαγγνίζομαι*: questo è proprio uno dei tre passi esclusivi di Luca insieme a quello del buon Samaritano (Lc 10,11-32) e del padre di due figli (Lc 15,25-37) non essendoci testi paralleli o simili negli altri Vangeli. Inoltre, in questo brano il termine appare per la prima e l'unica volta applicato a Gesù stesso da Luca e viene espresso nei confronti di una donna (a differenza degli altri due brani sopra citati). Il che significa che questo brano chiarisce il significato essenziale del grembo materno, anzitutto "naturale" di una donna, attraverso il quale Dio esprime la Sua tenerezza e la Sua compassione nei confronti dell'umanità. La domanda posta prima, che cerca di capire il rapporto tra compassione e chiamata, trova ora, in qualche modo, un tentativo di risposta, in questo brano in cui emerge un forte legame tra la compassione e la vita. È possibile dividere il testo preso in esame senza alcuna difficoltà in tre parti "equilibrate"⁵¹¹,

⁵¹⁰ Questo brano costituisce uno dei testi esclusivi di Luca e «probabilmente è il risultato ambito e meritato di quelle "ricerche accurate" di cui si parla all'inizio del suo Vangelo (Lc 1,3)». U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro. Riflessioni su Luca*, EDB, Bologna 1998, 15. Nella liturgia romana, questo brano evangelico viene proclamato solo nel Tempo Ordinario: il martedì della XXIV settimana di ogni anno e la X domenica nell'Anno C, dove si nota ancora di più la sua importanza, perché viene come anticipato e accostato dalla lettura dell'AT in cui si narra la risurrezione del figlio della vedova di Sarepta da parte di Elia (cf. *IRe* 17,17-24).

⁵¹¹ A Bagni afferma infatti che «il racconto appare equilibrato nelle sue articolazioni: due versetti di introduzione (vv. 11-12), tre che descrivono l'azione di Gesù (vv. 13-15), due che testimoniano la reazione di lode: una lode che si diffonde (vv. 16-17)». A. BAGNI,

traendone tre parole chiave, che, in qualche modo, rappresentano le caratteristiche più importanti di ciascuna di esse: i vv. 11-12 descrivono la situazione (incontro), i vv. 13-15 evidenziano l'azione di Gesù (compassione) e, infine, i vv. 16-17 rilevano la reazione, o la trasformazione dei presenti (rendere lode).

1.1. La vedova e l'incontro inaspettato

Luca in vari punti ha la consuetudine di mettere al centro di alcuni episodi narrati nel suo Vangelo due personaggi, uno maschile e uno femminile⁵¹²: questo è proprio uno di quei brani nei quali ci presenta proprio in questa modalità Gesù e una vedova. Luca probabilmente vuole mettere in risalto la compassione di Gesù per la vedova di Nain, rendendo più dinamica la scena e richiamando l'attenzione su ciò che Egli sta per compiere o rivelare. Da un'attenta lettura del brano evangelico e dalle indicazioni fornite dal testo, si evince che non vi è traccia che indichi alcun peccato, ma che la donna, oltre ad essere vedova⁵¹³, si trova in uno stato di grande sofferenza e di profonda disperazione, a causa alla perdita del suo unico figlio. Leggendo, infatti, i primi due versetti del testo "*In seguito Gesù si recò in una città chiamata Nain, e con lui camminavano i suoi discepoli e una grande folla. Quando fu vicino alla porta della città, ecco, veniva portato alla tomba un morto, unico figlio di una madre rimasta vedova; e molta gente della città era con lei*" (vv. 11-12), si nota facilmente che l'incontro avvenuto non era né programmato né concordato,

Vangelo secondo Luca, EMP, Padova 2000, 64; cf. J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca*, Queriniana, Brescia 1991, 83. N. Fusaro sviluppa la sua riflessione sostenendo che «la distribuzione equilibrata dei versetti, dà però una lieve preminenza alla parte centrale, suggerendone l'importanza invitando a concentrare l'attenzione su di essa: sulla madre e sul figlio, oltre che sui gesti e le parole di Gesù». N. FUSARO, *Con-passione*, 99.

⁵¹² In diverse occasioni, Luca ama abbinare due personaggi, maschile-femminile (cf. 1,5-25.26-38; 2,25-35.36-38; 7,36-50; 15,3-7.8-10). Forse l'intenzione di Luca è rendere il brano più vivace e inclusivo oppure comunicare e far passare qualche messaggio di una certa importanza. Cf. M. CRIMELLA (cur.), *Luca*, 145.

⁵¹³ Il Vangelo di Luca evidenzia una certa sensibilità di Gesù nei confronti delle vedove. Infatti, «il vangelo lucano dimostra una particolare attenzione per le vedove come Anna che profetizza sul futuro del bambino (Lc 2,36-38). Gesù per legittimare la sua missione fa ricorso alla figura di Elia inviato alla vedova di Sarepta (Lc 4,25-26). Nella parabola della vedova e del giudice la donna diventa il modello dell'orante (18,1-8). Gesù mette in guardia dagli scribi perché si approfittano degli indigenti, mentre egli porta a esempio quella vedova che, pur non possedendo niente, dona due spiccioli come offerta per il tempio (Lc 21,1-4)». S. GRASSO, *Luca*, Borla, Roma 1999, 215.

ma è di pura coincidenza⁵¹⁴. Malgrado tutto ciò, è possibile considerarlo come se fosse un incontro tra il balsamo della cura divina e la donna ferita nella sua maternità, in cui Dio vuole comunicare qualcosa dal Suo profondo, dal Suo “*grembo*”, se così si può dire, per rianimare il grembo dell’uomo “*condannato*” a sparire. Tramite la sofferenza di questa vedova, Gesù rivela i sentimenti “*materni*” di Dio, non solo per «la vedova di Nain che può rappresentare il popolo d’Israele»⁵¹⁵, ma per tutta l’umanità⁵¹⁶. Pertanto, l’incontro in questo brano evangelico ha un valore di notevole importanza, che deriva dal fatto che la natura dell’incontro tocca sia la sfera “*esistenziale*” dell’uomo, cioè la vita e la morte, sia la sfera “*relazionale*” dell’uomo, con tutto quello che questa espressione potrebbe implicare in diverse tipologie di relazioni. D’altronde, la natura dell’incontro non ha carattere di curiosità o di casualità, ma di profonda e consapevole responsabilità.

La parte introduttiva del brano si apre con due cortei che vanno in senso contrario, e nella direzione del movimento e nelle circostanze⁵¹⁷. In effetti, mentre Gesù sta per entrare dalla porta della città seguito dal corteo e pieno di vita (cf. v. 11), la vedova sta per uscire seguendo il corteo funebre che accompagna il suo unico figlio privo di vita (cf. v. 12)⁵¹⁸. Non è un caso, però, che Luca fornisca i dettagli dei due cortei, poiché tali informazioni fanno intendere che il centro della vita e dell’incontro nel brano non è altro che Gesù. I due versetti del testo lasciano immaginare e

⁵¹⁴ Cf. M. CRIMELLA, *Il figlio della vedova di Nain (Lc 7,11-17)*, in *Parole di Vita*, 4 (2018) 13.

⁵¹⁵ A. BAGNI, *Vangelo secondo Luca*, 69.

⁵¹⁶ Difatti, questo testo esclusivo di Luca ha «il carattere di un’epifania». F. BOVON, *Vangelo di Luca. Introduzione. Commento a 1,1-9,50*, vol. I, Paideia, Brescia 2005, 420.

⁵¹⁷ Questa netta distinzione può essere inquadrata in modo più dettagliato esaminandone le caratteristiche più salienti, tra cui: «I due gruppi assai folti procedono in direzioni opposte. Non possiedono nulla in comune, non si conoscono, non hanno relazioni fra loro, non abitano nello stesso villaggio. I componenti del primo gruppo seguono un uomo ormai famoso, Gesù, che aveva iniziato la sua missione, compiendo molte opere salvifiche e ormai un personaggio ben noto. I membri del secondo gruppo accompagnano un cadavere, una persona morta e sconosciuta al lettore, individuata come figlio di una vedova; è dunque un orfano di padre. Gli orfani e le vedove appartengono alle persone tra le più misere da un punto di vista sociale ed economico».

R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 47.

⁵¹⁸ Cf. U. TERRINONI, *Il vangelo dell’incontro*, 17.

intuire che l'iniziativa dell'incontro viene esclusivamente da Gesù⁵¹⁹, in quanto Egli è l'unico a intervenire e a fermare il corteo della morte e, di conseguenza, sposta l'attenzione sulla vedova, che si trova ad essere il "bersaglio" della Sua compassione. Infine, è importante ricordare che i due cortei si incrociano in un posto ben preciso ossia alla "porta della città"⁵²⁰, come se Luca volesse alludere ad un'altra porta più profonda, cioè quella del "grembo".

1.2. Gesù spinto dalla compassione ridona la maternità

Se la prima parte del brano in questione è più che altro di carattere "descrittivo", la parte che segue va in direzione "operativa", in quanto menziona l'agire di Gesù; ma va anche in direzione "rivelativa", poiché manifesta ciò che Gesù stesso ha provato. Questa seconda parte del brano evangelico (vv. 13-15), che occupa una posizione centrale, si presenta fin dall'inizio con intensità di parole, di gesti e di movimenti⁵²¹. Luca, in effetti, relega in secondo piano i due cortei per focalizzare tutta l'attenzione sui due personaggi del testo (Gesù e la vedova): effettuando un salto di qualità comunicativa, li isola dal resto dei presenti per rivolgere loro l'intera sua attenzione. Il protagonista per eccellenza e senz'ombra di dubbio è Gesù⁵²² e Luca non risparmia nulla per rivelare la Sua divinità e la Sua umanità. In particolare, questo avviene quando pone l'accento su

⁵¹⁹ Dai due versetti (11-12) del testo presente si può dedurre facilmente che l'iniziativa è tutta e solo di Gesù. Difatti «i discepoli non pregano il maestro di fare il suo aiuto per alleviare quella situazione pietosa; essi non intervengono. Neanche la donna chiede qualcosa. Nemmeno le due folle, quella che entrava in città con Gesù e l'altra che stava dietro il giovane defunto, intercedono per lui». R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 48.

⁵²⁰ R. Virgili commenta questo incontro alla porta di Nain, affermando che «sull'entrare in città il corteo di Gesù deve fermarsi alla porta, perché da quella sta uscendo un'altra fila di gente, un corteo funebre. Ci si deve misurare, sia da una parte sia dall'altra, perché sulla porta non ci sono due corsie... la carreggiata è stretta ed occorre rallentare e dare la precedenza. Gesù ferma i suoi viandanti e guarda il corteo in uscita». R. VIRGILI (cur.), *I Vangeli. Tradotti e commentati da quattro bibliste*, Ancora, Milano 2015, 933.

⁵²¹ Infatti, «l'episodio del figlio della vedova di Nain rappresenta una scena tipica della sensibilità di Luca, sia per i dettagli con cui viene presentata la situazione sia per l'intensa partecipazione dei presenti». A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù. I verba affectuum dei Vangeli nel loro contesto lessicale*, EDB, Bologna 2006, 105.

⁵²² Cf. A. BAGNI, *Vangelo secondo Luca*, 67. La centralità di Gesù nel brano è accentuata da una serie di verbi, come nota U. Terrinoni: «Gesù è il protagonista dell'episodio, dall'inizio alla fine; a lui è rivolta l'attenzione dell'evangelista; egli è il soggetto di quasi tutti i verbi, e sono ben otto: si recò, vide, ebbe compassione, disse alla vedova, si accostò, toccò, disse al morto, e lo diede». U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 17.

ciò che Gesù è (il Signore), su ciò che Egli prova (compassione), su ciò che Egli fa e compie (ridona la vita al figlio e la maternità alla vedova).

Il v. 13, “*Vedendola, il Signore fu preso da grande compassione per lei e le disse: Non piangere!*”, è «il cuore pulsante»⁵²³ di tutto il brano, il versetto più importante, quello fondante che esprime la profonda attenzione di Gesù nei confronti della vedova⁵²⁴ ed è, allo stesso tempo, la sorprendente rivelazione della signoria e della compassione di Gesù. Vista, perciò, la sua importanza nello sviluppo del tema della compassione, è necessario soffermarsi ad indagare meglio questo versetto, perché sia d’aiuto per addentrarsi nella comprensione dei brani a seguire. Innanzitutto, si può notare che in questo versetto Luca adopera tre verbi legati agli organi umani applicandoli a Gesù: vedere/occhio, sentire/cuore oppure viscere, dire/bocca. Le espressioni “*vedendo la vedova, sentendo oppure provando compassione per lei, e consolandola tramite la parola rivolta a lei*” sono quelle tipiche lucane con cui l’evangelista rivela la vicinanza di Dio a coloro che soffrono (in questo caso la vicinanza di Gesù alla vedova), presentando, in tal modo, un Dio che sente la loro sofferenza e si lascia coinvolgere da ciò essi provano e da ciò che accade loro⁵²⁵. Le espressioni del v.13 sono insomma elementi fondamentali che favoriscono l’introdursi nel mistero dell’amore di Dio per l’uomo contemplando il modo con cui Egli agisce per lui. Ebbene, l’*incipit* di questo versetto con il verbo vedere, o meglio “*vedendola*” (ιδὼν αὐτήν letteralmente “*avendo visto lei*”), segnala subito che l’azione che descrive «non corrisponde a uno sguardo generico, distratto o superficiale, né a un atto scrutatore intriso di curiosità»⁵²⁶; non è un vedere una situazione, un oggetto, o una massa di persone; si tratta, invece, di un vedere profondo che è capace di individuare la persona e penetrare la sua sofferenza, perché «vedere, nel mondo biblico,

⁵²³ N. FUSARO, *Con-passione*, 103.

⁵²⁴ La profondità di tale attenzione si avverte in maniera chiara, perché Gesù «s’interessa prevalentemente della donna e il suo sguardo si fissa su di lei. La sua attenzione non si posa sul morto, ma sulla madre di lui che piange. Il fulcro, attorno a cui si muove il brano, non è tanto la vicenda dolorosa della morte, né il ritorno alla vita, ma è propriamente lei, quella donna, una madre, già vedova, che ha perduto il figlio unico. Gesù la vede e ne percepisce tutta l’angoscia». R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 52.

⁵²⁵ Se si presta attenzione, sembra che Luca qui voglia presentare Gesù in continuità con il Dio dell’AT, specialmente utilizzando degli antropomorfismi, a cui si era accennato nel secondo capitolo, cf. nota 174.

⁵²⁶ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 52.

è sempre un'azione che fonda un rapporto personale»⁵²⁷. Difatti, G. Rossé precisa che «è verso questa donna che Gesù si rivolge, è la sua condizione dolorosa che lo sconvolge fino alle viscere, ed è alla donna che poi dà il figlio ritornato alla vita»⁵²⁸. Detto in altre parole, «si tratta di saper focalizzare un volto sconvolto dalla sofferenza per leggere correttamente nel cuore. Solo chi ama sa vedere. L'amore rende limpido e penetrante lo sguardo; va aldilà delle apparenze per cogliere la reale situazione di una persona»⁵²⁹.

A questo punto si può dedurre la presenza di un forte legame tra il vedere e l'amare e, di conseguenza, tra il vedere e il chiamare, che Gesù stesso manifesta in diverse circostanze: basti pensare al ruolo fondamentale che ha il vedere nella chiamata dei primi discepoli (*Mt* 4,18-22; *Mc* 1,16-20), ad esempio, oppure il Suo sguardo fissato amorevolmente sul giovane ricco (*Mc* 10,21). Il vedere di Gesù nei confronti della vedova non è quel “vedere e passare oltre”, come il sacerdote e il levita (cf. *Lc* 10,31-32), e nemmeno un vedere che rimane sulla soglia del vago sentimento di dispiacere che si prova nel partecipare ad un funerale - “molta gente della città era con lei” (*Lc* 7,12) -, ma è un “vedere col cuore”, nel senso figurato di «occhio del cuore»⁵³⁰. Difatti, afferma S. Fausti che «l'occhio è l'organo del cuore, la sua azione è quella più profonda: “commuove” alla “com-passione” verso l'altro, mette in moto la persona che vede e la muove verso l'altro e la porta a patire con lui per il suo male»⁵³¹. Questo significa esattamente il contrario delle azioni degli idoli che hanno gli occhi e non vedono, che hanno piedi e non camminano, mani e non

⁵²⁷ B. GELLIÈRON, «Vedere», in *Lessico dei termini biblici*, Elledici, Leumann 2000, 295. Come si può notare che questo “vedere” è un parallelismo dell’“osservare” di *Es* 3,7. Difatti, “ho osservato la miseria del mio popolo” (*Es* 3,7) combacia perfettamente con “vedendola” di Luca secondo quando precisato sopra.

⁵²⁸ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2001³, 256.

⁵²⁹ U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 22.

⁵³⁰ E. SALVATORE, «Vedere/Occhio», in G. DE VIRGILIO (cur.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007, 960. Per un maggior approfondimento del tema, dal punto di vista biblico-vocazionale, è utile fare riferimento allo stesso testo, pp. 960-964. Biblicamente parlando, sono numerosissime le connotazioni del verbo vedere, tra le quali si possono citare *prestare attenzione, preoccuparsi, fare esperienza di qualcosa, conoscere, contemplare* nell'AT (*rā'āh* e *ḥazāh*), mentre nel NT (*oráō*) *percepire, constatare, scoprire, partecipare, apparire, chiamare o scegliere*. Per approfondire questo argomento, ritrovando le citazioni bibliche che associate ad ogni significato, occorre consultare, cf. B. GELLIÈRON, «Vedere», in *Lessico dei termini biblici*, 293-295.

⁵³¹ S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 210.

toccano, bocca e non parlano (cf. *Sal* 115,3-7) e, quindi, riguardo alle viscere (compassione) non hanno nulla né da dire né da offrire a chi soffre. Il vedere, perciò, ha a che fare con le viscere, come spesso si può constatare in Luca il quale ogniqualevolta utilizza il termine *σπλαγγίζομαι* “*compassione-commuovere nelle viscere*” lo fa sempre necessariamente precedere dal verbo “*vedere*”⁵³².

La seconda espressione del v. 13 che merita una certa attenzione è la «solenne designazione»⁵³³ di Gesù con l'appellativo “*il Signore*” (ὁ κύριος)⁵³⁴, perché essa ha un effetto significativo, se non essenziale, sul testo della vedova di Nain⁵³⁵. Il fatto che Luca usi tale titolo specificatamente per Gesù, a partire proprio da questo testo riveste

⁵³² È opportuno qui riportare il testo italiano con quello greco a seguire per rendere l'idea nei tre casi esclusivi di Luca del legame tra “*vedere e compatire, ossia sentir o avere compassione*”: “*Vedendola, il Signore fu preso da grande compassione per lei e le disse: Non piangere!*” “καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγγίσθη ἐπ’ αὐτῆ καὶ εἶπεν αὐτῆ: Μὴ κλαῖε” (7,13); “*Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto, vide e ne ebbe compassione*” “Σαμαρίτης δέ τις ὁδούων ἦλθεν κατ’ αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγγίσθη” (10,33); “*Si 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*” “καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ. ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγγίσθη καὶ δραμῶν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν” (15,20).

⁵³³ H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca. Parte prima. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 1,1-9,50*, Paideia, Brescia 1983, 646. Oltre al testo della vedova di Nain, spesso quando l'appellativo “ὁ κύριος” ricorre, almeno nei testi lucani, ha la funzione di introdurre parole sovrane di Gesù (cf. 7,19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 17,5-6; 18,6).

⁵³⁴ In questo testo della vedova di Nain, l'appellativo “ὁ κύριος” viene usato per la prima volta da Luca in una narrazione e certo con un intento speciale: il Signore della vita incontra la morte». G. NOLLI, *Evangelo secondo Luca. Testo greco. Neovulgata latina. Analisi filologica. Traduzione italiana*, LEV, Città del Vaticano 1993², 300. Inoltre, va menzionato che «Luca adopera centoquattro volte questo titolo, assai più di tutti gli altri vangeli, e può intendere con esso Dio o Gesù. È una peculiarità lucana quella di parlare già prima della croce e della risurrezione di Gesù». U. METTERNICH, *Risorto a Nain. Risuscitamento del figlio di una vedova di Nain*, in R. ZIMMERMANN (cur.), *Compendio dei miracoli di Gesù*, Queriniana, Brescia 2018, 797.

⁵³⁵ La frequenza assidua di tale titolo nel Vangelo di Luca riferito a Gesù, come è menzionato nella nota precedente, permette di individuare almeno tre tipologie di caratteri nel suo utilizzo: “*ecclesiale*”, ossia che denota l'agire del Risorto nella Chiesa primitiva; “*crisologico*”, in quanto Gesù non è semplicemente un Messia regale, ma piuttosto il Messia Salvatore; “*esistenziale*”, relativo al Signore della vita ogni qual volta incontra la potenza della morte. Cf. M. CRIMELLA (cur.), *Luca*, 146; cf. ID., *il figlio Della Vedova di Nain*, 10; cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 256.

sicuramente un significato importante e non avviene senza motivo⁵³⁶. Infatti, tramite questo appellativo, Luca sembra qui intenzionato, per la prima volta, a voler rivelare l'identità di Gesù, ossia la Sua signoria, proprio nel giorno in cui un grembo stava perdendo il suo unico figlio. Non è un caso, quindi, che Luca scelga questo brano tragico, in cui una donna vedova perde l'unica possibilità di essere madre, per rivelare che solo Gesù, il Signore, è capace di vincere la morte con la vita donata al figlio unico defunto⁵³⁷; in quanto Lui è l'unico a poter ridare a questa vedova la maternità perduta con la Sua profonda e autentica compassione.

A questo punto, dopo l'appellativo il Signore (ὁ κύριος) entra in gioco ἐσπλαγγνίσθη dal verbo σπλαγγνίζομαι, ossia avere/sentire/provare compassione. Risulta molto rilevante, infatti, rilevare che non solo ὁ κύριος e σπλαγγνίζομαι sono qui esplicitamente espressi per la prima volta, ma lo sono anche specificatamente in riferimento a Gesù in persona⁵³⁸. Le due espressioni si inseriscono nel contesto degli avvenimenti che si svolgono in un brano tragico, esprimendo da una parte l'intensa sofferenza di una madre vedova colpita nel “*suo grembo*”, e dall'altra presentando Gesù, il Signore, colpito profondamente nelle “*Sue viscere*” per quella maternità perduta⁵³⁹.

⁵³⁶ Ovviamente non è possibile limitarsi a ciò che l'esegeta H. Schürmann sosteneva e cioè che Luca abbia introdotto l'appellativo “ὁ κύριος” volutamente nel racconto di Lc 7,11-17 per operare una correzione implicita al grido di giubilo del popolo secondo il quale Gesù sarebbe solamente un “*grande profeta*”. Cf. H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca. Parte prima*, 646.

⁵³⁷ Cf. S. GRASSO, *Luca*, 214.

⁵³⁸ L'evangelista Luca, in diverse circostanze, ha cercato di evitare l'utilizzo regolare di σπλαγγνίζομαι. Difatti, nei passi paralleli, laddove la compassione di Gesù viene esplicitata dagli altri evangelisti, Luca omette questa espressione, come ad esempio: Lc 5,13 (cf. Mc 1,41); Lc 9,11 (cf. Mc 6,34). U. Terrinoni, da parte sua, considera che «è davvero sorprendente il fatto che Luca sottolinei qui un intimo moto dell'animo del Maestro; si sa che, di norma, egli preferisce stendere un velo di riserbo sui suoi sentimenti; non ama avventurarsi sulle sabbie mobili dell'indagine psicologica». U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 22-23; cf. H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca. Parte prima*, 646. L'esitazione di Luca nell'esprimere frequentamene σπλαγγνίζομαι di Gesù va giustificata da G. Rossé per non considerarlo un «semplice sentimento naturale di Gesù: in esso si riflette la compassione di Dio per il suo popolo». G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 256.

⁵³⁹ Cf. G. L. CARREGA, *Gesù, la spugna delle nostre lacrime: l'incontro con la vedova di Nain (Lc 7,11-17)*, in *Parole di Vita*, 4 (2008) 25.

La peculiarità di *σπλαγχνίζομαι*⁵⁴⁰ nel testo della vedova di Nain deriva dal fatto che qui è Gesù in persona a vivere pienamente e profondamente la compassione, mentre nelle parabole la compassione è solitamente narrata da Gesù, come si può constatare analizzando quella del buon Samaritano (10,33) o del padre dei due figli (15,20)⁵⁴¹. Il fatto che Luca non abbia scelto la parabola del buon Samaritano, nonostante la sua “*dimensione umana esemplare*”, né quella del padre dei due figli, nonostante fosse caratterizzata da grande “*spessore teologico*”, lascia intuire il valore simbolico che riveste questa vedova per Lui. L’evangelista non considera difatti che lei rappresenti semplicemente «il popolo d’Israele»⁵⁴², ma va al di là presentando nella vedova di Nain “*l’intera umanità*”⁵⁴³ in quanto la compassione di Gesù supera ogni forma di “*esclusività*”.

Un altro elemento da menzionare è quello della delicatezza scritturistica di Luca che sembra aver voluto far coincidere il contenuto semantico di un termine con la sua “*giusta*” collocazione nel testo, rendendo, di conseguenza, l’evento ancora più credibile. Praticamente, Luca con il v. 13 del brano della vedova di Nain ha fatto per così dire coincidere *σπλαγχνίζομαι*, termine che, oltre ad essere un verbo “*commuoversi*”, nel suo campo semantico corrisponde a grembo materno,

⁵⁴⁰ A differenza di Matteo (9,36; 14,14) e di Marco (6,34; 8,2) nei quali *σπλαγχνίζομαι* è usato nei confronti della folla, nel Vangelo di Luca, per tutte e le tre volte (la vedova di Nain, il malcapitato, il figlio minore), *σπλαγχνίζομαι* «assume un carattere individuale». A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù*, 106.

⁵⁴¹ G. L. Carrega sostiene che «il comune denominatore tra queste situazioni letterariamente differenti – due parabole e un episodio narrativo – è che la compassione costituisce punto di svolta nel racconto, apprendo uno scenario ritenuto precedentemente poco plausibile». G. L. CARREGA, *Gesù, la spugna delle nostre lacrime*, 25.

⁵⁴² A. BAGNI, *Vangelo secondo Luca*, 69.

⁵⁴³ L’accostamento tra la vedova e l’umanità si può cogliere in special modo nell’interpretazione spirituale offerta da G. Piccolo: «Davanti a questa donna, lo sguardo di Gesù si commuove: ma chi è questa donna se non l’umanità che ha perso i suoi punti di riferimento, proprio come questa donna che non ha più né marito né figlio? È l’umanità che non trova più ragioni per vivere. È l’umanità vedova di Dio, l’umanità che ha perso lo sposo, che non lo riconosce più o che forse si sente abbandonata da Dio. È l’umanità che non ha più figli da amare, forse perché non sa più amare, forse perché non è più capace di far crescere figli, forse perché è troppo concentrata su se stessa. È l’umanità che ha perso l’essenziale e che non sa cos’altro fare se non procedere inesorabilmente verso la morte». G. PICCOLO, *Leggersi dentro. Con il Vangelo di Luca*, 105.

utero e viscere⁵⁴⁴, con la sua collocazione in un testo che parla di una donna vedova e ormai privata della sua maternità. Luca, quindi, fa vedere che questo movimento di viscere di Gesù nei confronti della vedova di Nain non è altro che la conferma dell'origine e della natura della compassione che sono in Dio e da Dio. Però, se *σπλαγχνίζομαι* rappresenta il luogo da cui deriva ogni vita umana e se Gesù è il Signore che dona quella vita, allora forse Luca non poteva trovare luogo migliore per rivelare la compassione divino-umana di Gesù se non nei confronti della vedova di Nain che ha perso ogni possibilità di maternità. Questa straordinaria elaborazione lucana di *σπλαγχνίζομαι* trova il suo luogo “*naturale e eccelso*” in Gesù: in quelle viscere che si sono commosse profondamente viene dipinta un'immagine di Dio “*tanto divina quanto umana*”.

A questo punto, sarebbe il caso, di ricordare brevemente che, pur non avendo testi paralleli nel NT, il brano della vedova di Nain mostra una somiglianza con due episodi dell'AT. Il primo brano di *1Re 17,10.17-24* è molto simile⁵⁴⁵ a quello della vedova di Nain, il secondo di *2Re 4,8-37* lo è un po' meno. Ai testi veterotestamentari, senza entrare nel merito delle tante somiglianze e concordanze che vi si possono constatare⁵⁴⁶, manca, rispetto a *Lc 7,11-17*, un elemento fondamentale, ovvero tra le tre persone che compiono “*il miracolo*”⁵⁴⁷, Elia, Eliseo e Gesù, è solo Gesù⁵⁴⁸ che

⁵⁴⁴ Il grembo materno, l'utero e le viscere, sono «considerati dall'antropologia biblica come “*sede*” dei sentimenti. Esprime perciò un moto interiore molto forte, un'emozione profonda, che raggiunge la persona nelle zone più intime del suo essere e la coinvolge pienamente in una vicenda di dolore». U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 23.

⁵⁴⁵ Dagli approfondimenti sul parallelismo tra *Lc 7,11-17* e *1Re 17,10.17-24*, risulta che Luca abbia ridotto il testo all'essenziale, effettuando una serie di rielaborazioni e adattamenti, per cui si può presumere che lo abbia fatto per evidenziare la compassione di Gesù. Cf. M. CRIMELLA, *il figlio Della Vedova di Nain*, 10.

⁵⁴⁶ Alcuni autori presentano qualche schema riassuntivo che facilita il trovare queste concordanze e somiglianze che, generalmente, sono numerose. Cf. U. METTERNICH, *Risorto a Nain*, 805-806; cf. M. CRIMELLA, *il figlio Della Vedova di Nain*, 10; cf. J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, 87.

⁵⁴⁷ È sorprendente che la maggiore parte degli esegeti e commentatori di questo brano abbiano dato un titolo che non accenna minimamente alla “*compassione*” di Gesù. Difatti, il titolo che è normalmente usato mette in evidenza il carattere miracolistico e si concentra sulla risurrezione del figlio unico. Cf. S. GRASSO, *Luca*, 213; cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 253; cf. H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca. Parte prima*, 641; cf. M. CRIMELLA (cur.), *Luca*, 145; cf. U. METTERNICH, *Risorto a Nain*, 796.

⁵⁴⁸ A tale proposito B. R. Reid afferma che «presentando Gesù come un nuovo Elia, ma diverso da lui, Luca indica in lui un profeta che è in linea con quelli del passato e tuttavia inaugura una nuova era di salvezza». B. R. REID, *Le donne nel Vangelo di Luca*, Massimo, Milano 1998, 119.

prova profondamente la compassione per la donna che ha perso il proprio figlio.

Sono diversi i gesti che scaturiscono da *σπλαγχνίζομαι* nei confronti della vedova di Nain andando al di là della semplice commozione⁵⁴⁹, perché *σπλαγχνίζομαι*, di per sé, indica un movimento viscerale che può essere paragonato a un “*impulso*” e, quindi, scatena una serie di gesti che superano ogni logica. Il primo gesto compassionevole consiste nella parola che Gesù rivolge alla vedova, parola che la strappa alla sua solitudine e, al contempo, la consola. È molto significativo che il sentimento provato da Gesù passi a concretizzarsi in “*parole*”. In effetti, le Sue prime parole non sono indirizzate alla folla né al ragazzo defunto, ma alla madre vedova che soffre e questo ancora una volta porta in primo piano l’attenzione che Gesù le riserva perché solo Lui è capace di sentire il pianto che “*deriva*” dal grembo di quella vedova. Le parole “*non piangere*” non sono astratte o fuori luogo, perché «la vedova aveva tutte le buone ragioni per esprimere la sua disperazione»⁵⁵⁰ e non sono neppure parole buttate lì per descrivere un dettaglio qualsiasi perché «raramente un evangelista, si perde in dettagli se non hanno una portata teologica o pastorale»⁵⁵¹. Piuttosto, «il “*non piangere*” suona come un implicito invito a non perdere la speranza e a predisporre il cuore alla sorpresa»⁵⁵². Insomma, «se Gesù dice così non è perché ignori la tragedia della morte: è perché intende dare la speranza della vittoria su di essa»⁵⁵³. Il “*non piangere*” non ferma solo le lacrime della vedova, ma anche l’avanzare di tutto il corteo della morte.

La prima parte del v. 14, “*Si avvicinò e toccò la bara, mentre i portatori si fermarono*”, illustra il secondo gesto compiuto da Gesù il quale passa dalle parole ai fatti attraverso una duplice azione, ossia quella di avvicinarsi e di toccare la bara del figlio defunto della vedova. Luca che

⁵⁴⁹ Infatti, la compassione, ossia *σπλαγχνίζομαι* «è molto più della semplice commozione che proviamo noi quando ci vengono le lacrime agli occhi. È qualcosa che sconvolge dall’interno le viscere della madre». I. GARGANO, *Lectio divina su il vangelo di Luca, I*, EDB, Bologna 1989, 67.

⁵⁵⁰ S. GRASSO, *Luca*, 215.

⁵⁵¹ ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca*, 268.

⁵⁵² U. TERRINONI, *Il vangelo dell’incontro*, 24. Forse il “*non piangere*” allude a ciò che da Gesù aveva predicato in precedenza nelle beatitudini. A tale proposito, S. Grasso sostiene che «soltanto il Vangelo di Luca nel discorso della pianura ha riportato la beatitudine rivolta a coloro che piangono (6,21). Il profeta di Nazaret con il suo gesto potente attuerà il messaggio di felicità annunciato per gli afflitti». S. GRASSO, *Luca*, 216.

⁵⁵³ S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 210.

ha appena chiamato Gesù “*il Signore*” ὁ κύριος, attraverso tale gesto che secondo la legge (cf. Nm 19,11.16) non si poteva compiere in quanto rendeva impuri, vuole rendere manifesto il potere di Gesù che va oltre a quanto viene stabilito dalla legge stessa, come Egli stesso aveva affermato in precedenza (Lc 6,5). Gesù si fa avanti, perché non sa tirarsi indietro (cf. Lc 9,62), a maggior ragione dopo aver visto il dolore della vedova e aver provato compassione per lei. Quindi, Gesù compie «un gesto che rompe lo stato di separazione con il morto»⁵⁵⁴. Se le parole rivolte alla vedova si possono interpretare come consolatorie, nella seconda parte del v.14 le parole che Gesù rivolge al figlio defunto della vedova – “*Poi disse: Ragazzo, dico a te, alzati!*” – potrebbero suonare strane. Qui è opportuno ricordare che, anche negli altri testi lucani che riportano *σπλαγχνίζομαι*, la morte, in qualche modo, è presente (cf. 10,30; 15,32). La parola “*dico a te*” rivolta al figlio defunto rivela, anzitutto, «l’autorità di Gesù»⁵⁵⁵ e la Sua signoria, poiché «al Signore ὁ κύριος della vita basta pronunciare una parola, gli basta emettere un ordine per verificarne l’efficacia, la sua parola è di gran lunga più potente della forza della morte»⁵⁵⁶. Questa parola, però, può essere vista non solo come un comando, ma anche come una “*comunicazione di sentimenti materni*”. Proprio come una madre che colloquia con il figlio che sta portando ancora nel suo grembo, lo sente e lo chiama, così pure si può dire che Dio porti “*nel grembo*” la vita: Egli sente i Suoi figli e li chiama e così opera anche Gesù che chiama i morti «come se si rivolgesse a un vivo»⁵⁵⁷. Il fatto che Gesù si rivolga con la Sua parola alla madre viva e al figlio morto fa emergere due elementi inscindibili in quanto «di Lui (Gesù) sono evidenziati sia l’elemento umano, la Sua compassione, la Sua vicinanza “*non piangere*”, sia l’elemento divino, la Sua signoria “*dico a te*”. Egli è un uomo che vede, si ferma partecipe, ma è anche il Signore che dona la vita»⁵⁵⁸.

Il v. 15, “*Il morto si mise seduto e cominciò a parlare. Ed egli lo restituì a sua madre*”, rappresenta un cambiamento radicale nell’andamento dei fatti narrati dal testo e diventa l’*input* per gli ulteriori

⁵⁵⁴ S. GRASSO, *Luca*, 216.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ U. TERRINONI, *Il vangelo dell’incontro*, 25-26. Questo potere di Gesù si manifesta in quanto Egli è “*l’autore della vita*” (At 3,15); “*amante della vita*” (Sap 11,26); “*ha vinto la morte e ha fatto risplendere la vita è immortalità*” (2Tm 1,10); “*egli dà vita ai morti e chiama all’esistenza le cose che ancora non esistono*” (Rm 4,17).

⁵⁵⁷ U. TERRINONI, *Il vangelo dell’incontro*, 25.

⁵⁵⁸ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 55.

cambiamenti che avranno luogo in seguito quali «il passaggio straordinario dalla morte alla vita, dalla staticità al movimento, dal mutismo alla loquacità»⁵⁵⁹. Non passi inosservato il fatto che ci siano due figli: il Figlio di Dio, che già ha pronunciato la Sua parola portatrice di vita, e il figlio della vedova al quale ora tocca prestare ascolto proprio a quella parola e rispondere con la sua. Difatti, accade che «alla parola di Gesù corrisponde la reazione del ragazzo che non soltanto si alza, ma anche inizia a parlare, segno che è in grado di riprendere le relazioni umane nelle quali la parola ha grande importanza»⁵⁶⁰. In certo senso, si può considerare il v. 15 “*il versetto dei figli*”, in cui appare il “*Figlio dell’uomo*” come Colui che dona la vita e il “*figlio della donna*” che la riceve. Se si volesse sintetizzare quello che accade al figlio della vedova, si potrebbe riflettere sull’immagine di un bimbo che sta per nascere, al quale al momento della nascita accade di passare dal buio alla luce, dal silenzio alle parole e dall’essere statico all’essere dinamico. Da tutto ciò, si può dedurre che quanto operato da Gesù è stata una “*rinascita*”, più che una semplice nascita perché, se è vero che assomiglia a qualsiasi nascita, al tempo stesso se ne differenzia poiché il figlio è già capace di muoversi autonomamente e parlare liberamente. La parte finale del v. 15, “*Ed egli lo restituì a sua madre*”, è l’unica volta in cui nel brano si ritrovano le tre persone “*vive*”: Gesù, la vedova di Nain e il figlio unico.

L’attenzione del Figlio di Dio è nuovamente rivolta alla madre vedova, per tornare a darle ciò che le spetta, ossia suo figlio. Infatti, è molto significativo e profondo il gesto compassionevole che Gesù compie nei confronti della madre vedova, perché la Sua compassione non ha mai cessato di farGli sentire il dolore della maternità perduta, ragione per cui Gesù consegna il figlio alla madre, lo “*depone*” nel grembo materno. In sintesi, grazie alla compassione di Gesù, «questa (la vedova madre) di nuovo recupera la sua maternità, nel momento in cui riceve il figlio dalle mani di Gesù; una maternità nuova, perché, quando accoglie come suo figlio questo giovane, ella sa che la vita di lui ora non proviene da lei ma dal Signore»⁵⁶¹.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ S. GRASSO, *Luca*, 216.

⁵⁶¹ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 56.

1.3. Gesù trasforma il corteo di morte in teofania di vita compassionevole

Nella terza parte di questo interessante brano evangelico, Luca fa entrare in scena coloro che avevano assistito al ritorno alla vita dell'unico figlio della vedova di Nain, mettendo in risalto la sostanziale trasformazione di quei due cortei che, inizialmente, erano separati e si muovevano in direzioni opposte, in un unico "coro"⁵⁶², che condivide la stessa reazione (temere) e la medesima professione di fede (glorificare Dio)⁵⁶³. Nel v. 16, "Tutti furono presi da timore e glorificavano Dio, dicendo: Un grande profeta è sorto tra noi, e: Dio ha visitato il suo popolo", ciò che attira l'attenzione è quell'espressione iniziale "tutti", perché svela il potere unificante che possiede la compassione. In effetti, Luca lo illustra presentando la compassione di Gesù con la caratteristica peculiare di un potere che non solo ha il potere di far riunire il figlio unigenito a sua madre, ma anche di unire due cortei che non si conoscevano né avevano nulla in comune⁵⁶⁴.

Dinanzi all'accaduto, i presenti provano φόβος che rappresenta «la prima reazione dell'uomo a contatto con il Divino»⁵⁶⁵. Non si tratta qui di paura nel senso comune del termine, ma piuttosto del timore di Dio⁵⁶⁶,

⁵⁶² Cf. H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca. Parte prima*, 647; Cf. M. CRIMELLA, *il figlio Della Vedova di Nain*, 14.

⁵⁶³ Cf. R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 57.

⁵⁶⁴ Cf. *Ibid.* *σπλαγχνίζομαι* può avere l'"effetto" di riunire due realtà "opposte", come accade analogamente nel caso del padre dei due figli che espressamente desidera che il figlio maggiore entri in casa al ritorno del figlio minore (cf. *Lc* 15,28).

⁵⁶⁵ U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 26. Nel Vangelo di Luca, sono diversi i brani che evidenziano il φόβος, sia nel momento del contatto tra le realtà umana e divina, sia nei casi in cui Gesù compie qualche miracolo straordinario (cf. 1,12.65; 2,9; 5,26; 8,35.37 ecc.).

⁵⁶⁶ Riguardo questo tema, è significativa l'analisi espressa da U. Terrinoni, in cui afferma che «nell'esperienza religiosa, il timor di Dio evidenzia due elementi fondamentali: il *tremendum* e il *fascinosum*, base e premessa di ogni autentica pietà e devozione; il primo sottolinea la trascendenza, la grandezza, la maestà, la misteriosità di Dio, il suo essere totalmente Altro, che sconvolge la pochezza e la miseria dell'uomo; proclama l'inquietante ineffabilità divina, alla quale non è lecito avvicinarsi senza sciogliersi i calzari (*Es* 3,5). Tuttavia, il *tremendum* non dice la paura vile che uccide l'amore, né il timore dell'ira di Dio e dell'inferno, ma esprime lo sgomento dell'uomo dinanzi alla grandezza e onnipotenza di Dio. [...]. Il *fascinosum*, al contrario, esprime la profonda felicità dell'uomo nel sentirsi oggetto delle attenzioni di Dio, nel ritrovarsi amato, desiderato, guardato e seguito costantemente da lui. L'uomo sa e sente in tutto il suo essere un intimo e inappagabile bisogno di lui; vive una struggente nostalgia di Dio ogni

causato dalla Sua presenza e dal Suo operare, come conferma la seconda reazione, ossia il glorificare Dio⁵⁶⁷. Con questo duplice atteggiamento, sembra quasi che Luca spinga il lettore a pensare che tutto trova il suo inizio e il suo fine in Dio, cioè «il fine cui intende l'azione di Gesù non è soltanto il bene dell'uomo, ma anche e innanzitutto la gloria di Dio»⁵⁶⁸. La parte finale di questo versetto, “*Dio ha visitato il suo popolo*”⁵⁶⁹, non sembra introdotta qui per puro caso o solo come una semplice conseguenza dovuta al miracolo, ma è possibile considerarla come il modo scelto da Luca per meditare come, per mezzo della compassione di Gesù per la vedova di Nain la visita di Dio abbia preso una forma tangibile percepita da tutti⁵⁷⁰.

Come Luca aveva posto l'attenzione prima sulla vedova di Nain (tema della compassione) per poi spostarla su tutti i presenti (tema della lode), così egli, nel v. 17, sposta l'orizzonte della scena dalla testimonianza di una cittadina (Nain) alla missione avviata in tutta la Giudea e in tutta la regione circostante. Detto in altre parole, «dal singolare si passa all'universale, da ciascuno a tutti, in modo che nessuno sia escluso dell'effluvio di grazia e di vita che scenda Dio Padre, per mezzo del Figlio suo Gesù, ai suoi discepoli, a tutti gli uomini»⁵⁷¹. È messo in evidenza così che «la portata della “*visita*” di Dio va ben al di là dei confini di una regione, perché ha come destinataria l'intera umanità»⁵⁷².

Infine, la scelta del brano della vedova di Nain ha, non solo l'intento di suscitare nel lettore la medesima compassione che Gesù provò nei confronti della maternità ferita, ossia dell'umanità intera, ma anche di condurlo a tradurre la compassione provata in gesti che indicano la via che

qualvolta si smarrisce nei labirinti della vita, rincorrendo feticci». U. TERRINONI, *Messaggi biblici per vivere*, Borla, Roma 1991, 29-31.

⁵⁶⁷ Magnificare Dio dopo aver assistito a un grande prodigio è sottolineato dai sinottici (*Mc* 2,12, *Mt* 9,8; 15,36) e in modo particolare da Luca. (5,25-26; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47).

⁵⁶⁸ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 57.

⁵⁶⁹ Va ricordato che è Luca l'unico a presentare questa espressione all'inizio del suo Vangelo (1,68) e il fatto che egli ribadisca tale espressione solo nel brano della vedova di Nain (7,16) suscita grande attenzione, in quanto «l'affermazione ricorda il cantico di Zaccaria; per Luca, con la venuta di Gesù, la promessa si sta realizzando, anche se la prospettiva della venuta di *JHWH* è per ora ristretta a Israele». G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 257.

⁵⁷⁰ M. CRIMELLA, *il figlio Della Vedova di Nain*, 14.

⁵⁷¹ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 60-61.

⁵⁷² U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 29.

conduce alla lode divina. Questo singolare ritratto di Gesù che si commuove nelle viscere, rappresenta un'icona per tutti, offerta però in modo particolare soprattutto alla contemplazione di coloro che sono stati chiamati da Lui a percorrere le vie di questa vita seguendo le Sue orme. Si deve partire dalla considerazione che ogni vita, perché sia resa capace di cogliere il suo senso, deve tornare alla sua origine che è di Dio e in Dio. Dinanzi alla sofferenza umana, Gesù, nella Sua compassione, è in grado di trasformare ogni vita perduta in vita ridonata; Egli è capace di sostituire il grido disperato del grembo materno in un cantico di lode e in un inno alla bontà divina, come pure è disposto ad assumere su di sé la debolezza umana per trasformarla in segno della presenza divina che trasforma il mondo. Ogni consacrato è chiamato a rispecchiarsi in questa pagina affinché il grido del grembo materno ferito possa raggiungere l'orecchio del suo cuore. In un certo senso si può concludere affermando che “*come il grembo materno della vedova ha gridato per la vita del figlio unico, così il grembo di Dio grida e chiama persone capaci di commuoversi profondamente per i Suoi figli*”.

2. La donna peccatrice, amata e perdonata per compassione **(Lc 7,36-50)**

L'ampio arco narrativo che va da Lc 6,17 fino a Lc 8,3 mostra gli incontri di Gesù con i pagani, le vedove, i pubblicani, i peccatori e le donne sottolineando come vada intesa la differenza tra l'amore compassionevole di Dio e la giustizia umana. Tale atteggiamento è evidente soprattutto nell'agire di Gesù verso i poveri, non solo materialmente, ma anche spiritualmente, poiché essi «portano il peso di una situazione insostenibile di estraneità, di sofferenza fisica e interiore, ecc.»⁵⁷³. Proprio all'interno di tale arco narrativo si colloca il brano della donna peccatrice (7,36-50), il quale rappresenta «un piccolo capolavoro di arte narrativa al servizio di un tema molto caro all'evangelista: *Gesù accoglie e perdona i peccatori*»⁵⁷⁴. Il tema dei peccatori in Luca è di così notevole importanza che si tende a leggerlo da un punto di vista compassionevole⁵⁷⁵. Ma perché sia raggiunto questo obiettivo, M. Grilli suggerisce che:

⁵⁷³ M. GRILLI, *L'opera di Luca. 1. Il Vangelo del viandante*, EDB, Bologna 2012, 72.

⁵⁷⁴ R. FABRIS, *I Vangeli*, Cittadella, Assisi 1978, 1043.

⁵⁷⁵ Luca, che è molto sensibile su questo tema, è il solo a presentare in esclusiva alcuni brani, tra i quali (oltre a quello del cap. 15) si possono ricordare *la parabola del fariseo e del pubblicano* (18,9-14), l'episodio di *Zaccheo* (19,1-10) e *il buon ladrone* (23, 39-43).

«Occorre, innanzitutto, inserire questo brano nel contesto per averne una comprensione corretta e piena. In 7,34 Gesù viene identificato come *mangione, beone e amico di pubblicani e peccatori*. È evidente, pertanto, che il nostro brano deve essere letto nel quadro più ampio della vicinanza e dei rapporti di Gesù verso determinate categorie di persone»⁵⁷⁶.

Luca offre un'altra pagina esclusiva⁵⁷⁷ del suo Vangelo "al femminile", ma, a differenza del brano precedente della vedova di Nain (Lc 7,11-17), nel brano della donna peccatrice (7,36-50) non si trova alcun riferimento diretto alla compassione. Il brano della peccatrice perdonata in casa del fariseo Simone è uno dei testi biblici più commoventi nonché sconvolgenti per la sua straordinaria bellezza e intensità in quanto è ricco di contenuti e di suggestioni⁵⁷⁸, che lo rendono una delle opere più acclamate dal punto di vista letterario. Sebbene i riflettori siano puntati solamente su tre personaggi⁵⁷⁹, essi bastano «a colmare tutta la scena con

⁵⁷⁶ M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 72.

⁵⁷⁷ Questa pagina appartiene al materiale lucano, anche se ha qualche analogia con la cosiddetta "unzione di Betania" (cf. Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Gv 12,1-8). In ogni modo, si tratta solo di una "specie di paralleli", perché, anche se il testo di Luca si avvicina a Giovanni, tuttavia quest'ultimo è maggiormente vicino a Matteo e Marco in altri dettagli e nell'impostazione generale dell'evento. Cf. M. CRIMELLA (cur.), *Luca*, 152; cf. C. M. PAZ – A. J. LEVORATTI, *Vangelo secondo san Luca*, in A. J. LEVORATTI – E. TAMEZ – P. RICHARD (curr.), *I Vangeli*, Borla/Città Nuova, Roma 2005, 753. Si possono individuare alcuni punti comuni nell'impostazione dei quattro racconti (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Gv 12,1-8; Lc 7,36-50): «1. Gesù viene invitato ad un banchetto 2. una donna entra e unge Gesù 3. questo gesto provoca una reazione negativa 4. Gesù prende le difese della donna 5. Gesù ne fa l'elogio». S. GRASSO, *Luca*, 227.

⁵⁷⁸ Il brano presenta una varietà e una grande ricchezza di sfumature. Basti pensare, ad esempio: ai sentimenti della peccatrice e ai ragionamenti interiori del fariseo e dell'ospite con i relativi risvolti psicologici; alle delicate implicazioni sociali della questione su come trattare queste persone; agli aspetti teologici presi in considerazione, come il saper riconoscere la volontà di Dio; alla descrizione di orientamenti morali di grande valore, come il rapporto tra la legge, l'amore e il peccato; all'annuncio dell'essenza della salvezza duratura. Cf. R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 66-67.

⁵⁷⁹ I tre personaggi, che vengono presentati come protagonisti da U. Terrinoni, assumono caratteristiche differenti tra di loro: «Simone (che ritiene di essere nel vero e, perciò, crede di poter anche studiare da vicino il rabbi Gesù per darne un giudizio da... competente!); la donna (che, stanca della sua vita randagia, è decisa a deporre il fardello dei suoi errori ai piedi del "profeta buono"); Gesù (che, senza sosta, si avventura con premura sulle tracce di ogni Pecorella smarrita per ricondurla all'ovile)». U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 41.

i loro atteggiamenti così diversi»⁵⁸⁰. Difatti, questo brano di Luca (7,36-50) mette in campo una scena dinamica dove i gesti, i movimenti e i sentimenti dei protagonisti conducono il lettore a non restare fermo sulle sue posizioni, ma a riflettere sul proprio modo di vedere la realtà.

Questa pagina evangelica apre ad una lettura compassionevole che è sostenuta dai gesti compiuti dai presenti e che viene illuminata dalla riflessione di Gesù. È bene sottolineare, intanto, che, anche se il testo è conosciuto come quello della “*donna peccatrice*” proprio per i gesti da lei compiuti, oppure come quello del “*banchetto del fariseo*” al quale è riferita l’iniziativa di invitare Gesù in casa sua, il protagonista principale resta Colui che è capace di essere l’“*invitato che accoglie*”, ovvero Gesù, perché solo Lui sa che cosa prova ogni anima e che cosa sorge nel cuore di ciascuno dei due personaggi.

La struttura del testo di Luca (7,36-50) può essere delineata in diversi modi, cioè in tre o più sezioni a seconda delle prospettive che si vogliono sottolineare⁵⁸¹. Qui si è preferito seguire, più o meno, una struttura tripartita, sulla base di una duplice prospettiva: “*narrativa e dialogica*”⁵⁸²: una sezione narrativa o descrittiva che presenta i personaggi (vv. 36-38), una sezione dialogica “*bilaterale*” tra Gesù e il fariseo (vv. 39-47) ed infine la sezione dialogica “*unilaterale*” tra Gesù e la peccatrice (vv. 48-50).

Questo brano, perciò, è particolarmente utile per comprendere la compassione e la misericordia di Gesù, in quanto mette in evidenza il Suo comportamento nei confronti delle due figure contrastanti, cioè il fariseo *versus* la donna peccatrice, le quali sono entrambe in qualche modo alla ricerca di Gesù. Il fariseo Simone e la donna peccatrice faranno un’esperienza diretta di un Gesù che magari non conoscevano ancora così approfonditamente, scoprendo così che il Suo amore “*misericordioso*” non dev’essere meritato dall’uomo, ma è un dono gratuito, perché tutti sono debitori del Suo amore.

⁵⁸⁰ M. LÀCONI, *Fede e amore: la peccatrice perdonata (Lc 7,36-50)*, in *PSV*, 17 (1988) 144.

⁵⁸¹ Cf. C. M. PAZ – A. J. LEVORATTI, *Vangelo secondo san Luca*, 754-755; cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca. vol. I*, 456-464.

⁵⁸² Cf. U. TERRINONI, *Il vangelo dell’incontro*, 39-40.

2.1. Gesù e il confronto di due figure e due atteggiamenti

Luca, in ben tre occasioni (7,36; 11,37; 14,1)⁵⁸³, mette in evidenza che colui che ospita Gesù è un fariseo, ma la differenza in 7,36 è che l'anfitrione viene presentato col suo nome proprio, Simone, e compie un gesto ben diverso dagli altri due farisei, il che lo fa apparire molto coraggioso⁵⁸⁴. Difatti non era facile essere accettati dai farisei se non si rientrava in quei canoni di pensiero che insistevano sull'osservanza della legge⁵⁸⁵. Simone invita Gesù a mangiare insieme a lui, a casa sua, e Gesù accetta con grande semplicità, senza nessun commento, immediatamente⁵⁸⁶. La "spontaneità e flessibilità" di Gesù nell'accogliere tal invito si evince dal v. 36: "Uno dei farisei lo invitò a mangiare da lui. Egli entrò nella casa del fariseo e si mise a tavola".

Però, improvvisamente, una donna rompe i "protocolli dell'ospitalità" invadendo la scena in maniera inaspettata – "ed ecco" (v. 37). Ella poteva essere tutto tranne che una persona invitata dal fariseo in quanto facente parte di un gruppo socialmente emarginato⁵⁸⁷. Questa donna conduceva una vita deplorable e vergognosa che, dal punto di vista morale, era lontana dal rispetto della legge. Perciò ogni devoto israelita sapeva di dover di rifuggire da tutto quanto atteneva a questo ambito verso cui provava spontanei sentimenti di disapprovazione e di disprezzo⁵⁸⁸. Tramite Gesù, però, «viene accentuata la differenza di comportamento tra il fariseo e la peccatrice»⁵⁸⁹ quando Egli stesso, rivolgendosi al fariseo, mette a confronto i gesti compiuti dalla donna con quelli non compiuti dal fariseo (cf. vv. 44-46)⁵⁹⁰. La donna peccatrice, bisognosa del perdono di

⁵⁸³ È bene ricordare che, oltre a queste tre occasioni che riguardano i farisei, l'evangelista Luca riporta altri inviti a tavola rivolti a Gesù da Levi (5,29) e a casa di Marta (10,38); in casa di Pietro, invece, è Gesù stesso ad entrare, senza che Luca annoti l'invito (4,38) e in casa di Zaccheo Gesù si autoinvita (19,5).

⁵⁸⁴ Cf. C. M. PAZ – A. J. LEVORATTI, *Vangelo secondo san Luca*, 754.

⁵⁸⁵ Cf. M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 74.

⁵⁸⁶ Cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca. vol. I*, 456.

⁵⁸⁷ Questa donna è presentata da Luca come una peccatrice. Il modo di esprimersi dell'evangelista appare volutamente riguardoso in quanto evita l'esplicito appellativo di prostituta, quale era in effetti conosciuta da tutti in quella città. Cf. R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 67-68.

⁵⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 66-68.

⁵⁸⁹ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 273.

⁵⁹⁰ Cf. *Ibid.*

Gesù, vede in Lui una persona per la quale vale la pena rischiare, pur sapendo anticipatamente di essere indesiderata e giudicata dagli altri.

Se il fariseo, però, con il suo gesto di invitare Gesù a casa sua, si è mostrato coraggioso, la donna lo è ancora di più, perché non solo entra in casa del fariseo, ma è anche in grado di superare gli sguardi giudicanti di tutti i presenti. Non solo, ella è attratta dalla presenza di Gesù, in particolare dal Suo sguardo su di lei, ed è stupita dai Suoi intensi sentimenti di consapevolezza della sua vita miserabile⁵⁹¹. L'esistenza della donna si muove attraverso lacrime e sofferenze ed ella riconosce di essere particolarmente amata da Gesù proprio perché si trova immersa in quella condizione. Quindi, nello stesso momento in cui gli offre il bagaglio che ha appesantito la sua vita, fa spazio alla Grazia che le viene donata da Gesù nel perdono. A questo proposito, G. Rossé ricorda che «la donna non viene più soltanto presentata come contrita, ma come offerente: il comportamento della donna appare conseguente al perdono ricevuto in precedenza. Con le sue lacrime e i suoi capelli, ella compie il dovere d'ospitalità»⁵⁹². Dinanzi a tale scena sembra che il tempo si sia fermato perché le emozioni della donna, con la sua conversione, e la compassione di Gesù, occupano tutta la scena stessa. Gesù, di fronte a questa situazione, prova un sentimento così forte che sembra quasi voler dare alla donna l'assoluzione in anticipo, trattandola come una figlia amata da Dio e non come una peccatrice senza speranza di salvezza.

Invece, il fariseo, pur essendo una persona perbene ed avendo un comportamento inequivocabilmente riconoscente e rispettoso nell'ospitare Gesù⁵⁹³, si veniva a trovare in difficoltà in quanto la sua modalità di rapportarsi alla realtà delle cose era condizionata da aspetti esterni, vale a dire da un pregiudizio personale e superficiale nei confronti di Gesù: “*Se costui fosse un profeta, saprebbe...*” (v. 39)⁵⁹⁴. Tale approccio conoscitivo

⁵⁹¹ Cf. R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 68.

⁵⁹² G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 273. Ciò che prova la donna peccatrice nei confronti di Gesù rappresenta «una realtà interiore totalmente afferrata, una dimensione ineffabile dell'animo umano, che può riassumersi in una sola espressione: l'amore per Gesù, un amore totale, radicale, profondo, libero, nuovo, trasformante». R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 70.

⁵⁹³ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 275.

⁵⁹⁴ Riguardo al punto di vista del fariseo, G. De Luca interpreta: «Il fariseo pensa che la donna tocchi Gesù con pensieri, atteggiamenti e desideri da prostituta. E in tal caso doveva mettere in dubbio l'opinione assai diffusa che Gesù fosse davvero un profeta. Ne conclude che Gesù non è un profeta». G. DE LUCA, *La misericordia di Gesù. Percorsi di umanizzazione nel Vangelo di Luca*, LEV, Città del Vaticano 2013, 95.

“*bloccato*” dal pregiudizio è ancora più evidente nei confronti della donna che viene “*etichettata*”⁵⁹⁵ in una categoria sociale, “*che specie di donna è colei che lo tocca: è una peccatrice*” (v. 39): infatti, il fariseo non si concentra tanto sulla presenza della donna peccatrice, la quale, per lui, non è nemmeno un essere umano. Poiché per la logica farisaica la donna non ha alcuna possibilità di essere accolta e salvata con un gesto di misericordia divina e di compassione umana, Simone si concentra sulla persona di Gesù, interpretando in modo sbagliato i Suoi comportamenti⁵⁹⁶ e dubitando della Sua capacità di conoscere in profondità il cuore dell’altro⁵⁹⁷. Insomma, Simone è capace di “*etichettare*” tutti: la donna come una donna “*peccatrice*” e Gesù come un “*non profeta*”.

Nel v. 40, “*Simone, ho da dirti qualcosa*”, Gesù, leggendo il pensiero del fariseo, interrompe subito il corso dei suoi pensieri mal giudicanti. Egli sente di dovergli spiegare il significato profondo della misericordia divina nei confronti dell’essere umano, ricordandogli che tutti hanno bisogno di tale misericordia. In effetti, l’inizio del racconto di Gesù comincia così: “*Un creditore aveva due debitori: uno gli doveva cinquecento denari, l’altro cinquanta. Non avendo essi di che restituire, condonò il debito a tutti e due...*” (vv. 41-42). La prima cosa che si nota subito è che non si tratta di un solo debitore, ma di due, poiché «ogni uomo davanti a Dio è un debitore: non soltanto la donna deve restituire qualcosa, anche Simone; davanti a Dio, nessun essere umano è un creditore»⁵⁹⁸.

⁵⁹⁵ A tale proposito, F. Bovon illustra tre tipologie di conoscenza: «La donna ha saputo che Gesù era lì (ἐπιγνοῦσα v. 37), il fariseo crede di sapere (v. 39) che Gesù non sappia della donna (ἐγίνωσκεν ἄν). La maieutica di Gesù sta per condurre il fariseo dal suo preteso sapere a una vera conoscenza e confermare la sua propria conoscenza e anche quella della donna». F. BOVON, *Vangelo di Luca. vol. I*, 459.

⁵⁹⁶ Tale errata interpretazione deriva dal fatto che «per il fariseo il profeta non è tanto chi ha capacità chiaroveggenti, quanto chi si dimostra fedele alla legge nelle sue norme di purità-impurità». S. GRASSO, *Luca*, 228.

⁵⁹⁷ Osservando il comportamento di Gesù nei momenti di contrasto con i farisei, emerge chiara la differenza tra gli atteggiamenti di entrambi: «Ma Gesù, da vero profeta, ha la vera visione della donna: in quell’istante è una donna pentita, che piange il suo peccato e sta implorando la grazia del perdono. Si lascia toccare da lei proprio perché in quell’istante il suo cuore è puro, e le sue lacrime sono vere: non è una prostituta che lo tocca da prostituta, ma è una donna pentita che cerca da Lui la redenzione della sua vita». G. DE LUCA, *La misericordia di Gesù*, 95.

⁵⁹⁸ M. GRILLI, *L’opera di Luca*, 1, 77.

In secondo luogo, entrambi i debitori sono senza nome⁵⁹⁹ e non c'è nessuna informazione su come si sia formato il loro debito. Da questo si può dedurre che Dio, nella Sua misericordia e nella Sua compassione divina, non fa differenza nei confronti dell'uomo e non può essere indifferente di fronte al pentimento sincero; ciò che interessa è che queste persone non sono in grado di saldare il loro debito, nonostante la differenza dell'importo (v. 42).

Un terzo elemento centrale su cui riflettere è che i debitori vengono condonati allo stesso modo, «il creditore rimette a ognuno i debiti: ecco la cosa insolita nei rapporti normali fra gli uomini, ma dove riecheggia la Novità del messaggio di Gesù: Dio si è avvicinato all'uomo come Dio perdonante»⁶⁰⁰. Questo è il tipo di giustizia che voleva far capire Gesù al fariseo (non la logica del pareggio come egli pensava)⁶⁰¹, perché, come sottolinea M. Grilli, «davanti a Dio vi sono solo debitori insolventi, perché il debito non si risolve dando qualcosa in cambio. Questo modo di agire non può funzionare con Dio, perché non risponde alla sua logica. Dio condona e perdona gratuitamente, e il debitore è perdonato e non deve alcunché»⁶⁰². È una logica del tutto diversa⁶⁰³ e del tutto sorprendente; a questo proposito ricorda A. Stöger che «è misericordioso colui che si lascia commuovere dalla miseria dell'uomo, che è aperto alla necessità degli altri e che interviene per aiutare chi è curvo sotto un peso»⁶⁰⁴.

Il racconto conciso di Gesù in questa parabola viene presentato in modo del tutto straordinario senza nomi e senza dettagli, affinché ognuno possa meglio identificarsi⁶⁰⁵. Egli, cercando di dare una spiegazione in modo numerico (cinquecento e cinquanta), vuole dire che non si tratta solo di un amore quantitativo, ma qualitativo. La sproporzione tra cinquanta e

⁵⁹⁹ I due debitori della parabola coincidono chiaramente con i due personaggi presenti a casa di Simone che Gesù mette a confronto per mostrarne la diversità. Quello che ha il debito maggiore e ama di più equivale alla peccatrice, quello che ha il debito minore e ama di meno coincide con il fariseo. Cf. R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 72.

⁶⁰⁰ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 276.

⁶⁰¹ Cf. M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 78.

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ Difatti, «la logica del fariseo non è centrata su Dio, è autocentrata, impregnata sull'immagine di sé, sui propri meriti». CH. ALBINI, *L'arte della misericordia*, Qiqajon, Magnano 2015, 69.

⁶⁰⁴ A. STÖGER, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Vangelo secondo Luca*, vol. I, Città Nuova, Roma 1993⁵, 178.

⁶⁰⁵ Cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca. vol. I*, 460.

cinquecento rappresenta l'atteggiamento del cuore: il Signore, infatti, preferisce di gran lunga le persone umili che si riconoscono limitate e povere dinanzi alla Sua generosità e non a caso Egli trasforma le lacrime della conversione in un fiume di grazia e di misericordia.

Alla domanda precisa che Gesù fa a Simone, “*Chi di loro, dunque, amerà di più il suo creditore?*” (v. 42), il fariseo risponde, seguendo una logica innegabile, che colui al quale è stato condonato di più amerà di più il suo creditore⁶⁰⁶. Ora, Gesù riporta in primo piano la donna, disprezzata dal padrone di casa, e confronta il suo modo d'agire con quello del fariseo al quale si rivolge chiedendo “*vedi questa donna?*” (v. 44) con l'intenzione di rendergli manifesto che Dio è attento ad ogni essere umano, a prescindere dalla sua condizione sociale e morale. In effetti, con questa domanda, Gesù porta all'attenzione del fariseo la donna che egli inizialmente neanche considerava come essere umano per poi portare questo esempio concreto di amore abbondante che il fariseo non aveva ancora compreso dai suoi gesti. Occorre specificare che «il fariseo non ha peccato contro l'ospitalità, ma gli manca quel “*di più*” che la donna ha in abbondanza, e che è il segno della conversione, dell'accoglienza e dell'annuncio di Gesù: l'amore»⁶⁰⁷; F. Bovon invece sostiene che «questa ignoranza colpevole dei gesti di buona educazione riservati agli ospiti di riguardo nelle occasioni rispecchia un disprezzo interiore o un dubbio sull'importanza di Gesù (cf. *Lc 7,39*)»⁶⁰⁸. In entrambi i casi è interessante notare che la donna è etichettata come peccatrice dal fariseo, mentre viene

⁶⁰⁶ Per capire meglio l'uso del verbo “*amare*”, U. Terrinoni spiega: «Il verbo amare (agapēsei) in questo preciso contesto ha il significato di “*esprimere gratitudine, essere riconoscente, ringraziare...*”. E ciò perché nella lingua ebraica e aramaica non vi era un termine specifico che si riferisse a “*gratitudine e ringraziamento*”: per cui si faceva ricorso al verbo “*amare*”. Quindi, il debitore che esprime “*maggior riconoscenza*” al creditore è certamente colui che è stato maggiormente beneficiato». U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 51.

⁶⁰⁷ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 277. A proposito di questo fatto, Ortensio da Spinetoli osserva che «il fariseo non ha forse mai coltivato un sentimento di amore, con tutta la sua religiosità. Il suo impegno era rivolto alle prescrizioni della legge, più che a capire o ad aiutare i suoi simili. Troppo sicuro del suo rigorismo è ben lontano dall'accettare la proposta di Cristo». ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca*, 284. Oppure il fariseo, come afferma M. Làconi, «non ama perché non è “peccatore” – o piuttosto non si sente peccatore – e quindi è tagliato fuori dall'esperienza perdonante di Gesù e non è toccato dall'amore». M. LÀCONI, *La misericordia verso i peccatori in Luca (Lc 7,36-50)*, in *PSV*, 29 (1994) 127.

⁶⁰⁸ F. BOVON, *Vangelo di Luca. vol. I*, 461.

presentata da Gesù come una persona capace di quell'amore abbondante che suscita tanta compassione nel cuore di Dio.

2.2. *Gesti oltre l'apparenza*

Si può pensare che l'invito rivolto da Gesù a guardare la donna abbia provocato nel fariseo uno sguardo nuovo e diverso rispetto al precedente perché Gesù gli fa notare che l'amore della donna è grande, mentre il suo è mancante. Tale mancanza viene messa in luce nell'elenco che Gesù fa dei gesti di Simone paragonati con quelli della donna nella formula “*Tu non... lei invece...*” (vv. 44-46).

Il primo gesto “*bagnare i piedi con le lacrime e asciugarli con i capelli*” (v. 44) ha una grande importanza perché le lacrime abbondanti sono segno di un pentimento profondo, difatti «la donna piange su di sé e non su Gesù: le sue lacrime sono lacrime di pentimento e non di lutto»⁶⁰⁹. A questo pianto Gesù risponde con il silenzio, che non è segno d'indifferenza, ma manifestazione di attenzione, accettazione, apprezzamento, riconoscimento della persona che ha accanto⁶¹⁰. Qui, sicuramente bisogna escludere l'interpretazione dei “*capelli sciolti*” come segno erotico⁶¹¹, anche se «per alcune scuole un gesto del genere era sufficiente per chiedere il divorzio, o giustificare altre punizioni»⁶¹². È importante sottolineare che il gesto stesso viene accompagnato da questo pianto che, in qualche modo, potrebbe far riferimento al pianto di Pietro, dopo aver rinnegato il suo Maestro (cf. *Mt 26,75; Mc 14,72; Lc 22,62*). Ma la situazione della donna è un po' diversa da quella di Pietro, poiché non si tratta di un pianto amaro e triste, bensì di un pianto pieno di gioia e di gratuità, sentimenti che sono simboleggiati dal profumo emanato dall'olio

⁶⁰⁹ *Ibid.*, 458.

⁶¹⁰ Il pianto nel cap. 7 di Luca viene espresso ben tre volte (cf. vv. 13.32.38). In due di esse, il pianto è associato a due donne in circostanze diverse: mentre nella vedova di Nain (v. 13) si rivela un pianto di “*sofferenza e di tristezza*”, nella donna peccatrice si manifesta un pianto “*di pentimento e di gioia*”. Ovviamente vi troviamo differenze, come quando Gesù dice alla vedova di “*non piangere*”, mentre lascia che la peccatrice continui a piangere. Cf. R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 53. Che il pianto sia un momento di gioia lo afferma D. Caldirola, sostenendo che esso esprime la liberazione. Cf. D. CALDIROLA, *Di donne e di gioia. Itinerario spirituale nel Vangelo di Luca*, Ancora, Milano 2013, 44-45.

⁶¹¹ Su questo punto F. Bovon afferma che «il fatto che la donna piange smentisce ogni pensiero che possa condurre all'idea che gli atteggiamenti della donna peccatrice hanno a che fare con un atto erotico». Cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca. vol. I*, 459.

⁶¹² M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 75.

con cui ella unge i piedi di Gesù. M. Grilli vede tale gesto non come «una manifestazione di tristezza ma come liberazione»⁶¹³.

Il bacio è un'espressione d'amore, di rispetto e d'accoglienza e la donna, con questo atto, cerca di esprimere il suo amore con gesti spontanei, senza dire nulla. Il secondo gesto del “*baciare i piedi*” (v. 45) non è il bacio del tradimento che compie Giuda (cf. *Mt* 26,48-49; *Mc* 14,44-45; *Lc* 22,47-48) e nemmeno il bacio di un amore erotico o coniugale, ma è segno evidente del riconoscimento di essere stata amata e perdonata; ricorda a questo proposito G. Rossé che «la donna ha dimostrato nel suo comportamento nei confronti di Gesù la capacità di amare scaturita dall'esperienza del perdono gratuitamente ricevuto»⁶¹⁴.

Per quanto riguarda il suo terzo gesto, il “*cospargere di profumo i piedi*” (v. 46), la donna non è parsimoniosa nell'utilizzo dell'olio profumato, al contrario vuole riempire il luogo di quell'essenza per manifestare la sua gioia, in quanto «il profumo è un dono che si fa a se stessi o all'altro; non è utile se non per manifestare la pienezza di vita, la gioia di vivere, la festa. Nel contesto biblico è simbolo di gioia, di amore, di gioia della vita, di abbondanza»⁶¹⁵. Anche questo gesto, come gli altri, crea scandalo e incomprensione, ma Gesù la lascia fare. Tra l'altro, non sarà l'unica donna a cospargere i piedi di Gesù con unguenti (cf. *Gv* 12,1-7). Col profumo la donna riconosce in Lui non un semplice ospite come tutti gli altri, ma Colui che regna nell'esistenza umana e che può eliminare tutto ciò che va portato via. Questo avviene quando si ha un cuore ferito e pentito, quando c'è un atteggiamento di contrizione e di riconoscenza; questo provoca la compassione, il perdono e la misericordia di Dio.

A questo punto, conviene osservare un denominatore comune in tutti e tre i gesti descritti in *Lc* 7,44-46, cioè “*i piedi*”. Questa insistenza ha fatto sempre riflettere i Padri della Chiesa, come ricorda M. Grilli:

«una bella risposta, dal punto di vista letterario e teologico, dice così: nessuna donna, nessun uomo è così piccolo da non poter arrivare ai piedi. È una risposta suggestiva, poetica, che contiene una verità di carattere relazionale: la donna del racconto vuole mettersi in relazione con Gesù. I Padri ne danno un'interpretazione allegorica che vede nei piedi di Gesù i membri della comunità più piccoli, più fragili, quelli che non contano.

⁶¹³ *Ibid.*, 76.

⁶¹⁴ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 276.

⁶¹⁵ M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 76.

Nella Chiesa, questa è la conclusione di alcuni padri, bisogna amare i più umili»⁶¹⁶.

Diverse persone si sono gettate ai piedi di Gesù, per esempio Simon Pietro che “*si getta ai piedi di Gesù e confessa di essere un peccatore*” (Lc 5,8) e “*Maria seduta ai piedi del Maestro*” (Lc 10,39)⁶¹⁷. Perciò, la donna peccatrice che con il suo atteggiamento (toccare, baciare, bagnare con le lacrime, asciugare con i suoi capelli e ungere con olio profumato i piedi di Gesù)⁶¹⁸, mostra una conversione profonda, riconoscendosi tanto indegna e piccola da poter stare solo ai suoi piedi, «certamente è una donna che ama, che sente verso Gesù un sentimento di riconoscenza, probabilmente di amore, che manifesta attraverso una gestualità molto ricca che implica il pianto, il bacio lo sciogliere i capelli e così via»⁶¹⁹.

La donna ha moltiplicato i segni d'amore e con il linguaggio delle lacrime ha rivelato la verità, la profondità e il pentimento del suo cuore. Ella ha aperto gli occhi sul suo passato, si è resa conto di avere un disperato bisogno di un amore nuovo per andare oltre verso una nuova vita. Non è

⁶¹⁶ *Ibid.*, 75.

⁶¹⁷ Osservando Maria seduta ai piedi di Gesù (cf. Lc 10,39), sembra che Luca voglia condurre il lettore a una riflessione su come trovare il proprio posto, ossia riconoscersi per conoscere dove sedersi. È Gesù stesso a rivelare che stare lì “*ai piedi*” porta più benefici alla persona. In effetti, Maria, con la sua posizione, sceglie la parte migliore come anche la peccatrice che diventa esempio di quanti superano l'atteggiamento del fariseo. Per approfondire questo aspetto in modo dettagliato è utile far riferimento al testo di M. CRIMELLA, *Marta, Marta! Quattro esempi di «triangolo drammatico» nel «grande viaggio di Luca»*, Cittadella, Assisi 2009, 157-170. Invece per indagare il significato biblico e il valore simbolico dell'associazione de “*i piedi*” ad altre espressioni come “*baciare i piedi, lavare i piedi*”, si può fare riferimento al testo di F. BOSCIONE, *I gesti di Gesù. La comunicazione non verbale nel Vangelo*, Ancora, Milano 2002, 73-80.

⁶¹⁸ È interessante la valutazione dei due personaggi che viene espressa da M. Crimella, il quale afferma che «il discorso contrappone tre mancanze del fariseo ai tre gesti della donna (bagnare, baciare, ungere). Non v'è corrispondenza esatta tra le azioni non fatte da Simone e quelle compiute dalla donna. Quantitativamente, la descrizione è sbilanciata su quello che compie la donna: Luca usa più del doppio delle parole utilizzate per narrare le omissioni di Simone. Qualitativamente, al semplice lavare corrisponde una pioggia di lacrime, a un bacio si oppongono una serie interminabile di baci, all'olio si contrappone il profumo. La differenza è che lui ha omesso, lei ha fatto». ID. (cur.), *Luca*, 155.

⁶¹⁹ M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 76. Da parte sua, S. Grasso afferma che «per Gesù le azioni da lei compiute hanno un significato preciso: sono il segno della riconoscenza, della gioia, della venerazione senza limiti verso di lui». S. GRASSO, *Luca*, 228.

più amore seducente e schiavizzante, bensì un amore puro, sincero e liberante. È un amore che purifica, eleva e trasfigura⁶²⁰.

2.3. *L'amore compassionevole che trasforma*

L'amore grande che la donna prova le permette di essere una nuova creatura, cioè non più scartata e disprezzata, ma amata e perdonata; riguardo alla questione se venga prima l'amore o il perdono, M. Grilli sostiene che «in fondo noi sappiamo che nessuno può perdonare se non è stato amato prima, ma sappiamo anche che chi non ama difficilmente si considera un peccatore. Soltanto l'amore mette prima la relazione e poi la legge»⁶²¹. La donna, in effetti, crea disturbo e scandalo ai presenti dall'inizio fino a quando viene perdonata (cf. *Lc* 7,39.47-49). Perciò, in questa prospettiva, l'amore della donna verso Gesù diventa una “*cartina tornasole*” sulla capacità di amare⁶²², in quanto «quest'amore manifesta che ella non è più peccatrice ma ha vissuto l'esperienza della conversione»⁶²³.

Nel v. 48 si nota subito che la parola non è più indirizzata al fariseo, ma che Gesù si rivolge alla donna, per la prima volta in modo diretto garantendole “*I tuoi peccati sono stati perdonati*”⁶²⁴. Queste parole, che Gesù aveva pure pronunciato durante la guarigione del paralitico (*Lc* 5,20), manifestano il dono fatto alla donna per il suo pentimento, ma soprattutto per avere riconosciuto in Lui Colui che può amare una persona così com'è.

Invece, non poche volte, si tende ad avere l'atteggiamento dei commensali (v. 49) che mostrano stupore di fronte alla possibilità di

⁶²⁰ Cf. U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 52-53.

⁶²¹ M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 79.

⁶²² Osserva Ortensio da Spinetoli che la donna «ha sempre “amato”, anche quando ha sbagliato obiettivo». ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca*, 284.

⁶²³ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 278.

⁶²⁴ Per una migliore comprensione, U. Terrinoni chiarisce che «il verbo *aphēōntai* (sono perdonati) è impersonale, perché intende ricondurre a Dio, considerato come primo agente e prima fonte del perdono. Però è un perdono che raggiunge la peccatrice passando attraverso la persona di Gesù. È qui che il perdono si fa evento tangibile e storico». U. TERRINONI, *Il Vangelo dell'incontro*, 58. Da parte sua, G. Rossé afferma che «con la Sua parola egli attua il perdono di Dio, dà alla donna la certezza di tale dono escatologico di cui egli sa di essere il mediatore». G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 278. «Il verbo greco, inoltre, è al perfetto passivo e sta a indicare che l'evento di misericordia si è già compiuto nel passato e che perdura ancora al presente». U. TERRINONI, *Il Vangelo dell'incontro*, 58.

ricevere il perdono⁶²⁵: questo dimostra che l'uomo non è così sicuro e fiducioso della misericordia di Dio, di un Dio che ha compassione di lui, di un Dio che si è fatto uomo, capace di portare i pesi dell'uomo e di salvarlo. Se è vero che il fariseo accoglie Gesù nella sua casa, la donna lo accoglie nel suo cuore e nella sua vita e ha stabilito una relazione profonda con Gesù che le permette di essere amata, perdonata e salvata da Lui.

Al termine di questo brano Gesù congeda la donna dicendole “*La tua fede ti ha salvata; va' in pace*” (v. 50). È questa una formula tipica delle guarigioni nei sinottici (cf. *Mc* 5,34; *Mc* 10,52; *Lc* 8,48; 7,19; 18,42)⁶²⁶ che sembra quasi un complimento alla donna per la sua fede, perché «tutto è letto sotto l'ottica della fede [...], è (la fede) l'intreccio tra legge e *charis*, tra perdono e pentimento, tra *charis* e risposta»⁶²⁷. Ma in che cosa consiste questa fede? Non si basa su segni, gesti o parole, ma, ancora una volta, è una certezza che si radica nella scoperta di Gesù e nell'incontro personale con Lui. In quanto rapporto da persona a persona, la fede non può essere ridotta a una pura adesione di ragione, ma richiede il pieno impegno della persona dal profondo del suo essere. Ecco, dunque, che una donna peccatrice (sia nello spirito che nel corpo) sperimenta un abbandono fiducioso in Colui che l'ha accolta. Sì. È l'abbandono che la porta alla scoperta di essere nulla, di non potersi salvare da sola e del bisogno urgente di Lui per essere libera e rinnovata dal Suo amore⁶²⁸.

Nel Vangelo di Luca Gesù mostra in modo evidente la Sua compassione verso gli altri. In particolare, poco prima aveva detto: “*Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro. Non giudicate... non condannate...; perdonate...; date...; una buona misura, pigiata, scossa e traboccante vi sarà versata nel grembo, perché con la misura con cui misurate, sarà misurato a voi in cambio*” (cf. *Lc* 6,36-38). È un percorso abbastanza impegnativo, ma al contempo molto concreto che mette il fedele sulla scia del Maestro facendogli capire la Sua logica: “*Io non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva*” (*Ez* 33,11). Nel discorso della montagna, la versione di Matteo parallela a *Lc* 6, si può rinvenire un'affermazione a ulteriore sostegno del brano in questione: “*Beati quelli*

⁶²⁵ Su questo stupore, ricorda J. Ernst che i presenti «hanno compreso in modo molto preciso che dinanzi a loro non c'è solo un maestro di religione che dice ciò che Dio ha fatto, ma qualcuno la cui parola provoca il perdono divino». J. ERNST, *Il Vangelo secondo Luca*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1985, 335.

⁶²⁶ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 279.

⁶²⁷ M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 79.

⁶²⁸ Cf. U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 59.

che sono nel pianto, perché saranno consolati; [...] Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia” (Mt 5,4.7). L’insegnamento di Gesù non è solamente un “*bel discorso*”, ma rivela concretamente il Suo volto: Egli non è un Dio indifferente o giudicante, ma un Dio che legge il cuore dell’uomo e si commuove dinanzi alla miseria e alla fragilità umane trasformando il pianto del pentimento in gioia per essere stati amati e salvati. Papa Francesco nella sua lettera apostolica sulla misericordia, in linea con questa prospettiva, afferma che «al centro non c’è la legge e la giustizia legale, ma l’amore di Dio, che sa leggere nel cuore di ogni persona, per comprenderne il desiderio più nascosto, e che deve avere il primato su tutto»⁶²⁹.

Il brano della donna peccatrice nel Vangelo di Luca (7,36-50) offre una possibilità “*innovativa*” di lettura della compassione, perché viene fatta all’interno del perdono che avvicina molto la compassione alla misericordia. Gesù mostra al contempo compassione e misericordia per questa donna: compassione per il fatto che essa è stata scartata e disprezzata dalla società, misericordia per il fatto che essa è stata giudicata peccatrice senza possibilità di salvezza secondo l’autorità religiosa. Questa compassione, anche se magari in modi diversi, è riversata con la stessa misura sia verso la donna peccatrice che verso il fariseo. Gesù bussa alla porta del cuore della donna e del fariseo: ora devono decidere loro se aprirsi e lasciarsi trasformare per cambiare il loro modo di approccio non solo con Lui, ma anche con gli altri. Dio chiama perché ama, la Sua compassione ha a che fare con la chiamata, in quanto invita ognuno a sentirsi “*debitore*” nei Suoi confronti; se Dio ama, è perché vuole togliere alla Sua creatura il peso della vita passata per trasformarla in vita “*compassionevole*”.

3. La parabola del Samaritano compassionevole (Lc 10,25-37)

Il testo noto come “*la parabola del buon Samaritano*”, pur essendo riportato solamente da Luca, ha sempre rivestito un’importanza centrale nella riflessione cristiana personale e comunitaria: infatti «è una delle pagine più conosciute nella catechesi e nella predicazione»⁶³⁰, oltre ad aver anche «ispirato innumerevoli atti di carità nel passato e anche pittori e

⁶²⁹ FRANCESCO, *Lettera apostolica Misericordia et misera*, LEV, Città del Vaticano 2016, 1. D’ora in poi *MeM*.

⁶³⁰ G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù*, 243.

autori religiosi»⁶³¹. Perciò, è opportuno rivolgere l'attenzione a questa parabola⁶³² in quanto portatrice di atteggiamenti umani di profonda compassione contro atteggiamenti pallidi e indifferenti nei confronti degli altri. Probabilmente questi atteggiamenti non sono poi tanto diversi da quelli a cui nel mondo moderno si assiste all'interno delle mura delle città cosiddette "civilizzate" o persino negli ambienti che "profumano d'incenso".

Le parole "prossimo" e "compassione" possono sembrare due concetti distinti e separati o poco conciliabili tra loro, ma in questa parabola, come pure in pochi altri versetti, Gesù, per mezzo di Luca, fa riflettere su come l'umanità possa esprimersi in gesti, non di separazione e disprezzo, bensì di compassione e di soccorso, di incontro e di relazione. Tale relazione, a sua volta, non dovrebbe essere intrecciata sulla base della credenza o dell'appartenenza etnico-religiosa, ma piuttosto sui punti d'incontro che muovono tutta l'umanità.

Prima di entrare nel vivo del testo, è importante soffermarsi sulla scena che precede questa parabola di Gesù dove un dottore della Legge si alza per mettere Gesù alla prova, chiedendoGli: "Maestro, che cosa devo fare per ereditare la vita eterna?" (v. 25). J. Delorme lo descrive come una persona che cerca risposte alle sue domande, cioè «un uomo che vuole sapere»⁶³³; allo stesso tempo, tuttavia, proprio questo suo interrogare finisce per metterlo in mostra pubblicamente. Pur desiderando ardentemente e sinceramente di avere una risposta, il dottore della Legge vuole al contempo la conferma di essere già sulla buona strada, facendo così una sorta di "doppio gioco": in fondo, la sua vera intenzione è quella

⁶³¹ L. SABOURIN, *Il Vangelo di Luca. Introduzione e commento*, PUG, Roma 1989, 225.

⁶³² Per meglio comprendere la natura della parabola, si rifletta sul fatto che essa, nella sua forma più semplice, è «una metafora o una similitudine tratta dalla natura o dalla vita quotidiana che colpisce l'ascoltatore con la sua vivezza o originalità e lo lascia in quel minimo di dubbio riguardo il significato dell'immagine sufficiente a stimolare il pensiero». CH. H. DODD, *Le parabole del regno*, Paideia, Brescia 1970, 19-20. Papa Benedetto XVI illumina la comprensione delle parabole sottolineando che esse «sono espressione del nascondimento di Dio in questo mondo e del fatto che la conoscenza di Dio chiama sempre in causa l'uomo nella sua totalità – è una conoscenza che è un tutt'uno con la vita stessa; una conoscenza che non può darsi senza "conversione"... In questo senso nelle parabole si manifesta l'essenza stessa del messaggio di Gesù. In questo senso il messaggio della croce è inscritto nell'intima natura delle parabole». BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 230-231.

⁶³³ Cf. J. DELORME, *Il rischio della parola. Leggere i vangeli*, Vita e Pensiero, Milano 1994, 125.

di mostrare la sua integrità. Gesù non gli dà una risposta immediata e prosegue il colloquio ponendogli alcune domande. Per ricordargli un altro elemento, l'essenza della Legge, gli chiede: “*Che cosa sta scritto nella Legge? Come leggi?*” (v. 26). È molto significativo che Gesù chieda “*come leggi?*”, perché ciò esige dall'interlocutore un'interpretazione e una lettura personale tale da permettere di entrare nel cuore della questione. Perciò, incalzato da queste domande, il dottore della Legge risponde brillantemente mettendo insieme e interpretando due testi separati: “*Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso*” (v. 27)⁶³⁴. Questa “*sintesi*” ha un'importanza fondamentale, perché «unendo i due comandamenti, Gesù ha tirato la religione fuori dal tempio per farla entrare nella vita quotidiana, come vita vissuta sotto lo sguardo di Dio. Con ciò stesso, l'uomo non è più diviso tra doveri nei confronti di Dio e il suo comportamento nella vita sociale»⁶³⁵, essendo quindi chiamato ad esercitare un amore verso Dio che è “*inscindibile*” da quello verso l'uomo.

Nella Sua replica, Gesù vuole che il Suo interlocutore passi dal dire al fare, dal concetto all'atto, dalla teoria all'applicazione, per cui utilizza l'imperativo del verbo fare, “*Hai risposto bene; fa' questo e vivrai*” (v. 28), sottolineando così che si tratta di un impegno che durerà per tutta l'esistenza. Inoltre, introduce il che cosa significhi veramente il vivere e opera un cambiamento nel desiderio di vita eterna dell'interlocutore, portandolo su un altro livello⁶³⁶. L'ammaestramento di Gesù mira a indicare che nella vita non basta conoscere la Legge, ma è necessario incarnarla concretamente, dimostrando così di averla compresa e assimilata⁶³⁷. Sembra che Egli non voglia rimanere sul piano dottrinale o

⁶³⁴ In Marco e Matteo vengono citati separatamente i due comandamenti secondo il testo originale dell'AT, mentre in Luca sono strettamente legati in una frase, enfatizzando in questo modo il carattere inseparabile dell'amore per il prossimo. Non si può amare Dio senza amare l'uomo e l'uomo è difatti veramente amato solo se chi lo ama ha in sé la misura e la qualità dell'amore di Dio. Se l'amore di Dio s'incarna nell'amore del prossimo, si è di fronte alla manifestazione di un Dio totalmente rivolto verso il bene dell'uomo. Cf. G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù*, 246-247. Per approfondire le differenze su questo versante tra Luca e gli altri due sinottici, è utile fare riferimento al testo di Y. SAOÛT, *Il buon Samaritano*, Queriniana, Brescia 2008, 23-25.

⁶³⁵ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 404.

⁶³⁶ Cf. Y. SAOÛT, *Il buon Samaritano*, 131.

⁶³⁷ Cf. G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù*, 247.

ideale, ma che voglia condurre il dottore della Legge su un altro piano, cioè sul piano della concretezza, di un amore operoso, mosso da un atteggiamento di profonda umanità, cioè di compassione. In effetti l'amore per Dio prende corpo quando si concretizza nella vita, cioè quando si ama decidendo di fare il bene senza nessun pregiudizio nei confronti di chi va soccorso, riconciliando ciò che si crede con ciò che si fa: «l'amore, nell'ebraismo e nel cristianesimo, non è mai solo un moto affettivo, ma è anche una spinta decisionale. È la decisione che io prendo a favore di Dio, nella fedeltà a Lui e nel servizio all'uomo»⁶³⁸.

Il seguito del testo, “*Ma quegli, volendo giustificarsi, disse a Gesù: E chi è il mio prossimo?*” (v. 29), introduce nella discussione l'incomprensione del significato del termine “*prossimo*”. Se si vuole capire che cosa s'intendesse con tale concetto, R. Fabris spiega che «il prossimo nella concezione biblica e giudaica è definito all'interno del contesto dell'alleanza, dove si colloca la legge. Il prossimo è il membro del patto, per il quale vale l'applicazione e l'osservanza della legge»⁶³⁹. Perciò, alcuni venivano di fatto esclusi da questa concezione, come ricorda G. Rossé, in particolare «i pagani, i samaritani, qualche volta il nemico personale»⁶⁴⁰. Anche chi non faceva parte della stessa comunità religiosa, non era considerato “*prossimo*”. Un esempio in tal senso viene dalla scoperta della regola della comunità di Qumràn che prescriveva di amare tutti i “*figli della luce*” (= della setta), ma di odiare tutti i figli delle tenebre⁶⁴¹. A. Poppi afferma che «al tempo di Gesù si considerava “*prossimo*” ogni ebreo e lo straniero che dimorava in Israele (*Lv* 19,34); più tardi, pure il proselito pagano»⁶⁴². Si potrebbe senz'altro dire che la parabola di Luca è di fatto un commento cristiano alla prescrizione di *Lv* 19,18 (= *Lc* 10,27c) ove il vecchio concetto giuridico di prossimo e di amore è superato: ormai per prossimo s'intende ogni uomo e dal credente si esige un amore concreto nei confronti di tutti⁶⁴³.

Nel v. 30, “*Gesù riprese: Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto*”, Gesù porta un esempio concreto ed

⁶³⁸ M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 96.

⁶³⁹ R. FABRIS, *La parabola del Buon Samaritano*, in *PSV*, 11 (1985) 136.

⁶⁴⁰ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 407; cf. M. CRIMELLA (cur.), *Luca*, 200-201.

⁶⁴¹ Cf. G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù*, 248.

⁶⁴² A. POPPI, *Sinossi e commento*, 396.

⁶⁴³ Cf. G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù*, 248.

umano, anziché lasciare la spiegazione a livello astratto e dottrinale⁶⁴⁴, e da questo «realismo del racconto dà l'impressione di un fatto realmente accaduto»⁶⁴⁵. Il racconto non è composto in modo da spingere il lettore (senz'altro un giudeo che ascoltava Gesù) a indovinare l'identità dell'uomo (malcapitato) o quella dei briganti, ma mira a presentare la situazione di un uomo in grave necessità che può solo sperare in un intervento di soccorso⁶⁴⁶. Proprio in quanto le terribili disavventure che ha passato potrebbero accadere a chiunque, il malcapitato rimane senza nome, diventando così figura emblematica di ogni bisognoso. Sembra proprio che Gesù voglia sensibilizzare e toccare in profondità il dottore della Legge, come pure ogni uomo, mettendo in rilievo la possibilità che l'uomo ha di mostrare misericordia nei confronti di tutta l'umanità.

Il brano di Luca (10,25-37) può essere suddiviso in diversi modi secondo le finalità, i punti di vista e gli interessi suscitati nelle persone dalla lettura del testo⁶⁴⁷. In linea generale, il testo è divisibile in due parti: la prima parte (vv. 25-28) affronta l'argomento dell'amore verso Dio e verso il prossimo; la seconda parte (vv. 29-37) comprende il racconto della parabola, il quale, a sua volta, si potrebbe suddividere in tre momenti, che

⁶⁴⁴ Difatti, «Gesù non rimanda più l'interlocutore alla Legge per trovare la risposta alla sua domanda, ma alla vita concreta fatta di relazioni più o meno attuate». G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 406; cf. R. FABRIS, *La parabola del Buon Samaritano*, 130.

⁶⁴⁵ A. POPPI, *Sinossi e commento*, 396.

⁶⁴⁶ Cf. G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù*, 249.

⁶⁴⁷ A tale proposito, si possono citare alcuni autori che hanno approfondito il testo. A. Bagni, ad esempio, struttura il testo nelle due parti *ama il Signore Dio tuo* (vv. 25-28) e *ama il tuo prossimo* (vv. 29-37): cf. A. BAGNI, *Vangelo secondo Luca*, 79. R. Fabris, invece, imposta il testo iniziando con *motivazione* (vv. 25-29), *sequenza iniziale* (v. 10), *sequenza transizione* (vv. 31-32), *sequenza centrale/vertice* (vv. 33-35) e conclude con *domanda finale e risposta* (vv. 36-37): cf. R. FABRIS, *La parabola del Buon Samaritano*, 133-134. L'impostazione di M. Gourgues si accosta a quella di R. Fabris, in quanto si sviluppa *dalla motivazione* (vv. 25-29), *all'uomo malmenato* (v. 10), *dall'uomo trascurato* (vv. 31-32), *all'uomo aiutato* (vv. 33-35) e *alla domanda finale e risposta* (vv. 36-37): cf. M. GOURGUES, *Le parabole di Luca. Dalla sorgente alla foce*, Elledici, Leumann 1998, 12. Da parte sua, R. Zimmerman vede la parabola suddivisa in tre sequenze narrative che potrebbero essere intitolate *imboscata* (v. 30), che descrive lo scenario di partenza e quanto accade al malcapitato, *incontri* (vv. 31-33), che descrive gli incontri di tre personaggi che percorrono la stessa strada mostrando le loro reazioni, infine *soccorso* (vv. 34-37) in cui viene descritto nei dettagli l'azione di colui che soccorre il malcapitato: cf. R. ZIMMERMANN, *Un amore toccante. Il buon Samaritano*, in AA. VV., *Compendio delle parabole di Gesù*, Queriniana, Brescia 2011, 845-849; oppure semplicemente è possibile suddividere il testo in parte *introduttoria* (vv. 25-29) e parte *parabolica* (vv. 30-37). Cf. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca*, 377.

rappresentano i momenti salienti in cui il lettore si sente chiamato a dire la sua.

3.1. Un'opportunità mai realizzata

Nei vv. 31-32, “*Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre*”, vengono presentati volutamente due personaggi importanti nella società del tempo. Queste due persone, così rispettate e tenute in grande considerazione da tutti, “vedono e passano” e, di fronte allo stato di gravità in cui si trova l'uomo a terra, rimangono assolutamente indifferenti, non si fermano in suo soccorso, né hanno alcun gesto di umanità.

A questo proposito, M. Grilli acutamente osserva che «le due figure istituzionali si comportano in maniera inaccettabile»⁶⁴⁸, perché essi «lottano appassionatamente per l'onore di Dio come forse fanno anche i “briganti”, gli zeloti (cf. *Mc* 3,18). E proprio per questo “vedono” sì il ferito, ma non Dio che in lui è in attesa, pronto a esigere ma anche a donare»⁶⁴⁹. D'altra parte, tale loro atteggiamento viene giustificato dal «fatto che i due servi di Dio abbiano voluto evitare ogni impurità risultante dalla presenza di un cadavere»⁶⁵⁰. Alcuni rilevano che il levita, a differenza del sacerdote, non era sottoposto sempre a queste limitazioni: «il levita avrebbe potuto aiutarlo senza incorrere in uno stato di impurità (era tenuto alla purità soltanto durante il servizio nel tempio)»⁶⁵¹. A. Stöger, invece, propone altre probabilità: «O forse perché temevano di essere anch'essi aggrediti dai ladroni? O perché non volevano essere tratti in inganno?»⁶⁵². In ogni caso, a prescindere dalle varie e plausibili giustificazioni per il loro comportamento, essi non avrebbero dovuto rimanere impassibili o indifferenti di fronte alla necessità dell'altro; difatti, non solo non hanno voluto vedere il bisogno dell'altro con i loro occhi, ma hanno pure

⁶⁴⁸ M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 98.

⁶⁴⁹ E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 2000, 179.

⁶⁵⁰ F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. II, 111.

⁶⁵¹ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 408. Difatti, J. Jeremias spiega che «se il levita, come il sacerdote di *Lc* 10,31, viaggiava da Gerusalemme a Gerico, nulla gli impediva di toccare un “morto lungo la via”. Se dunque si suppone che anch'egli fosse vincolato da considerazioni rituali, si deve ammettere che egli fosse in cammino verso Gerusalemme per prestare servizio al Tempio». J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1967, 241.

⁶⁵² A. STÖGER, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, vol. I, 287.

“*imprigionato*” la loro compassione e la loro misericordia rendendo così impossibile la salvezza del loro prossimo. Parafrasando, si potrebbe dire che il sacerdote e il levita, giungendo uno dopo l’altro sul luogo dell’accaduto, inquadrano il problema, fanno le loro diagnosi precise, ma alla fine lasciano tutto com’era. Essi sono sì capaci di vedere l’uomo, ma non di provvedere a soccorrerlo, sono sì abili a distinguere il male, ma non a pensare a fare del bene: creano così un cerchio che isola l’uomo malcapitato e decidono, alla fin fine, che bisogna passare oltre⁶⁵³.

I personaggi che incontrano l’uomo ferito sono agli estremi opposti: un sacerdote e un levita da una parte, un Samaritano dall’altra. Afferma G. Rossé che «la scelta di un sacerdote e di un levita, che rappresentano il fior fiore della società israelitica, non è casuale: sottolinea il contrasto con il personaggio sorpresa: il Samaritano»⁶⁵⁴. L’atteggiamento dei tre personaggi di questa parabola nei confronti del malcapitato è “*paradossale*”⁶⁵⁵ rispetto a ciò che il lettore si aspetta che facciano. Il sacerdote e il levita, in base alla loro “*vocazione di servire Dio*” (il primo custode della Legge e il secondo addetto al culto)⁶⁵⁶, evitano l’uomo che è tra la vita e la morte, e di conseguenza dimenticano la loro umanità⁶⁵⁷. Il Samaritano, invece, che non era tenuto a soccorrere quell’uomo⁶⁵⁸ ed era

⁶⁵³ Cf. S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 395.

⁶⁵⁴ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 408.

⁶⁵⁵ L’esegeta P. Bovati fa notare che l’evangelista Luca «più ancora degli altri, ama farsi testimone della dottrina provocatoria del Maestro Gesù, per il quale la fede più grande è professata da un militare pagano (*Lc 7,9*), il più insigne gesto d’amore sgorga da una peccatrice pubblica (*Lc 7,47*), la preghiera esaudita è quella del pubblicano e non del fariseo (*Lc 18,14*), la carità più generosa è attuata da un esattore delle imposte come Zaccheo (*Lc 19,8*), ed è un ladro il primo ad essere partecipe del Paradiso (*Lc 23,43*)». P. BOVATI, *La parola della porta. Per vivere di misericordia*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 141-142.

⁶⁵⁶ F. MALASPINA, *Il Samaritano. La compassione di Dio misericordia dell’umanità*, Edizioni CVS, Roma 2007, 26-31.

⁶⁵⁷ Detto in altro modo: «Entrambi i primi due personaggi, che s’imbattono nell’uomo percosso dai briganti, sono in grado di “*vedere la realtà*”, vedono le cose, ma non si lasciano colpire da quanto sta di fronte ad essi. In definitiva si potrebbe dire che “*scavalcano*” la realtà perché essa non disturbi i loro progetti e desideri». S. VITIELLO, *Parabole di Misericordia. Quando l’amore di Dio incontra l’uomo*, Rogate, Roma 2008, 185.

⁶⁵⁸ In effetti, «nell’ambito del patto e della legge “*il samaritano*” figura come un estraneo, non-prossimo e vicino, e perciò stesso escluso dall’impegno di amore prescritto dalla legge». R. FABRIS, *La parabola del Buon Samaritano*, 137.

considerato, in qualche modo, “eretico”, mostra un’immensa umanità da ammirare.

Questo approccio, però, può portare a molteplici interpretazioni in quanto potrebbe: costituire un argomento contro il sacerdozio; rappresentare una critica verso il giudaismo, che tende all’isolamento; analizzare il problema del rapporto tra giudei e pagani; opporsi a ogni discriminazione religiosa, razziale e sociale; voler affermare che la misericordia vale più del culto; voler dare a tutte le persone emarginate nel sistema religioso la possibilità di amare e di fare la volontà di Dio⁶⁵⁹.

Infine, bisogna sottolineare che il “*vedere e passare oltre*”, ossia l’indifferenza, è una grave mancanza nei confronti dell’umanità dell’uomo e mette a rischio la vocazione di chi serve Dio quando trascura il suo ruolo verso l’uomo.

3.2. L’umanità del Samaritano, dono che rende prossimo

I tre vv. 33-35, “*Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n’ebbe compassione. 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. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all’albergatore, dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno*”, rappresentano il cuore della parabola nei quali Gesù mette il Samaritano sulla stessa strada del sacerdote e del levita⁶⁶⁰ e subito i suoi sentimenti e la sua azione lo fanno identificare come “buono”. A differenza di quanto aveva fatto per i due personaggi precedenti, Gesù si sofferma a lungo sul Samaritano, descrivendo il suo comportamento con molta cura, usando verbi diversi ⁶⁶¹

⁶⁵⁹ Cf. G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù*, 248.

⁶⁶⁰ Poco prima i Samaritani non avevano voluto ricevere Gesù nella loro città (cf. *Lc* 9,53). Era nota, infatti, l’incompatibilità e ostilità tra Giudei e Samaritani (cf. *Gv* 4,9). D’altra parte, non sarà l’ultima volta che viene data importanza e descrizione positiva nei confronti di un Samaritano (cf. *Lc* 17,16). Cf. L. T. JOHNSON, *Il Vangelo di Luca*, Elledici, Leumann 2004, 146.156.

⁶⁶¹ Sostiene M. Gourgues che i verbi sono raggruppabili in sette azioni: 1. ne ebbe compassione; 2. avvicinatosi; 3. gli fasciò le ferite; 4. versando sopra olio e vino; 5. poi caricatolo sul suo giumento; 6. lo portò a una locanda; 7. si prese cura di lui. A questi verbi corrispondono poi altre sette azioni, con altri sette verbi di fila, compiute o ordinate il giorno seguente dal Samaritano: 1. il giorno seguente estrasse due denari; 2. e li diede al locandiere; 3. e disse; 4. Abbi cura di lui; 5. e quel che spenderai in più; 6. te lo restituirò; 7. quando ritornerò. È molto interessante che egli si chieda se la scelta del “due volte sette” sia un puro caso o un “simbolismo del quale è meglio tener conto”,

e sottolineando quanta attenzione abbia avuto nei confronti del malcapitato: «la descrizione della condotta del Samaritano è fatta con cura, per differenziarla nettamente dal comportamento del sacerdote e del levita»⁶⁶². A prima vista, sembra che tutti e tre i personaggi abbiano in comune il fatto di vedere, mentre, in realtà, è solo il Samaritano che “vede” e che è mosso dalla compassione ad un “fare” che diventa impegno gratuito nel farsi carico dell’uomo bisognoso anche con i suoi beni (denaro)⁶⁶³. Se per il sacerdote e il levita il malcapitato rappresentava un ostacolo da evitare, per il Samaritano, invece, egli diventa una parte del suo lungo percorso di vita⁶⁶⁴.

È da ribadire l’importanza particolare del verbo *σπλαγχνίζομαι*, perché, dopo che era stato usato quando Gesù aveva sperimentato di persona la compassione nei confronti della vedova di Nain (*Lc* 7,13), qui viene inserito per la prima volta in un contesto narrativo del Vangelo di Luca che non si riferisce direttamente alla Sua persona, bensì viene associato al Samaritano (cf. *Lc* 10,33), descrivendo il suo atteggiamento forte e profondo nei confronti del malcapitato. In pratica, *σπλαγχνίζομαι* designa la “condotta evangelica” (vv. 33-35) che il dottore della Legge sarà chiamato a imitare (v. 36). Questo verbo potrebbe significare «essere toccato fino alle viscere, essere preso da compassione»⁶⁶⁵. Il verbo *σπλαγχνίζομαι* non è mai statico, ma dinamico, perché muove tutta la persona “ad intra”, nei suoi sentimenti più intimi, e «tocca il centro della persona e la coinvolge pienamente»⁶⁶⁶. Anche “ad extra” «il verbo è centrale: perché da questa commozione scaturisce il successivo comportamento del Samaritano»⁶⁶⁷ che, non solo ha avuto cura dell’uomo incappato nei ladri, ma ha lasciato che il suo cuore fosse mosso nel profondo dalla compassione: solo occhi e cuore aperto hanno reso possibile che vedesse la condizione di bisogno della persona e rispondesse compassionevolmente. Al riguardo C. M. Martini afferma che «quando la

in quanto Luca “in altri passi conosce e sa sfruttare il valore simbolico del numero sette”. Basti pensare ai seguenti riferimenti a: peccare sette volte al giorno (*Lc* 17,4; cf. *Mt* 18,21); sette demoni (*Lc* 8,2); sette cattivi spiriti (11,26), sette mariti (20,29-33); sette diaconi (*At* 6, 3), sette popoli sterminati nel paese di Canaan (*At* 13,19). M. GOURGUES, *Le parabole di Luca*, 20.

⁶⁶² G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 409.

⁶⁶³ G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù*, 253.

⁶⁶⁴ Cf. A. BAGNI, *Vangelo secondo Luca*, 69.

⁶⁶⁵ F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. II, 112.

⁶⁶⁶ A. PASCUCCI, «Compassione», *DBV*, 134.

⁶⁶⁷ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 409.

parabola evangelica dice che il Samaritano “*si sentì mosso a compassione nelle sue viscere*”, vuole alludere a un’esperienza intensa, che gli ha aperto gli occhi sul valore delle cose, gli ha fatto vedere l’uomo bisognoso in una luce nuova e vera, gli ha dischiuso nuove possibilità di azione e lo ha spinto a farsi prossimo»⁶⁶⁸. Questo significa che la compassione costituisce, in un certo senso, lo spartiacque della parabola dal punto di vista narrativo ed è opportuno non trascurare i gesti raffinati del Samaritano che da essa promanano, che, a loro volta, rappresentano “*una dose*” di amore gratuito che essa è capace di suscitare e donare.

È interessante la cura che il Samaritano presta al malcapitato, non solo con gesti di soccorso immediato (medicare, trasportare e alloggiare), ma anche andando oltre, cercando di essere attento perfino ai minimi dettagli. Come se il Samaritano fosse responsabile della vita del malcapitato, «la sua missione di mutuo soccorso, che s’interrompe allora, prosegue il giorno dopo in un altro modo, la consegna di due denari al locandiere. Se il sacerdote e il levita non si sono curati di fermarsi un attimo, il Samaritano invece annuncia che passerà»⁶⁶⁹. La parabola del Samaritano rivela la forza straordinaria della compassione in quanto capace di abbattere le barriere stabilite dalla mentalità sociale, politica e religiosa: laddove le ragioni, le credenze e le convinzioni abituali stabiliscono limiti e confini, l’uomo si dimostra capace di superare qualsiasi barriera, se ha compassione.

3.3. Chi è il mio prossimo e chi si è fatto prossimo

Con il v. 36, “*Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?*”, Gesù riprende la domanda iniziale “*Chi è il mio prossimo?*”, però trasformando e capovolgendo la nozione di prossimo e sorprendendo con la Sua domanda il dottore della Legge che «cercava un prossimo da poter amare»⁶⁷⁰. Gesù incoraggia a rispondere su un altro piano alla Sua domanda su «di chi io voglio essere prossimo; di chi mi faccio prossimo»⁶⁷¹ perché in fondo «chi sia il “*prossimo*” non si può definire; la sola cosa che si può fare è di esserlo»⁶⁷². G. Rossé mette in evidenza il motivo che crea imbarazzo al dottore della Legge: «Il dottore della Legge aveva chiesto: Chi è il mio prossimo, cioè chi, secondo la

⁶⁶⁸ C. M. MARTINI, *Farsi prossimo*, Bompiani, Milano 2021, 35.

⁶⁶⁹ F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. II, 113.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ M. GRILLI, *L’opera di Luca*, 1, 98.

⁶⁷² H. GREEVEN, «*πλησίον*», *GLNT*, vol. X, 728.

Legge, devo amare? Gesù, nella domanda che conclude e sintetizza la parabola, chiede: chi si è fatto prossimo, cioè chi ha amato»⁶⁷³.

Il capovolgimento che opera Gesù è molto interessante e sorprendente, perché, da un lato, «chi ha ricevuto il dono non è il malcapitato denudato, coperto di piaghe, abbandonato semimorto sulla strada, ma chi ha ricevuto il dono è il Samaritano, è lui il prossimo che è stato amato»⁶⁷⁴. Dall'altro lato, è l'amore la misura che fa essere prossimo, poiché «la nozione di *prossimo* non è legata a una definizione giuridica, ma all'amore concretamente vissuto. E l'amore di misericordia è un'esigenza che non conosce frontiere»⁶⁷⁵. Per dirla in altri termini, «è la compassione che fa uscire dalle frontiere della legge e della religione-nazione per incontrare l'uomo "*solidale*". Il prossimo in questa prospettiva rovesciata è colui che si è fatto vicino in forza dell'impulso di amore misericordioso»⁶⁷⁶. È sempre più chiaro, allora, quanto sia necessario rileggere la legge dell'amore, che abbraccia Dio e il prossimo, nell'ottica della compassione. È questa nuova dimensione che offre il criterio per definire il prossimo come l'uomo "*solidale*" che partecipa alla nuova alleanza.

⁶⁷³ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 409. Bisogna considerare che «[i] Samaritan[i] era[no] catalogat[i] tra le persone escluse dal comandamento di amare il prossimo, nel senso che non erano considerati oggetti di amore e pertanto non dovevano essere amati. Nella parabola invece il Samaritano appare l'esempio privilegiato, il modello di come si deve amare il prossimo. Il sacerdote e il levita erano ritenuti le persone privilegiate, i destinatari incondizionati dell'amore. Proprio essi, amati e rispettati dal popolo, si dimostrano incapaci di amare gli altri e così diventano antimodelli, quali soggetti dell'amore che non devono essere imitati». R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 107.

⁶⁷⁴ I. GARGANO, *Lectio divina su il vangelo di Luca*, 107. L'autore, ampliando la sua risposta "*al perché del capovolgimento*", afferma che «di fatto il prossimo di cui si parla non è il malcapitato della parabola stessa, ma è colui che è riuscito a entrare all'interno di questa logica dell'eredità e si è fatto prossimo per poter ricevere anche lui l'eredità che si è riservata completamente, sia pure in modo paradossale, sull'altro». I. GARGANO, *Fate attenzione a come ascoltate. Lectio su brani di Luca*, Paoline, Milano 2001, 59.

⁶⁷⁵ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 410.

⁶⁷⁶ R. FABRIS, *La parabola del Buon Samaritano*, 137. È bene considerare che «non siamo noi che scegliamo il prossimo. Ma è il prossimo che ci sceglie, ci provoca. Il prossimo va oltre i nostri libri, le definizioni, le classificazioni, i nostri gusti, le nostre simpatie. [...] Il Samaritano non domanda chi è l'altro, di che religione, di che partito. Non gli chiede i documenti. Non accerta se ha le carte in regola. Davanti a lui c'è semplicemente un povero che si trova in stato di necessità». A. PRONZATO, *Sulle tracce del Samaritano. Pellegrinaggio al santuario dell'uomo*, Gribaudi, Milano 2000, 28-29.

Dalla risposta che il dottore della Legge dà nel v. 37, “*Quegli rispose: Chi ha avuto compassione di lui. Gesù gli disse: Va’ e anche tu fa’ lo stesso*”, sembra che egli abbia finalmente capito che il Samaritano ha agito secondo il principio fondamentale della “*compassione*” che porta all’amore concreto ed è quindi veramente “*il cuore della Legge*”. Però, resta una questione aperta, quella dei Samaritani, come si evince dal fatto che il dottore della Legge non nomina mai il “*buon*” Samaritano in quanto egli era «odiato, eretico, peccatore»⁶⁷⁷.

Con questa parabola si apre un’altra prospettiva, quella dell’amore, poiché non tratta di un amare generico e astratto, ma di un «amare l’altro nelle sue alterità, nella sua individualità, nella sua appartenenza, nel suo carattere, nel suo peccato, nelle sue ferite»⁶⁷⁸. L’amore al quale Gesù intende introdurre il dottore della Legge, e in definitiva chiunque mediti queste pagine del Vangelo, è quello senza frontiere, senza pregiudizi e che non può essere imprigionato a causa di nessun motivo o diversità. L’amore motivato dalla compassione fa cadere tutte le barriere e annulla le distanze e le divisioni. Perciò, come afferma G. Rossé:

«Gesù porta l’ascoltatore a entrare nella visione di un amore senza barriere, un amore che rassomiglia a quello di Dio per l’uomo peccatore e che è ora manifestato nel comportamento di Gesù stesso. Accettare la conclusione della parabola implica il superare l’odio contro il Samaritano e di conseguenza contro ogni straniero. Se infatti per mettere in luce il rapporto tra soccorritori e ferito, Gesù sceglie di proposito un Samaritano, allora cadono tutti i motivi religiosi o nazionali: è un uomo che incontra un uomo, al di sopra di ogni discriminazione di razza, di religione, di nazionalità»⁶⁷⁹.

La risposta di Gesù, “*Va’ e anche tu fa’ lo stesso*”, si dimostra essere una conferma dell’esortazione rivolta precedentemente al dottore della Legge in seguito alla sintesi da questi operata del comandamento dell’amore (cf. *Lc 10,27-28*). Egli ribadisce che l’adempimento di tale comando si ha quando si apre il cuore al prossimo, imitando l’agire di Dio stesso che ha avuto misericordia per l’uomo. E A. Stöger aggiunge:

«La migliore preparazione per adempire il comandamento dell’amore del prossimo è il cuore aperto ai bisogni altrui, il sentimento di *compassione*, o, come dice l’immediata psicologia

⁶⁷⁷ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 408.

⁶⁷⁸ M. GRILLI, *L’opera di Luca*, 1, 99.

⁶⁷⁹ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 408.

della Bibbia, il “*perturbamento delle viscere*” alla vista della miseria umana. Se un uomo “*si sente male*” quando vede la miseria, è pronto per l’amore. “*Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia*” (Mt 5,7)»⁶⁸⁰.

Ciò che può impedire un tale atteggiamento è il cuore indurito. Qualora la compassione e la misericordia non siano presenti in momenti particolari, come nel dolore o nella necessità, esse rimangono solamente idee straordinarie e bellissime, ma “*paralizzate*”. Cioè, esse non si declinano nei paragrafi dei trattati di filosofia, bensì nelle “*ferite umane*”. Perciò, si deve fare ciò che la vita reale presenta durante il suo svolgersi. Non importa chi sia il bisognoso, da dove venga, o in cosa creda, ma semplicemente si deve considerare che è un’opportunità donata dal Signore per mostrare quanto amore si abbia nel cuore verso di Lui nel prossimo. Il Samaritano ha agito proprio in tale direzione perché chi ama concretamente si lascia commuovere da ogni bisogno dell’uomo. Tutto ciò, perché «l’amore vince, crea ponti, è parola di speranza, trasforma il cuore, ti concede il dono di una prossimità impensata»⁶⁸¹.

Nella riflessione sul tema della compassione operata dai Padri della Chiesa, il riferimento a questo brano e alla sua importanza è una costante che li ha portati a mettere in evidenza quanto il comportamento del buon Samaritano rimandi a quello di Gesù stesso⁶⁸². Diverse sono le

⁶⁸⁰ A. STÖGER, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, vol. I, 289.

⁶⁸¹ G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù*, 255.

⁶⁸² Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 408. È conveniente, almeno in parte, riportare il commento di S. Agostino su quest’aspetto: «Il samaritano, etimologicamente il “*custode*”, rappresenta in forza dello stesso nome il nostro Signore. La fasciatura delle ferite è il freno imposto ai peccati, l’olio è la consolazione derivante dalla buona speranza che viene dalla remissione della colpa e porta alla riconciliazione e alla pace; il vino è l’esortazione ad agire con spirito il più possibile fervente. Il suo giumento è la carne con cui si è degnato venire tra noi. Essere posti in sella al giumento è credere nell’incarnazione di Cristo. La locanda è la Chiesa, dove trovano ristoro i pellegrini che dal paese remoto tornano alla patria eterna. Il giorno successivo è il tempo dopo la resurrezione del Signore. I due denari sono i due precetti della carità che gli apostoli ricevettero in dono dallo Spirito Santo per cui si misero a predicare il Vangelo ai presenti. Ovvero sono le promesse della vita presente e della futura, di cui fu detto: In questo tempo riceverà sette volte tanto e nell’altro mondo otterrà la vita eterna». AGOSTINO, *Questioni sui Vangeli*, II, 19, in *ID.*, *Opere esegetiche, Opere di Agostino* x/2, Città Nuova, Roma 1997, 359. Per una raccolta dei commenti dei Padri della Chiesa sul brano in questione, si può fare riferimento al testo di M. BINI (cur.), *La parabola del Buon Samaritano. L’interpretazione di Lc 10,25-37*, Nerbini-Paoline, Firenze – Milano 2019.

interpretazioni che, nel corso dei secoli sono state date di questa parabola, da quella allegorica e cristologica a quella storico-critica⁶⁸³. L'elemento concordante e unificante, però, che sottende a tutte, è che il buon Samaritano è Gesù Cristo, è Lui che si china sulle sofferenze dell'uomo⁶⁸⁴; come l'uomo malcapitato e ferito provoca compassione nel cuore del Samaritano, così anche la fragilità umana provoca la compassione di Dio.

Dopo oltre duemila anni, l'icona del Samaritano conserva ancora tutta la sua ricchezza e la sua freschezza, si mostra provocatoria ed efficace sia nella sua "*religiosità*" che nella sua "*laicità*", costituendo l'espressione più toccante della compassione per chiunque si metta a camminare insieme a quel Samaritano e provi a vedere con i suoi occhi "*il malcapitato d'oggi*". L'uomo diventa un buon Samaritano⁶⁸⁵ quando è sensibile alla sofferenza altrui, quando si commuove dinnanzi alle ferite umane, quando si lascia infiammare il cuore dalla compassione e quando tale compassione non resta chiusa in se stessa, ma lo spinge ad andare verso chi è abbandonato lungo le strade della sofferenza e della morte, nella sua solitudine. Grazie al fatto che il Samaritano resta senza nome, egli potrebbe essere preso come riferimento da ogni uomo. Per un cristiano, perciò, e ancora di più per un consacrato⁶⁸⁶, compassione e misericordia devono essere qualità da non trascurare mai, perché «il programma del cristiano – il programma del buon Samaritano, il programma di Gesù – è "*un cuore che vede*". Questo cuore vede dove c'è bisogno di amore e agisce in modo conseguente»⁶⁸⁷.

⁶⁸³ Cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. II, 115-117.

⁶⁸⁴ Cf. M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 98.

⁶⁸⁵ A proposito, Giovanni Paolo II scrive che: «Buon Samaritano è ogni uomo, che si ferma accanto alla sofferenza di un altro uomo, qualunque essa sia. Quel fermarsi non significa curiosità, ma disponibilità. Questa è come l'aprirsi di una certa interiore disposizione del cuore, che ha anche la sua espressione emotiva. Buon Samaritano è ogni uomo sensibile alla sofferenza altrui, l'uomo che "*si commuove*" per la disgrazia del prossimo». GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Salvifici doloris* (11 febbraio 1984), LEV, Città del Vaticano 1984, 28.

⁶⁸⁶ A proposito di coloro che rispondono alla chiamata di seguire Gesù, A. J. Hultgren afferma che «la parabola insegna che nessuno può essere giustificato se opera distinzioni tra le persone, stabilendo chi sia o no il prossimo e ricorrendo alla legge a tal fine. Per il discepolo di Gesù la domanda non è: "*Chi è il mio prossimo?*", bensì: "*Sono io il prossimo di chi ha bisogno?*". Il comandamento che esige di amare il prossimo come se stessi non pone limiti di sorta». A. J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 2004, 111.

⁶⁸⁷ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, LEV, Città del Vaticano 2006, 31b. D'ora in poi *DCE*.

4. La parabola del padre compassionevole (Lc 15,11-32)

A proposito della compassione e della misericordia, è evidente che il brano di Luca (15,11-32) riveste un ruolo fondamentale in quanto qui il tema viene affrontato, trattato e debitamente articolato. Infatti, questa parabola viene considerata come «il capolavoro narrativo di Luca, [...] e il cuore della sua teologia»⁶⁸⁸, «la perla fra tutte le parabole»⁶⁸⁹, «la più nota, la più lunga»⁶⁹⁰ nonché come «una delle pagine più belle del NT e anche più trattate»⁶⁹¹, insieme a quella del buon Samaritano e dei discepoli di Emmaus⁶⁹². La Chiesa ha dedicato un anno intero al medesimo tema della parabola durante il Giubileo straordinario della Misericordia indetto da Papa Francesco, che ha avuto inizio l'8 dicembre 2015 e si è concluso il 20 novembre 2016, che ruotava proprio intorno alla riflessione sull'essere «*Misericordiosi come il Padre*»⁶⁹³; l'intenzione del Pontefice era quella di far sperimentare e vivere questi sentimenti di compassione e di misericordia del Padre nei confronti dei Suoi figli, sollecitando tutta l'umanità, in modo particolare i consacrati, a scoprire la misericordia, ma soprattutto ad essere misericordiosi come lo è Dio stesso.

Perciò, sembra opportuno approfondire la figura straordinaria del padre compassionevole di Luca 15, perché in essa Gesù, il Figlio, svela il vero volto di Dio Padre, come afferma W. Kasper: «In nessun'altra parabola Gesù ha descritto tanto magistralmente la misericordia di Dio come in questa. In questa parabola egli intende infatti dire: *come agisco io, così agisce il Padre*. La misericordia del Padre è in questa parabola la giustizia più grande»⁶⁹⁴.

⁶⁸⁸ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 606-607; cf. S. GRASSO, *Luca*, 418.

⁶⁸⁹ A. POPPI, *Sinossi e commento*, 422.

⁶⁹⁰ G. NOLLI, *Evangelo secondo Luca*, 695.

⁶⁹¹ I. GARGANO, *Lectio divina su il vangelo di Luca*, 147. Cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. II, 599.

⁶⁹² Cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. II, 599.

⁶⁹³ È stato estratto questo «motto» dell'Anno Santo dalla forma esclusivamente lucana, «*Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso*», che trova in Matteo una forma simile, ma non equivalente, «*Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste*» (Mt 5,48). In qualche modo, si può pensare che la via della perfezione coincida con una via molto impegnativa, ossia quella della misericordia. Cf. FRANCESCO, *Bolla Misericordiae Vultus (11 aprile 2015)*, Ancora, Milano 2015, 13-14. D'ora in poi *MV*.

⁶⁹⁴ W. KASPER, *Misericordia*, 108.

La parabola viene intitolata in diversi modi, secondo il punto di vista di ciascun esegeta: alcuni si incentrano sull’atteggiamento del figlio minore, chiamandola, “*la parabola del figlio prodigo*” o “*del figlio perduto*” per mantenere un legame con le due parabole precedenti⁶⁹⁵; nella versione della Bibbia TOB, viene usato il titolo “*la parabola del figlio ritrovato*”; altri, invece, istituendo un paragone tra i due figli, come fa la Bibbia di Gerusalemme, la chiamano “*la parabola del figlio perduto e del figlio fedele*”⁶⁹⁶; c’è chi preferisce ispirarsi al suo *incipit* e così si riferisce alla “*parabola dei due fratelli*”⁶⁹⁷; in ultimo ci sono quegli esegeti che mettono al centro la figura del padre dando un titolo molto interessante e ormai molto conosciuto, cioè quello della “*parabola dell’amore del Padre*”⁶⁹⁸ o, ancora meglio, quello del “*padre misericordioso*”. Anche se oggi la maggior parte degli autori, giustamente, pensa che sarebbe più appropriato rinominarla come la parabola del “*padre misericordioso*”, tuttavia si è voluto qui proporre la denominazione del “*padre compassionevole*”⁶⁹⁹ per motivi di facile riconoscimento da parte del lettore. Difatti, quest’ultimo titolo appare senz’altro il più significativo, poiché il padre è l’unica persona che si è commossa. Nel contesto ebraico questo sentimento così profondo veniva attribuito alla donna ed è peculiare che Luca, nonostante manchi una figura femminile nella parabola, attribuisca questi sentimenti di compassione al padre per descrivere il volto vero di Dio:

«Considerata l’importanza che Luca attribuisce alle donne, non è credibile una dimenticanza; l’assenza della madre ha un’altra ragione: i tratti del Dio lucano si tingono di caratteristiche femminili. Nel sentire comune, nell’antropologia,

⁶⁹⁵ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 606; cf. A. KEMMER, *Le parabole di Gesù. Come leggerle, come comprenderle*, Paideia, Brescia 1990, 48.

⁶⁹⁶ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 606.

⁶⁹⁷ BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, 239; cf. B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, Vita e Pensiero, Milano 2008, 126.

⁶⁹⁸ Cf. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, 153. Egli sostiene che il centro della parabola è il padre e non è il figlio che ritorna. Alcuni autori moderni osano usare l’espressione “*il padre prodigo*”, anziché “*il figliol prodigo*”, indicando l’atteggiamento generoso del padre della parabola che esagera nel suo amore verso i propri figli. Cf. A. CENCINI, *Il padre prodigo. Storia di una vocazione perduta e ritrovata*, Paoline, Milano 1999, 49; cf. H. J. M. NOUWEN, *L’abbraccio benediciente. Meditazione sul ritorno del figlio prodigo*, Queriniana, Brescia 1998, 83; cf. P. CURTAZ, *Ritorno. Incontrare il Dio della misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 35; cf. M. CRIMELLA (cur.), *Luca*, 254.

⁶⁹⁹ La scelta di questa denominazione viene fortemente avanti dal testo del PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Le parabole della misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 47.

il padre rappresenta la legge. Qui, invece, viene rappresentato con l'affettività di una madre»⁷⁰⁰.

Prima di entrare nel vivo dell'analisi, è bene ricordare che il testo fa parte di una serie di parabole che inizia con quella della "pecora smarrita" (Lc 15,4-7), continua con quella della "dramma perduta" (Lc 15,8-10) e per culminare poi con quella del "padre compassionevole" (Lc 15,11-32). L'occasione per questo lungo insegnamento deriva dalle mormorazioni e dalle critiche da parte dei "giusti" d'Israele contro l'"ingiusto" atteggiamento di Gesù che si avvicina ai pubblicani e ai peccatori (cf. Lc 7,34), atteggiamento che era già stato criticato precedentemente e che Gesù aveva spiegato ricordando di non essere venuto per i giusti, ma per chiamare i peccatori alla conversione (cf. Lc 5,29-32). Quindi è in questo contesto che Gesù svela il volto del Padre: «Egli rivela e attua il comportamento di Dio stesso, Padre dei perduti, un Dio che ha deciso di andare alla ricerca dell'uomo, in particolare di coloro che godono di poca stima, degli emarginati, che Egli vuole accogliere con tenerezza e premura»⁷⁰¹.

In questa parabola si possono individuare tre diversi atteggiamenti relativi alle tre persone che vengono presentate nel corso del racconto. Se G. Rossé sostiene che la presenza di due figli è utile soltanto «per semplificare i due comportamenti divergenti (cf. Mt 21,28)»⁷⁰², l'atteggiamento del padre rimane dall'inizio alla fine della parabola quello dell'amore fedele e intenso verso i suoi figli. È possibile suddividere questa parabola in due scene: nella prima (vv. 11-24), che descrive le vicende del figlio minore, Gesù illustra con profonda umanità il tema della misericordia divina, laddove la compassione è la peculiarità del Suo agire, mentre nella seconda (vv. 25-32), che tratta quelle del figlio maggiore, affronta le mormorazioni dei farisei con l'invito alla festa promossa da padre⁷⁰³. Ad ogni modo, «la figura centrale del padre fa da ponte e unisce le due scene del racconto»⁷⁰⁴. Malgrado alcuni esegeti suddividano questa

⁷⁰⁰ M. GRILLI, *L'opera di Luca*, 1, 107.

⁷⁰¹ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 598.

⁷⁰² *Ibid.*, 608.

⁷⁰³ Cf. A. POPPI, *Sinossi e commento*, 422.

⁷⁰⁴ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 607. È interessante l'impostazione di A. Bagni perché mette al centro della parabola la figura del padre e individuandolo in tutte le tre sezioni in cui divide il testo nel modo seguente: il padre divide le sue sostanze tra i due figli (vv. 11-20), il padre fa festa per il ritorno del figlio minore (vv. 21-24) e il padre invita alla festa il figlio maggiore (25-32). A. BAGNI, *Vangelo secondo Luca*, 109-110.

parabola in tre sezioni, o addirittura in cinque momenti⁷⁰⁵, si è voluto trattare il testo in quattro momenti che, oltre agli atteggiamenti dei tre personaggi, mettano in evidenza che la compassione “*spalanca*” la porta per costruire una “*comunità più fraterna*”.

4.1. La perdita del figlio minore

Dopo aver preparato gli ascoltatori con le due parabole precedenti, Gesù continua la Sua spiegazione riguardo la misericordia spostandosi su un livello più impegnativo e approfondito⁷⁰⁶, cioè quello umano. Infatti, il v. 11, “*Un uomo aveva due figli*”, rivelando la presenza di due figli, «dà alla scena un colore ben preciso e offre all’ indefinito termine “*ἄνθρωπος*” un nuovo ed inedito significato: quest’uomo è un padre»⁷⁰⁷. Da questa prima indicazione sui “*due figli*”⁷⁰⁸, si possono ricavare due elementi interessanti: il primo elemento è che il contesto in cui si svolge la parabola è la famiglia, nella quale s’intrecciano tre tipologie di relazione, ovvero di paternità, figliolanza e fraternità⁷⁰⁹; il secondo elemento è che i “*due figli*”

⁷⁰⁵ Uno di questi esegeti, J. R. Donahue, articola la parabola in tre atti o sezioni: 1. la partenza e la rovina del figlio minore (vv. 11-19); 2. il suo ritorno e l’accoglienza da parte del padre (20-24); 3. il padre e il figlio maggiore (vv. 25-32). Ogni atto inizia con la menzione di una figura importante dell’azione: “*un uomo aveva due figli*” (v. 11); “*ed egli il figlio minore si alzò*” (v. 20); “*ora il figlio maggiore era nel campo*” (v. 25). J. R. DONAHUE, *Il Vangelo in parabola. Metafora, racconto e teologia nei vangeli sinottici*, Paideia, Brescia 2016, 141. Similmente S. Fausti divide in tre parti il racconto: *il figlio minore si allontana dal Padre e torna a lui* (vv. 11-20a); *il Padre va incontro al figlio minore* (vv. 20b-24); *il Padre esce per far entrare il fratello maggiore* (vv. 25-32). S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 553. Il testo della parabola, infine, può anche essere diviso in cinque momenti, seguendo un dinamismo interno che ritma l’intera narrazione. Cf. C. M. MARTINI, *La pratica del testo biblico*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 186-188.

⁷⁰⁶ Il cap. 15 di Luca «presenta circostanze simili per le tre parabole della pecora perduta, della moneta persa e del figlio prodigo; le prime due sono appaiate, mentre la terza è simile per argomento, ma diversamente svolta». CH. H. DODD, *Le parabole del regno*, 114.

⁷⁰⁷ M. CRIMELLA, *Marta, Marta!*, 240.

⁷⁰⁸ Ovviamente qui non si tratta della parabola di “*due figli*” (Mt 21,28-31), che, nonostante qualche rassomiglianza tematica con questa, non può esserne considerata una versione parallela. Cf. L. T. JOHNSON, *Il Vangelo di Luca*, 210.

⁷⁰⁹ A differenza delle due parabole precedenti, «in questa parabola il dramma non riguarda un uomo e un animale, una donna e una moneta, ma riguarda persone legate tra loro da vincoli originali e fondamentali: la paternità-filialità e la fraternità». E. BIANCHI, *Raccontare l’amore. Parabole di uomini e donne*, Rizzoli, Milano 2015, 74.

vanno a significare sia che «il coinvolgimento affettivo è al massimo»⁷¹⁰ sia «la totalità degli uomini»⁷¹¹.

Una cosa interessante è che Gesù fa entrare in scena separatamente questi due figli, uno alla volta, ma osservandone i movimenti, si vede che in entrambe le scene è utilizzato un medesimo schema: “*un figlio che è fuori casa e il padre che gli va incontro*”. Quello che accade con il figlio maggiore è accaduto prima con il figlio minore. Ciascuna delle due scene si conclude sempre con le parole del padre⁷¹². Inoltre, nel testo non si trova alcuna comunicazione tra i due fratelli, pertanto, si può dedurre un rifiuto della fraternità, anche se vivevano insieme nella casa del padre. Nell’abisso più profondo della relazione, ognuno di loro imbroccherà una strada di separazione dal padre, diventando entrambi veri e propri “*estranei in casa*”. I due figli simboleggiano alla fine due atteggiamenti diversi pur nella loro somiglianza⁷¹³.

Dal v. 12, “*Il più giovane dei due disse al padre: Padre, dammi la parte di patrimonio che mi spetta. Ed egli divise tra loro le sue sostanze*”, si percepisce, con la richiesta del figlio più giovane “*dammi*”, l’inizio di una storia di allontanamento e di distacco progressivo dalla famiglia. Infatti, la difficoltà, in questo versetto, consiste nella coincidenza dell’epiteto “*padre*” pronunciato dal figlio minore, quale espressione d’intimità e d’affetto relazionale, con l’ordine in forma d’imperativo “*dammi*” che denota la sua volontà di separarsi dal padre⁷¹⁴. Gli esegeti

⁷¹⁰ M. CRIMELLA (cur.), *Luca*, 257.

⁷¹¹ Questa totalità viene espressa dall’atteggiamento che Dio tiene ugualmente sia verso i peccatori sia verso i giusti, perché per Dio «siamo sempre e solo figli. Per questo ha compassione di tutti e non guarda i peccati. Noi non sappiamo che lui ci è Padre e ignoriamo di essere fratelli se non per litigare sulle eredità (cf. 12,13). Lui invece sa che siamo suoi figli nel Figlio». S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 554.

⁷¹² Cf. C. BROCCARDO, *Tra gratuità e scaltrezza. Le parabole della misericordia di Luca 15-16*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, 37-38.

⁷¹³ Cf. P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre. Una lettura moderna della parabola del Figliol Prodigo*, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano 2010, 62.

⁷¹⁴ Su questo punto P. Farinella fa notare che «il vocativo “*padre*” farebbe supporre un grado di intimità confidenziale, invece mette ancora più in evidenza lo stridore tra questa parola pregu di affetto e la richiesta del figlio, che si rivolge al padre con un imperativo che è il tempo della relazione interpersonale». P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 111. Inoltre, S. Fausto commenta che il figlio minore lo chiama “*padre*”, «non tanto per dei sentimenti positivi, quanto per far valere il proprio diritto. Lo conosce come uno che gli deve dare delle cose: sente verso di lui un rapporto soffocante di dipendenza. Difatti, pur vivendo della sua eredità, si allontana da lui perché lo sente

commentano in modi diversi questi atteggiamenti che sembrano strani, ma la diversità delle interpretazioni è senza dubbio positiva in quanto indice della pluralità biblica e della sua eccedenza di senso.

Alcuni sostengono che questa richiesta, «è un gesto di rottura, è un gesto di cui si assume la responsabilità il figlio minore, perché non vuole più saperne di far parte della medesima famiglia»⁷¹⁵. G. Rossé, invece, afferma che «nulla, comunque, permette di giudicare questa partenza come segno di rottura in seguito a litigi. Il cadetto non parte come figlio ribelle ma, [...], come chi desidera rendersi indipendente, per emigrare e iniziare una propria esistenza all'estero»⁷¹⁶. Può sembrare che la richiesta del figlio minore di ciò che gli spetta esprima quasi il desiderio di veder morire anzitempo il proprio padre, perché «nessuno, a norma di diritto, può chiedere l'eredità prima della morte del testatore: se lo fa, vuol dire che ne vuole la morte e forse mette in moto meccanismi perversi per realizzarla»⁷¹⁷. D'altra parte, secondo C. Broccardo, come consigliato in *Sir* 33,19-23, anche se solitamente l'eredità veniva incassata dopo la morte del genitore, un padre poteva anche decidere di dividere i suoi beni tra i figli finché era ancora vivo e la prassi era abbastanza diffusa⁷¹⁸.

Bisogna dire che, di fronte a tale richiesta, il padre aveva diverse possibilità per rispondere al figlio minore. Secondo la legge, infatti, il padre avrebbe potuto cacciarlo di casa senza dargli nulla, oppure avrebbe potuto portarlo in tribunale e chiederne addirittura la lapidazione. Se l'avesse fatto, sarebbe stato considerato giusto secondo la legge umana, ma, siccome al padre non interessa obbedire alla legge, o riconoscere il suo diritto a sacrificare la vita del figlio, piuttosto che perdere suo figlio, preferisce distruggere la propria vita per salvarlo⁷¹⁹.

come antagonista della sua libertà». S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 554.

⁷¹⁵ I. GARGANO, *Lectio divina su il vangelo di Luca*, 147-148.

⁷¹⁶ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 608.

⁷¹⁷ P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 109.

⁷¹⁸ Cf. C. BROCCARDO, *Tra gratuità e scaltrezza*, 38.

⁷¹⁹ Cf. P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 118-119. A tale proposito, M. Orsatti afferma che il padre avrebbe potuto «rifiutare adducendo la giustizia e il suo diritto vigente contro il diritto del figlio ancora latente e futuro; convincere della inutilità o della pericolosità di tale richiesta, prevedendo un poco oculato uso di tanta ricchezza affidata a mano inesperta; rispondere duramente alla insolenza e tracotanza del figlio minore che richiedeva qualcosa fuori dal normale; se dura era la richiesta, dura poteva

In questa fase, occorre considerare che il narratore (Gesù) non menziona mai il motivo per cui il figlio minore chiede l'eredità o perché il padre accetti la richiesta, neppure si conoscono i sentimenti che animano entrambi⁷²⁰. In ogni caso, risulta che «il padre sceglie una strada lontana dalla logica comune, la strada di una sconcertante arrendevolezza: non un'obiezione, non una parola, non un estremo tentativo di impedire questo dissennato progetto del figlio più giovane»⁷²¹. Si può dire, quindi, che l'agire del padre nei confronti del figlio minore «non è da interpretare come indifferenza o disinteresse, ma come coraggio di rischiare e di sperare nel valore del bene»⁷²².

“*Pochi 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*” (v. 13): in questo versetto si nota che ormai la sua permanenza nella casa paterna è giunta agli sgoccioli e il figlio compie un gesto di distacco evidente. La meta del figlio minore non è ben definita, viene descritta come lontana, senza nome e senza orizzonte, come se Luca volesse dire che la lontananza dalla casa del padre in cui egli finirà per perdersi corrisponde ad una libertà illusoria. Qui non è specificata la modalità della perdita, ma verrà divulgata più tardi dal fratello maggiore (cf. v. 30). Per la gravità dell'atteggiamento, tutti gli esegeti concordano che il peccato del figlio più giovane consiste nell'atto di sperperare l'eredità del padre con dissolutezza, più che nella sua richiesta di avere la parte del patrimonio o nella sua partenza⁷²³.

Nel v. 14, “*Quando ebbe speso tutto, sopraggiunse in quel paese una grande carestia ed egli cominciò a trovarsi nel bisogno*”, Luca illustra come ormai l'eredità si sia esaurita e come siano terminati senza di essa i giorni del godimento di una vita di piaceri e di comodità. Questo dato di fatto coincidere per di più con l'arrivo di un ospite inaspettato, cioè la carestia, la fame e il bisogno. Il tema della carestia «fa pensare all'impresa di Giuseppe o alla storia di Tobia»⁷²⁴. Il sentirsi nel bisogno, solo ed abbandonato, perduto, è una realtà esistenziale, come ben sottolinea. F.

suonare la risposta». M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre. Riflessioni sul Vangelo di Luca*, Ancora, Milano 1998, 31-32.

⁷²⁰ Cf. M. CRIMELLA, *Marta, Marta!*, 242.

⁷²¹ M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 32.

⁷²² G. DAZZI, *Il Dio esclusivamente buono. La parabola del Padre misericordioso (Lc 15,11-32) e le sue riletture*, il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano 2013, 44.

⁷²³ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 609; cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca, vol. II*, 622.

⁷²⁴ F. BOVON, *Vangelo di Luca, vol. II*, 623.

Bovon scrivendo che «la degradazione del figlio prosegue: dopo aver dilapidato i suoi beni, soffre per la carestia al punto da sentirsi perduto»⁷²⁵.

Quanto Luca annota nel v. 15, “*Allora andò a mettersi al servizio di uno degli abitanti di quella regione, che lo mandò nei suoi campi a pascolare i porci*” mette in luce che il giovane era così lontano dalla casa paterna da accettare qualsiasi cosa, anche di andare contro la Legge: «il figlio decade proprio dalla Legge e dalla religione del suo popolo. Due atti lo specificano: egli si unisce ad un cittadino che, allevando porci, si rivela essere un pagano: egli fa il custode di porci, gli animali impuri per eccellenza (Lv 11,7)»⁷²⁶. Perciò, la sua posizione non poteva cadere più in basso più di così. «Ecco la prova della miseria e della desolazione: colui che era figlio si riduce a fare il guardiano di una mandria di porci: un mestiere alquanto umiliante»⁷²⁷. Molto probabilmente questo figlio minore non aveva mai servito il Signore in mezzo all’abbondanza nella casa di suo padre, ma ora, nella sua lontananza e nella sua miseria, si trova di fronte al fatto che gli serve ciò che, all’inizio della sua avventura, non avrebbe mai immaginato che gli potesse servire.

Quel figlio pieno di desideri e magari anche di progetti ora si ritrova non solo senza alcuna riserva finanziaria, ma anche a patire la fame poiché “*Avrebbe voluto saziarsi con le carrube di cui si nutrivano i porci; ma nessuno gli dava nulla*” (v. 16). A questo punto egli si trova in una situazione di degrado massimo per la quale, di norma, il pio israelita non era tenuto ad intervenire: da aiutare è il pio, non il peccatore, da beneficiare è il misero, ma all’empio l’aiuto non è dovuto (cf. Sir 12,4-5)⁷²⁸. Perciò, il figlio minore tocca il fondo della miseria umana arrivando «al limite, ma in quel limite il figlio minore tocca il limite della sua creaturalità evidenziata dalla fame»⁷²⁹. Proprio questo stato di estrema miseria, tuttavia, e di segreta penitenza costituisce l’occasione per scuotere e risvegliare il suo animo rivitalizzando la sua sensibilità, spingendolo a ritrovare la consapevolezza del suo essere figlio, che gli suscita un fremito di commozione e gli fa scoprire un raggio di speranza⁷³⁰. Luca mette in luce

⁷²⁵ *Ibid.*

⁷²⁶ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 610.

⁷²⁷ A. M. CÀNOPI, *Questa parabola la dici per noi? Lectio divina sulle parabole della misericordia*, Paoline, Milano 2016⁴, 49.

⁷²⁸ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 610.

⁷²⁹ I. GARGANO, *Lectio divina su il vangelo di Luca*, 151.

⁷³⁰ Cf. R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 152.

ciò che si trova nel buio della disperazione umana quando annota che “*i porci sono meglio nutriti dell’uomo*”.

“*Allora ritornò in sé e disse: Quanti salariati di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame! Mi alzerò, andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi salariati*”. Nella scena dei vv. 17-19, Luca ha inteso sottolineare che «la situazione di miseria e l’esperienza della propria nullità risvegliano nel cuore del figlio depravato il ricordo della casa paterna. Si accorge di aver perduto non solo le ricchezze ma anche la propria dignità»⁷³¹. L’espressione “*rientrare in sé*”, che significa «in latino “*cominciare a ragionare*” e in ebraico “*pentirsi*” (cf. *At 12,11*)»⁷³², denota un capovolgimento nel comportamento del figlio minore, il quale aveva inizialmente pensato di poter andare alla ricerca di se stesso fuori, ma, anziché trovarsi aveva perso la “*bussola*” della sua esistenza⁷³³. Ora, rientrando nella profondità del suo cuore, si rende conto della sua miseria e, di conseguenza, si accorcia la distanza dalla sua casa, che precedentemente appariva così lontana, in quanto «proprio quando si toccano i limiti della creaturalità, infatti, lo spazio che ci divide dal Signore si fa più sottile»⁷³⁴.

Questi sono passaggi importanti verso una conversione profonda, anche se ancora agli inizi; ecco, egli riconosce le sue mancanze e si sente peccatore davanti a Dio e nei confronti di suo padre, arrivando persino a pensare di non meritare più di essere chiamato suo figlio. Con tale atteggiamento ha infine calpestato anche la propria dignità oltre al nome, all’onore e al cuore di suo padre⁷³⁵. Il figlio minore pur nella miseria assoluta, non ha esitato a dire “*mio padre*”, cioè, sentiva ancora l’appartenenza a quel padre, a quella famiglia e a quella casa in cui vivevano persone che lo conoscevano⁷³⁶; il suo obiettivo, in seguito a questo “*entrare in sé*”, è quello di entrare nella casa, anzi di “*entrare nel cuore di suo padre*” e forse anche nel “*grembo paterno*”.

⁷³¹ A. M. CÀNOPI, *Questa parabola la dici per noi*, 49.

⁷³² G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 611.

⁷³³ Cf. P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 160.

⁷³⁴ I. GARGANO, *Lectio divina su il vangelo di Luca*, 151.

⁷³⁵ Cf. A. M. CÀNOPI, *Questa parabola la dici per noi*, 50.

⁷³⁶ Cf. H. J. M. NOUWEN, *Ritornare a casa. Ulteriori riflessioni sulla parabola del figlio prodigo*, Queriniana, Brescia 2010, 50. A differenza del figlio minore, il figlio maggiore vive l’appartenenza al padre come un estraneo: “*non entrerà a casa*” e dirà “*questo tuo figlio*”.

4.2. L'abbraccio paterno

Con la decisione del figlio di tornare a casa, entra in scena la figura del padre, “*Si 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*” (v. 20). L’evangelista mostra che, dopo aver riflettuto, il figlio attua la sua decisione ed ormai è vicino alla casa di suo padre, aprendosi alla «seconda tappa della sua conversione»⁷³⁷. Ciò che è interessante in questo versetto è l’azione del padre che si svolge rapidamente in modo del tutto inaspettato dal figlio; la descrizione di un padre che agisce in uno stato “*paterno-materno*” è messa in luce in modo particolare dal verbo “*ebbe compassione σπλαγγίζομαι*”⁷³⁸, come se volesse dire con questo verbo che dopo le doglie del parto (lontananza) sembra che il padre sia sul punto di “*partorire*” il figlio (ritorno).

Occorre sottolineare qui una notevole differenza tra questa azione paterna e il gesto che compie il buon Samaritano: infatti, mentre quest’ultimo non ha nessun legame familiare con il malcapitato (solo quello della misericordia umana), qui invece si tratta di intervenire verso il proprio figlio, la propria carne, in fondo verso il suo proprio essere ed esistere come padre. Un’altra differenza molto significativa sta nella diversità del loro sguardo: mentre il Samaritano “*passandogli accanto, vide e ne ebbe compassione*” (10,33), cioè si tratta qui di un “*vedere da vicino*” quel malcapitato, il figlio “*era ancora lontano, suo padre lo vide, ebbe compassione*” (15,20) e quindi il padre mette in atto un “*vedere da lontano*”. Questa precisazione di Luca tra “*vicinanza e distanza*” ha un significato molto profondo, perché il figlio, «per quanto lontano, il Padre lo vede vicino, lo vede sempre. Anzi, la vicinanza al cuore è proporzionale alla distanza. Nessuna oscurità e tenebra può sottrarlo alla sua vista (*Sal* 139,11s)»⁷³⁹; questo vedere da lontano rivela “*la dimensione interiore*” del padre perché «prima di vederlo con gli occhi, lo vede con il cuore; anzi, prima ancora che compaia all’orizzonte, sente nell’anima che quel figlio non è più perduto, ma sta tornando»⁷⁴⁰. Il legame stretto tra vedere e avere compassione (cf. *Lc* 7,13; 10,33; 15,20) conduce a pensare che, oltre a

⁷³⁷ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 612.

⁷³⁸ A tale proposito scrive M. Grilli che «al v. 20 abbiamo il verbo *splanchnizomai*, un verbo che evoca le viscere materne, l’utero, la sede dei sentimenti e degli affetti per la cultura ebraica. Il padre è presentato con tratti femminili: accentuati a tal punto che sembrano essere lì per evocare il lettore». M. GRILLI, *L’opera di Luca*, 1, 107.

⁷³⁹ S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 558.

⁷⁴⁰ P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 168.

vedere con gli occhi del corpo, le “*viscere materne del padre*” non hanno smesso mai di “*vedere*” il figlio, permettendogli così di passare dal vedere da lontano al saper vedere lontano⁷⁴¹.

Tutto ciò, in qualche modo, giustifica la quantità di gesti affettuosi compiuti dal padre stesso nei confronti del figlio minore. La compassione del cuore non ha certo qui un ruolo minore, anzi fa sì che il padre non si limiti solo a guardare, ma entri in scena in modo molto dinamico (come a suo tempo si è detto nella parabola del Samaritano), passando da “*ad intra*” ad “*ad extra*”. G. Rossé così spiega i gesti compiuti dal padre illustrati da questo versetto che è considerato uno dei più commoventi della Bibbia:

«Egli lo vede per primo da lontano. Non chiedere come mai! Egli non ha mai cessato di amarlo come suo figlio. Egli è sconvolto fino alle viscere: verbo centrale che esprimeva già il sentimento di *JHWH* verso i poveri, e di Gesù nei confronti del bisognoso (*Mc* 1,41; 6,34; 8,2; *Lc* 7,13; cf. 10,33). Si mette a correre: un comportamento non dignitoso per la sua età e autorità. Si getta al collo del figlio, e quindi impedisce a questo ultimo di umiliarsi gettandosi ai suoi piedi. Lo bacia in segno di perdono (*2Sam* 14,33) e di comunione, senza tener conto dello stato di impurità dovuto al contatto con i pagani e i porci. Comportamento sorprendente di un padre la cui autorità indiscussa, e il cui amore, gratuito sovrabbondante, va al di là di ogni regola»⁷⁴².

“*Il figlio gli disse: Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Ma 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. Prendete il vitello grasso, ammazzatelo, mangiamo e facciamo festa, perché questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato. E cominciarono a far festa*” (vv. 21-24). Qui avviene l’incontro atteso con pazienza e ansia per tanto tempo dal padre in cui convergono la traboccante compassione del padre e la conversione del figlio che si può accostare in qualche modo alla scena dell’incontro della donna peccatrice con Gesù (cf. *Lc* 7,36-50). Il padre si sbriga a fare tutto “*presto*”⁷⁴³ quasi che la sua compassione non possa

⁷⁴¹ Cf. *Ibid.*, 169.

⁷⁴² G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 612.

⁷⁴³ Per riflettere su quest’espressione “*presto*” si legga anche Æ l’interpretazione di S. Fausti che dice: «Il Padre ha fretta. Sa quanto nuoce al figlio la sua idea di tornare servo. Vuol distruggere subito in lui la menzogna che lo uccide. Per questo lo interrompe e

trattenere la sua gioia che si esprime con tanti gesti. Infatti, i gesti del padre vengono quasi ad interrompere o ad anticipare l'atto di confessione delle mancanze compiute dal figlio. Il vestito "più bello" che viene fatto indossare sta a significare il momento in cui egli recupera l'onore e la dignità di figlio; sembra quasi che il padre abbia conservato la roba del figlio o gli voglia offrire un nuovo vestito per un nuovo inizio, rifiutando che possa essere umiliato e trattato come schiavo⁷⁴⁴. In quanto all'anello «il padre non solo gli riconosce la dignità di figlio, ma gli affida nuovamente l'amministrazione della casa, come suo fiduciario, reintegrando di fatto e di diritto anche l'eredità»⁷⁴⁵. P. Farinella, riferendosi ai calzari, suggerisce che «camminare con i sandali significa dominare ciò che si calpesta, perché essi sono il simbolo della persona libera e non schiava, che esercita il possesso legittimo sui propri averi»⁷⁴⁶. I. Gargano sintetizza le qualità del padre con queste parole: «un padre che, pur conoscendo ciò che il figlio avrebbe fatto con i suoi averi, non ha giudicato, non ha condannato, non ha perso la fiducia in lui; ha sempre atteso il suo ritorno»⁷⁴⁷. Il padre è attento ai minimi dettagli, non solo a livello di sentimento e di emozione, ma anche a livello pratico, come si nota dall'attenta organizzazione per fare festa con l'indicazione data ai servi di ammazzare "il vitello grasso". Alcuni sostengono che il vitello grasso era stato conservato dal padre per il ritorno del proprio figlio⁷⁴⁸. Ora, dopo aver preparato tutto, il padre può finalmente annunciare di far festa perché la misericordia non è mai tristezza o chiusura, ma gioia e apertura. La sua gioia non ha limiti, «Dio non solo offre perdono, riconciliazione e guarigione, ma vuole elevare questi doni a fonte di gioia per tutti coloro che lo testimoniano»⁷⁴⁹. Il padre non gioisce solo per sé, ma soprattutto per il proprio figlio, che è lo stesso che gli ha procurato dolore e solitudine, ma che ora gli dà motivo di far festa; ora è il momento di rallegrarsi per il

non gli permette di esprimere il suo proposito servile. È stanco di avere dei servi invece che dei figli». S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 559.

⁷⁴⁴ Cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. II, 626.

⁷⁴⁵ P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 194.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, 195-196.

⁷⁴⁷ I. GARGANO, *Lectio divina su il vangelo di Luca*, 156.

⁷⁴⁸ Cf. P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 197. Infatti, «a differenza del bestiame lasciato libero di pascolare l'erba, l'animale destinato a qualche festa speciale viene nutrito con l'aggiunta di grano per ingrassarlo e rendere la carne più tenera. È un segno di grande stima mettere a disposizione questo bene prezioso per festeggiare qualcuno. L'espressione si trova nella versione dei LXX di *Gdc* 6,25.28 e *Ger* 46,21». L. T. JOHNSON, *Il Vangelo di Luca*, 211.

⁷⁴⁹ H. J. M. NOUWEN, *L'abbraccio benedicente*, 167.

figlio morto/risorto e perduto/ritrovato⁷⁵⁰. A questo punto, si potrebbe pensare che la bontà eccessiva del padre sia un segno di debolezza, ma è proprio lì invece che si manifesta la forza dell'amore libero che fa rinascere il proprio figlio, abbracciato da una misericordia senza misura⁷⁵¹.

4.3. La "sclerosi" del figlio maggiore

Con i tre versetti successivi, *"Il figlio maggiore si trovava nei campi. Al ritorno, quando fu vicino a casa, udì la musica e le danze; chiamò uno dei servi e gli domandò che cosa fosse tutto questo. Quello gli rispose: Tuo fratello è qui e tuo padre ha fatto ammazzare il vitello grasso, perché lo ha riavuto sano e salvo"* (vv. 25-27), entra in scena il figlio maggiore. Egli non si è mai allontanato dalla casa paterna, si presenta regolarmente al lavoro nei campi insieme ai servi, è rimasto fedele: il suo atteggiamento è tale da precorrere quello di un'altra figura che più avanti sarà descritta in una parabola esclusiva di Luca, quella del fariseo in preghiera (cf. *Lc* 18,11-12).

Il fratello maggiore, sentendo la musica e avendo la conferma della festa per il ritorno di suo fratello, avrebbe dovuto essere il primo a correre verso la casa paterna per abbracciarlo, gioendo con il padre, perché «un vero fratello si slancerebbe ad abbracciare colui che è stato ritrovato e sarebbe felice di condividere la festa»⁷⁵². Difatti, «non si può vivere la dimensione del legame col Padre, come figlio, se non si ha la capacità di riconoscere il fratello, perché se non ci si riconosce come tali, non si vive in piena autenticità e verità la relazione di figliolanza col Padre»⁷⁵³.

In contrapposizione all'atteggiamento del figlio minore, il figlio maggiore mostra un cuore profondamente indurito che non sembra rendersi conto di essere veramente un figlio amato. Suona infatti molto

⁷⁵⁰ Cf. P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 205.

⁷⁵¹ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 613. M. De Sanctis, commentando il dipinto del figliol prodigo di *Rembrandt*, osserva che «la scena del quadro sorprende per i suoi particolari: la mano maschile e la mano femminile che si posano sulle spalle del figlio perduto e che insieme esprimono la paternità e la maternità di Dio; il volto fetale del figlio prodigo stretto nel grembo paterno e pronto per una nuova gestazione, una nuova vita. [...] L'abbraccio del padre rigenera i figli perduti, ridona loro una nuova dignità, una nuova vita». M. DE SANCTIS, *L'abbraccio che guarisce. Scoprire il volto del Padre*, Paoline, Milano 2018, 67-68.

⁷⁵² A. M. CÀNOPI, *Questa parabola la dici per noi*, 53.

⁷⁵³ G. M. CORINI, *Contro la sciatica del cuore. Spunti biblici sulla divina misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 114.

strano che chiami un servo per sapere che cosa stia succedendo invece di affrontare direttamente il padre, quasi fosse un estraneo riluttante ad entrare⁷⁵⁴. Rimane insensibile, pallido, non si commuove, come il padre, dinanzi al ritorno di suo fratello, anche dopo essersi accertato del suo ritorno. «Il fratello maggiore non si volle associare alla festa promossa dal padre: manifestò il suo disappunto, ostinando freddezza e insensibilità verso il fratello minore»⁷⁵⁵. Nonostante che il figlio maggiore appaia diligente nel lavoro dei campi dove sa dirigere i servi, sfortunatamente non sa coltivare sentimenti familiari; abituato ai suoi schemi rigidi, la compassione non fa parte del suo vocabolario di vita; la musica che occupa tutta la sua giornata è fatta di ordini e giudizi che tentennano tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato e su ciò che si deve o ciò che non si deve fare. Insomma, nel cuore del figlio maggiore «non c'era mai festa, neppure di sabato. Il suo cuore non conosceva la gioia e quindi non era capace di goderne, anche quando fosse giunta a sfiorarlo»⁷⁵⁶. Il suo modo di ragionare e di agire ha trasformato la lettura di che cosa fosse la sua famiglia in una sorta di manuale dei “*diritti e doveri*”, laddove l'errore non è ammissibile, secondo i suoi canoni di vita, che sono ben lontani dal “*cuore compassionevole*” di suo padre.

4.4. “Bisogna fare festa” è la logica della misericordia

“Egli si indignò, e non voleva entrare. Suo padre allora uscì a supplicarlo. Ma 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. Ma ora che è tornato questo tuo figlio, il quale ha divorato le tue sostanze con le prostitute, per lui hai ammazzato il vitello grasso” (vv. 28-30). Luca ben evidenzia l'atteggiamento del fratello maggiore nei confronti del minore, mettendolo in qualche modo a paragone con quello del padre⁷⁵⁷. Infatti, «il ritorno del figlio prodigo fa venire a galla una serie di contrasti: tra la compassione del padre e l'ira del figlio maggiore, tra quest'ultimo che rifiuta di entrare

⁷⁵⁴ Cf. R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 153-154.

⁷⁵⁵ A. POPPI, *Sinossi e commento*, 422.

⁷⁵⁶ R. VIRGILI (cur.), *I Vangeli*, 1095.

⁷⁵⁷ «L'atteggiamento del padre è descritto in termini positivi tanto verso il figlio minore quanto verso il figlio maggiore. Nulla, nelle sue azioni, dice riferimento a rimprovero o a rifiuto. Al contrario, prevale l'accoglienza gratuita, il perdono, la necessità quasi improrogabile di fare e di far fare festa». A. BAGNI, *Vangelo secondo Luca*, 114.

e il padre che esce»⁷⁵⁸. Bisogna sottolineare che lo stesso padre che va incontro al fratello minore non dimostra meno affetto per il maggiore, perché nel suo cuore non esiste altro che l'amore e la misericordia, con un legame di profonda paternità e maternità, e «lo stesso amore che ha spinto il padre a correre incontro al figlio minore, lo ha spinto poi a uscire e a pregare il figlio maggiore»⁷⁵⁹. Però, il legame che esiste tra il figlio maggiore e suo padre è perfino “*imbarazzante*”, non è un rapporto filiale, come ben mostra lo sfogo che egli esterna dopo avere visto quanto, per la sua logica, è un'ingiustizia e una reazione scandalosa operata dal padre⁷⁶⁰. Afferma a tale proposito F. Bovon:

«Il primogenito concepisce la sua vita come una fatica, forse anche come sottomissione [...]. Il suo rapporto con il padre è segnato dal dovere più che dall'affetto [...]. Sente intensamente l'ingiustizia: fedele, sempre al suo posto, non ha mai avuto diritto a un trattamento speciale, nemmeno il capretto più piccolo»⁷⁶¹.

Perciò, come afferma P. Farinella, «se il fratello si è perso in *un paese lontano* (Lc 15,13), egli (il fratello maggiore), pur stando fisicamente vicino al padre, è sempre stato smarrito *nel campo*»⁷⁶². L'atteggiamento del figlio maggiore nei confronti del minore non è dei migliori; infatti, non lo nomina, anzi lo accusa e giunge persino a non riconoscere nemmeno suo padre quando allude a “*questo tuo figlio*”. È triste quando qualcuno non riconosce l'altro per il solo fatto che ha commesso qualche sbaglio nella sua vita, rifiutandogli, anche dopo che si è pentito, la gioia, trascurando che “*vi sarà gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte*” (Lc 15,7).

⁷⁵⁸ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 614.

⁷⁵⁹ B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, 226. A tale proposito, P. Farinella afferma che «il padre era andato incontro al figlio minore per accoglierlo nella sconfinata sua paternità; ora di nuovo, dopo essere uscito, “*chiamava/invitava/consolava/invocava/supplicava*” il figlio maggiore (v. 28), dimostrando così che egli non ama un figlio più dell'altro, ma ama ogni figlio con tutto se stesso, secondo le esigenze e i bisogni di ciascuno. Non parte dalla sua realizzazione di padre, ma dalla condizione personale dei figli. In qualche momento è necessario dare tutta l'attenzione a uno piuttosto che all'altro, ma non significa dimenticare il secondo o preferire il primo. L'amore per sua natura non si può misurare, allo stesso modo che non si può definire». P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 248-249.

⁷⁶⁰ Il figlio maggiore, infatti, non condivide l'eccessiva bontà del padre nei confronti del figlio minore, che ha vissuto una vita dissoluta, e quindi avrebbe preferito più severità, più rigore, più giustizia. Cf. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca*, 512.

⁷⁶¹ F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. II, 628.

⁷⁶² P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 224.

“Gli rispose il padre: Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato” (vv. 31-32). È straordinario l’atteggiamento del padre il quale, pur essendo accusato dal figlio maggiore – “questo tuo figlio” – che non riconosce né suo fratello né suo padre, gli risponde chiamandolo con un linguaggio d’affetto paterno “figlio mio” anzi “bambino mio” (τέκνον in greco figlio), «perché frutto delle sue viscere»⁷⁶³, manifestando in tal modo la sua paternità amorosa e paziente. Il padre «inoltre capisce anche la reazione negativa del figlio e non lo rimprovera per la sua scortesia»⁷⁶⁴: è proprio qui che si avverte la sua compassione nei confronti del figlio maggiore, prima nell’uscire ad incontrarlo e poi nella tenerezza con cui lo consola e lo rassicura del suo amore che non lo giudica. Perciò, dinanzi all’aggressività del figlio maggiore, il cuore aperto e compassionevole del padre continua ad essere misericordioso e a chiedergli di avere a sua volta misericordia nei confronti di suo fratello.

Inoltre, il padre gli spiega il perché “bisognava fare festa”⁷⁶⁵; è la logica della misericordia che viene spinta dalla compassione fino a giungere a festeggiare, perché, quando un cuore, come quello del padre, è mosso dalla compassione, non può se non gioire. Quindi, la condizione necessaria per fare festa è la gioia condivisa. Questa modalità partecipativa della gioia viene costantemente evidenziata da Luca nelle sue tre parabole della misericordia, lanciando un invito aperto a rallegrarsi e a gioire con gli altri perché è stato ritrovato ciò che era perduto (cf. vv. 6.9.23-24.32)⁷⁶⁶.

Ad ogni modo, è davvero interessante l’atteggiamento dei tre protagonisti della parabola, in particolare quello della figura del padre. Egli, che «è il perno attorno a cui ruotano i due figli»⁷⁶⁷, ha operato sempre di modo che la sua paternità non fosse espressione di un atteggiamento giuridico o sociale, ma che fosse rivestita di “uno stile stimolante”, tale da riconoscere nell’altro il figlio di Dio. Il figlio minore è stato raggiunto dalla misericordia divina, prima che da quella umana, a prescindere dalle sue

⁷⁶³ S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 562.

⁷⁶⁴ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 615.

⁷⁶⁵ L’espressione “festa” è stata evidenziata tre volte in questa parabola: all’inizio il padre prende la decisione di far festa (v. 24), il figlio maggiore recrimina al padre la mancata possibilità di festa con i suoi amici (v. 29), il padre ribadisce la necessità della festa (v. 32).

⁷⁶⁶ Cf. M. GRILLI, *L’opera di Luca*, 1, 105.

⁷⁶⁷ P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 107.

mancanze o dai suoi sbagli. La compassione che caratterizza il cuore misericordioso (di Dio) è il motore che spinge l'essere umano ad andare all'incontro con Dio, perché ciò che Egli ha iniziato venga portato a compimento.

Si può concludere con queste parole di Papa Francesco nell'anno giubilare della misericordia: «Nelle parabole dedicate alla misericordia, Gesù rivela la natura di Dio come quella di un Padre che non si dà mai per vinto fino a quando non ha dissolto il peccato e vinto il rifiuto, con la compassione e la misericordia»⁷⁶⁸. Infine, bisogna ricordare che la parabola del “*padre compassionevole*” è una grande sfida per ogni consacrato che potrebbe: trovarsi bene con il Padre, ma senza essere “*confratello*”; avvertire la chiamata di Dio, per mezzo della Sua compassione – “*figlio mio tu sei sempre con me*” – , ma senza avere la benché minima comprensione del perché Dio chiami anche l'altro ad essere Suo figlio; fingere di “*essere*” fratello di altri nella casa del Padre, nella comunità dei consacrati, ma senza che la compassione susciti in lui il desiderio di far festa per l'altro e con l'altro.

5. Compassione e misericordia. Le coordinate della croce (Lc 23,39-43)

Il linguaggio parabolico, utilizzato da Gesù nei due brani precedenti, ha mostrato all'uomo di tutti i tempi la sua bellezza e il suo fascino che mira ad attirarlo e a farlo riflettere sulla sua condotta. Questo linguaggio, in qualche modo, si adegua all'uomo nel contesto storico in cui si trova e gli offre l'opportunità di trovare una via d'uscita adeguata a lui. Al contrario, con il linguaggio della croce, non è la parabola a adeguarsi all'uomo, ma è l'uomo che deve entrare nella sua logica, perché il suo obiettivo non è educativo o comportamentale, bensì è salvifico. La compassione e la misericordia svolgono un ruolo decisivo per la vita dell'uomo, anzi per la sua vita eterna, e nel linguaggio della croce emergono come possibilità per condurlo alla vita eterna.

Ogni qualvolta Gesù, nella Sua predicazione, affrontava il tema della croce, questo non era certo tra i temi preferiti dai Suoi seguaci, anzi era addirittura respinto in quanto non compatibile con la logica mondana (cf. *Mt* 16,22; *Mc* 8,32). Bisogna, quindi, tener presente che se era così difficile parlare della croce, era ancora più difficile comprenderla! Sarà dunque

⁷⁶⁸ *MV*, 9.

Gesù a dare ai discepoli l'esempio di come entrare nella "logica" della croce, e non solo a parole: concretamente, quando Egli sarà crocifisso, darà alla croce un nuovo significato, cioè non sarà più un simbolo di tortura e morte, ma di vita che si dona nella compassione e nella misericordia.

Il mistero della croce di Gesù costituisce l'"*asse portante*" della fede cristiana di cui nessun credente può fare a meno e, di conseguenza, diventa il punto "*cruciale*" non solo della fede in Lui, ma di ogni scelta fatta per Lui, come quella della sequela⁷⁶⁹. Difatti, nei sinottici, Gesù dichiara che una delle condizioni necessarie per la Sua sequela è il portare la croce: "*Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua*" (Lc 9,23; cf. Mt 16,24; cf. Mc 8,34). Si nota qui che Luca, a differenza degli altri sinottici, aggiunge l'espressione "*ogni giorno*" per sottolineare la costanza e la continuità nel portare la croce⁷⁷⁰.

Che Gesù sia stato crocifisso insieme a due ladroni è un fatto attestato negli scritti dei quattro evangelisti (cf. Mt 27,44; Mc 15,27; Lc 23,32; Gv 19,18), ma solo Luca rivela il loro discorso e il loro atteggiamento e, per di più, le parole e i gesti di Gesù nei loro confronti (Lc 23,39-43). Difatti, mentre Marco e Matteo si limitano a segnalare la presenza dei due malfattori crocifissi insieme a Gesù, riportando il loro comune insulto (Mc 15,32; Mt 27,44), Luca trasmette un significativo episodio che mette in rilievo due atteggiamenti contrastanti anzi opposti e fa dialogare i tre protagonisti (vv. 39-43)⁷⁷¹. Prima di addentrarsi nell'analisi del passo evangelico, è necessario osservare che la scena della crocifissione di Gesù in Luca è composta da tre brevi quadri: *l'esecuzione* (vv. 33-34); *la derisione* di Gesù (vv. 35-38) e *la reazione* dei due malfattori (vv. 39-43)⁷⁷². Quest'ultimo quadro è l'oggetto della quinta riflessione lucana di questa ricerca, nella quale il testo viene analizzato da

⁷⁶⁹ Cf. J.-F. BAUDOZ, *I racconti di Matteo e Luca*, in AA. VV., *Il mistero della croce. Temi biblici*, 4, EDB, Bologna 2015, 62.

⁷⁷⁰ Negli scritti lucani risulta frequente e familiare l'espressione "*ogni giorno*" (Lc 9,23; 16,19; 22,53; At 2,46.47; 3,2; 16,11; 17,11). Va ricordato che «l'aggiunta dell'espressione "*ogni giorno*", originale e propria di Luca, indica che questa logica della sequela è da attuarsi non unicamente nelle situazioni eccezionali di persecuzioni, che hanno minacciato le prime comunità cristiane, ma anche nella quotidianità e nella ferialità». M. MAZZEO, *I vangeli sinottici. Introduzione e percorsi tematici*, Paolini, Milano 2001, 234.

⁷⁷¹ Cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca. Commento a 19,28-24,53, vol. III*, Paideia, Brescia 2013, 447.

⁷⁷² Cf. S. GRASSO, *Luca*, 604.

una prospettiva in cui compassione e misericordia s'intersecano formando la croce.

In diverse occasioni, Luca ama inquadrare Gesù in mezzo ai peccatori che invita a seguirLo. Infatti, fin dall'inizio della Sua missione, Egli aveva dichiarato che era venuto per i peccatori e per invitarli alla conversione: “*Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori perché si convertano*” (5,31-32). È quanto si vede accadere con Pietro al momento della cosiddetta “*pesca miracolosa*” (cf. 5,1-11) oppure quando Gesù chiama Levi e mangia poi con i peccatori (cf. 5,27-32). A conferma di questa sua missione, compiuta fino in fondo, Luca inquadra e presenta Gesù in mezzo ai due malfattori (cf. 23,32)⁷⁷³, evidenziando così i tre elementi fondamentali della missione di Gesù: andare verso i peccatori, invitarli alla conversione e poi indicare la via della Sua sequela.

Come gli altri evangelisti che, nel descrivere la passione di Gesù, mettono in risalto una figura che caratterizza il loro racconto, anche Luca, nel suo brano esclusivo, dà importanza a quello che è comunemente conosciuto come il “*buon ladrone*”⁷⁷⁴, concentrandosi su ciò che accade nelle sue ultime ore e svelandolo come un “*ladrone pentito*”⁷⁷⁵. Bisogna precisare che l'autore qualifica l'atteggiamento del ladrone come “*buono*

⁷⁷³ Il termine greco usato da Luca per i due malfattori (o delinquenti) è *κακοῦργοι* che indica colui che ha compiuto qualcosa di male, senza specificarne la natura. Osserva S. Grasso che Luca «spesso presenta due figure antitetiche come Marta e Maria (Lc 10,38-42), il ricco e il povero Lazzaro (Lc 16,19-31), il fariseo e il pubblicano (Lc 18,9-14)». S. GRASSO, *Luca*, 608.

⁷⁷⁴ Malgrado il testo di Luca non usi mai l'aggettivo “*buon ladrone*”, in riferimento al ladrone che era alla destra di Gesù, la CEI, nella sua ultima versione del 2008, ha adottato questa espressione nel titolo del ladrone di destra, tra questi: cf. B. PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, vol. 2. *La passione e la morte*, Paideia, Brescia 1997, 85-90; cf. J. A. FITZMYER, *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Queriniana, Brescia 1991, 157; cf. U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 221-204; cf. G. DE LUCA, *La misericordia di Gesù*, 341-343; cf. R. MANES, «*Il cielo si aprì*». *Il Dio misericordioso e tenero di Luca*, Cittadella, Assisi 2015, 133-143.

⁷⁷⁵ Cf. J. A. FITZMYER, *Luca teologo*, 157-178. Mentre Luca si concentra sulla figura del ladrone, Giovanni, ad esempio, pone l'accento su Maria e sul discepolo amato, presenti ai piedi della croce, con le significative dichiarazioni del Cristo morente (cf. 19,25-27). Marco, invece, dà l'importanza alla figura del centurione che professa la sua fede in Gesù appena morto: “*Davvero quest'uomo era Figlio di Dio!*” (15,39). Matteo, più degli altri scrittori sacri, dà importanza agli sconvolgimenti cosmici, ai segni straordinari che manifestano nella morte di Gesù l'avvento del giorno del Signore, preannunciato dai profeti (cf. 27,45-53). Cf. R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 235.

o pentito” per distinguerlo dall’altro che mostra un atteggiamento ostile nei confronti di Gesù, o anche per richiamare l’attenzione su un malfattore che afferma di meritare quel destino a differenza di Gesù che, malgrado la Sua innocenza, è stato condannato alla stessa pena. Si tratta qui di una vera e propria chiamata alla conversione che richiede la libertà di poter scegliere di pentirsi, ricordando sempre che “*non c’è scadenza né limite*” alla misericordia di Gesù per chi si riconosce “*indegno*” dinanzi a Lui. È proprio qui che emergono le due qualità dell’amore di Gesù, cioè l’amore compassionevole e misericordioso.

Nonostante la brevità del brano, composto da soli cinque versetti (vv. 39-43), è possibile suddividerlo in tre parti in base alle parole che sono state pronunciate da ogni personaggio: *l’insulto* del ladrone di sinistra (v. 39); *il duplice intervento* del ladrone di destra (vv. 40-42); *la rivelazione* di Gesù (v. 43).

5.1. Compassione è portare la croce

Potrebbe sembrare che questo titolo sia una sorta di forzatura, ma quando lo si legge con una certa attenzione diventa chiaro che Gesù, portando la croce, sta inviando messaggi forti e prove chiare della Sua compassione per l’umanità, perché l’umanità da sola non può portare il peso della sua croce (cf. *Gv* 16,12), e quindi croce e compassione sono tra loro abbastanza connesse. In effetti, Gesù, portando sulle spalle il peso del mondo, assicura all’uomo di essere Lui il “*Buon Samaritano*” di coloro che hanno smarrito la strada. Per capire questo, bisogna fare uno sforzo, non solo nel portare la croce, ma anche e soprattutto per entrare nella Sua logica e così imparare a portarla, e questo richiede consapevolezza della natura umana e fiducia in quella divina.

Dopo i diversi atteggiamenti “*non compassionevoli*” del popolo che stava a guardare e dei capi dei sacerdoti e dei soldati romani che insultavano Gesù (cf. vv. 35-38), il brano evangelico inizia con il v. 39: “*Uno dei malfattori appesi alla croce lo insultava: Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e noi!*”. Bisogna fare attenzione a non emettere d’impulso un giudizio negativo sull’atteggiamento del ladrone di sinistra e sulle sue parole, quando sarebbe meglio analizzare il versetto che sarà d’aiuto per approfondire la fragilità umana e ciò che comporta l’essere in quelle condizioni.

Innanzitutto, il ladrone di sinistra «rivendica la salvezza dalla “*fonte*” giusta (dal “*Cristo*” Messia), ma la esige in modo riduttivo e, poi, pretende

di imporre *tempi e modalità*: il Cristo deve intervenire *ora, qui, per tutti e tre*; deve scendere dalla croce e portare con sé anche loro due»⁷⁷⁶. Il che significa che il ladrone di sinistra commette un duplice errore nella formulazione del suo discorso, unendo gli sbagli dei due figli del padre compassionevole: da una parte, sperpera la sua vita come ha fatto il figlio minore e, dall'altra, dimostra di avere un'idea sbagliata di Gesù, come quella del figlio maggiore nei confronti del proprio padre.

Il ladrone di sinistra, da quanto si evince dalle sue parole, non si differenzia tanto da quelli che assistevano alla crocifissione e insultavano Gesù (cf. v. 35). Infatti, il ladrone di sinistra aspetta qualche segno esteriore, non tanto per credere o per convertirsi, ma per liberarsi dalla croce; egli è affascinato dalle apparenze, non riesce ad andare nella profondità della sua vita e a trovare un senso a quello che gli sta accadendo; non si accorge della presenza divina e non chiede perdono; non avverte che Qualcuno sta portando una croce che non Gli appartiene e che è assai più pesante della sua; egli non è capace di accettare il suo “nuovo” stato, e cioè di essere in croce accanto a Gesù, condizione che alcuni apostoli precedentemente avevano persino desiderato (cf. *Mt* 20,21; cf. *Mc* 10,37). Quindi, appare chiaro che il ladrone di sinistra non è con Gesù interiormente, ma solo esteriormente⁷⁷⁷.

La messa in dubbio da parte di questo ladrone sia dell'identità di Gesù come Messia, sia del Suo potere salvifico, «fa emergere quella mentalità assai diffusa, imbevuta di opportunismo, secondo la quale la vita è impostata egoisticamente con l'intento di tutelare solo il proprio tornaconto»⁷⁷⁸. Inoltre, le parole che il ladrone indirizza a Gesù appaiono a una lettura superficiale quasi di “*preoccupazione per gli altri*”, in quanto prima si preoccupa per Gesù e poi per sé, ossia «sembra aprire un varco all'altruismo, ma di fatto cerca di includere tutti e tre nella medesima strettoia, illudendosi di poter coinvolgere più facilmente gli altri due. Le cose si metteranno in modo diverso, in corrispondenza al piano di Dio e non in conformità alle terrene aspettative»⁷⁷⁹.

Al grido del ladrone di sinistra, che «è la voce della coscienza del peccatore incallito e impenitente, nel segno del sarcasmo ma pure della

⁷⁷⁶ U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 218.

⁷⁷⁷ Cf. A. STÖGER, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Vangelo secondo Luca*, vol. II, Città Nuova, Roma 1968, 302.

⁷⁷⁸ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 237.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, 238.

disperazione»⁷⁸⁰, corrisponde il silenzio di Gesù. Questo silenzio che potrebbe apparire come una sorta di indifferenza alla sofferenza altrui oppure come una specie di ripiegamento su se stesso, è in realtà “*necessario*”, perché esprime quell’opportunità concessa all’uomo di raggiungere il significato profondo nascosto nella logica della croce. Il silenzio non è un vuoto, ma è uno spazio che viene dato affinché una persona possa aprire il libro del suo passato e lasciarlo leggere da Dio con occhi compassionevoli; è quel tempo messo a disposizione perché Dio, proprio in quel momento, possa toccare il cuore dell’uomo con la Sua misericordia.

Infine, la croce, per il credente in generale e per il consacrato in particolare, non è il giudizio di Dio sull’uomo⁷⁸¹, ma il mezzo attraverso il quale Egli si avvicina alla sofferenza dell’umanità ferita da un lato, e al cuore compassionevole del Padre dall’altro. La croce che il discepolo porta nella sequela è la “*garanzia*” per entrare più in sintonia con il suo Maestro. Tuttavia, anche se il discepolo, in qualche modo, rinunciasse a questa croce, Colui che lo ha chiamato non rinuncerebbe né alla propria croce, né al discepolo. Pertanto, il discepolo deve considerare seriamente che la compassione è sinonimo di “*portare la croce*”, altrimenti la tentazione lo spingerà, non solo ad abbandonare la croce, ma anche a dire ciò che aveva detto il ladrone di sinistra.

5.2. Misericordia è perdonare dalla croce

Non appena il primo ladrone ha terminato di insultare Gesù, Luca introduce le parole del secondo ladrone nei tre vv. 40-42: “*L’altro invece lo rimproverava dicendo: Non hai alcun timore di Dio, tu che sei condannato alla stessa pena? Noi, giustamente, perché riceviamo quello che abbiamo meritato per le nostre azioni; egli invece non ha fatto nulla di male. E disse: Gesù, ricòrdati di me quando entrerai nel tuo regno*”. La prima considerazione che affiora leggendo questi tre versetti è che sono parole inaspettate, impressionanti e soprattutto profonde, perché esprimono una grande presa di coscienza e un atto coraggioso di fede⁷⁸².

⁷⁸⁰ M. CRIMELLA, *Con me nel paradiso. Sette meditazioni sul vangelo di Luca*, Edizioni Terra Santa, Milano 2012, 104.

⁷⁸¹ Cf. S. GRASSO, *Luca*, 607.

⁷⁸² Infatti, il “*buon ladrone*” «stupisce sempre più man mano che si esprime. Di parola in parola, di frase in frase fa emergere la grandezza d’animo, la profonda fede. Neanche i discepoli erano giunti a tanta altezza spirituale, eppure costui ha trascorso la vita facendo del male». R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 239.

Il secondo dato da rilevare è che l'intervento del ladrone di destra si svolge in due momenti: le sue parole sono innanzitutto rivolte al ladrone di sinistra, a mo' di rimprovero, affinché riconosca il proprio sbaglio (v. 41), ma, al contempo, sottolineano l'innocenza di Gesù (v. 41); in seconda battuta, le parole che rivolge direttamente a Gesù manifestano la sua fede (v. 42).

Approfondendo le parole pronunciate dal ladrone di destra si comprende che, pur essendo tale e quale al ladrone di sinistra, in quanto entrambi sono malfattori e condannati alla stessa pena, egli è un uomo di fede: “*Non hai alcun timore di Dio*” (v. 40)⁷⁸³. Le parole che il ladrone di destra rivolge a quello di sinistra non risuonano come parole d'insulto o di disprezzo, ma di protesta e di rimprovero: “*Se il tuo fratello commetterà una colpa, rimproveralo; ma se si pentirà, perdonagli*” (Lc 17,3; cf. Mt 18,15). Il ladrone alla destra di Gesù, infatti, non pensa alla propria sofferenza, ma si preoccupa e non perde l'occasione, per il tempo che gli resta, di recuperare il disperato ladrone di sinistra invitandolo alla riflessione e al pentimento. Il suo atteggiamento riflette perciò un sincero altruismo privo di alcun tornaconto personale, in quanto mostra, in un momento così delicato della sua vita, una vera compassione⁷⁸⁴, che attira lo sguardo compassionevole e misericordioso di Gesù. Luca, in certo senso, presentando due atteggiamenti contrastanti, fa capire che:

«Il ladrone alla sinistra rappresentava il lato oscuro dell'uomo, quello che cade nella disperazione, che non pensa di ottenere salvezza, e cede al cinismo, alla recriminazione, alla bestemmia. Il ladrone alla destra, che pure è un malfattore come l'altro, lascia spazio al timore di Dio, al riconoscimento del proprio male, all'ammissione del proprio peccato. E crea il presupposto per sentirsi accolto dalla compassione di Gesù, che per tutta la vita ha perdonato i peccatori»⁷⁸⁵.

⁷⁸³ A tale proposito, spiega B. Prete che «il timore di Dio nel linguaggio biblico è una formula sintetica con la quale si esprime l'atteggiamento religioso del pio israelita nei confronti di Jahvé; questo atteggiamento implica riconoscimento della sovranità del Signore, fiducia ed obbedienza a lui; l'atteggiamento contrario, cioè l'assenza del timore di Dio, caratterizza la condotta dell'empio e dello stolto». B. PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, vol. 2, 91.

⁷⁸⁴ Il ladrone di destra viene riconosciuto come “*il malfattore compassionevole e credente*” proprio per il suo intervento nei confronti dell'altro ladrone. Cf. R. MANES, «*Il cielo si aprì*», 140.

⁷⁸⁵ D. CALDIROLA, *La compassione di Gesù*, 112.

Nel contrapporre il ladrone di destra a quello di sinistra, Luca vuole anche mettere in risalto che «se l'insulto del primo echeggiava le dichiarazioni dei passanti, dei sacerdoti e degli scribi, il buon ladrone ammette che Gesù non ha fatto nulla di male (23,41), come del resto avevano già detto Pilato (23,4.14.16) ed Erode (23,15)»⁷⁸⁶. Perciò, quando il ladrone di destra riprende il suo compagno, come osserva F. Bovon, «la sua replica contiene tre elementi: un richiamo al timore di Dio secondo la tradizione biblica (cf. *Pr* 1,7), un'affermazione riguardante la loro comune colpevolezza e l'esclusione di Gesù trattato ingiustamente»⁷⁸⁷. Il che significa che Luca presenta il ladrone di destra non solo come una voce “fuori dal coro” che disapprova gli insulti fatti contro Gesù, ma anche come una voce di “coscienza” che riconosce la propria colpevolezza e accetta di portare la propria croce. È proprio questa accettazione della croce che gli permette di dire la verità, lasciando da parte ogni insulto, e cioè che Gesù “non ha fatto nulla di male” (v. 41), ma, pur essendo innocente, porta la croce come loro.

Il v. 42, “Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno”, rappresenta il “culmine della fede” del ladrone pentito, perché, nonostante la sua tragica situazione, riesce a vedere in Gesù la propria salvezza⁷⁸⁸. Infatti, come afferma Ortensio da Spinetoli «un così alto esempio di fede non è dato vedere che raramente o mai nei vangeli. Tutti coloro che hanno dichiarato pubblicamente la messianità di Gesù l'hanno fatto, sempre in occasione di qualche miracolo, mai in circostanze così infauste»⁷⁸⁹. Questo versetto, inoltre, mostra un “modo insolito e originale” utilizzato dal ladrone pentito nel rivolgersi a Gesù, perché, chiamandolo, lo invoca col nome proprio Gesù, (che significa Dio salva oppure Dio è salvezza)⁷⁹⁰,

⁷⁸⁶ M. CRIMELLA, *Con me nel paradiso*, 106.

⁷⁸⁷ F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. III, 469.

⁷⁸⁸ G. ROSSÉ osserva che «il malfattore pentito non si rivolge a Dio, ma a Gesù, e lo riconosce nella sua funzione messianica. È chiaro l'orientamento cristologico che caratterizza la preghiera cristiana». G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 982.

⁷⁸⁹ ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca*, 714. G. ROSSÉ considera il buon ladrone come «il prototipo del credente che spira non solo con Gesù, ma in qualche modo anche come Gesù». G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 980.

⁷⁹⁰ Le parole pronunciate dal ladrone di destra, dal “buon ladrone”, vengono considerate da R. Meynet come una preghiera «particolarmente significativa, per il fatto che si tratta dell'unica volta – non solo in Luca, ma nei quattro vangeli – in cui qualcuno si rivolge al Signore con il solo nome di “Gesù”». R. MEYNET, *Preghiere e filiazione nel Vangelo di Luca*, EDB, Bologna 2010, 192.

senza aggiungere nessun altro titolo⁷⁹¹. Insieme al versetto precedente (v. 41), emerge che il ladrone pentito con le sue parole non solo ha dichiarato l'innocenza di Gesù, ma ha compiuto il passo inaspettato e coraggioso di riporre in Lui la sua piena fiducia, sperando, per la Sua misericordia, di trovarsi un giorno nel Suo regno (v. 42)⁷⁹².

Si può affermare, insomma, che queste parole del ladrone pentito non solo costituiscono una significativa preghiera, ma anche «una vera catechesi, mostrando che Gesù è il modello a cui possono guardare non solo i martiri, ma tutti coloro che soffrono a causa dei propri errori»⁷⁹³. Il ladrone pentito con la sua domanda chiede a Dio di posare su di lui uno sguardo di bontà, intervenendo a suo favore – in effetti, questo “ricordarsi” implica la fedeltà di *JHWH* alle Sue promesse, all'alleanza (cf. *Lc* 1,72) – anzi interpella direttamente Gesù per non essere dimenticato o lasciato solo⁷⁹⁴. Bisogna sottolineare che l'espressione “ricordati di me” «non è dettata dall'egoismo né da opportunismo o da calcoli personali, non ricerca neanche un benessere materiale. Con la propria preghiera non impone nulla a Gesù, non gli suggerisce alcun esito; gli chiede soltanto di non dimenticarsi di lui»⁷⁹⁵.

Comunque, il fatto che il ladrone pentito in quella situazione chieda di essere ricordato nel regno di Gesù rimane stupefacente. A tale proposito, Papa Benedetto XVI dice che «ovviamente egli proprio sulla croce ha capito che quest'uomo privo di ogni potere è vero re – Colui del quale Israele è in attesa e a fianco del quale ora egli non vuole essere soltanto sulla croce, ma anche nella gloria»⁷⁹⁶.

⁷⁹¹ Si possono elencare alcuni esempi in cui il nome di Gesù è accompagnato da un altro titolo, ad esempio: “Gesù Nazareno” (*Lc* 4,34); “Gesù, Figlio del Dio altissimo” (*Lc* 8,28); “Gesù, maestro” (*Lc* 17,13); “Gesù, figlio di Davide” (*Lc* 18,38); “Signore Gesù” (*At* 7,59).

⁷⁹² Cf. B. PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, vol. 2, 93.

⁷⁹³ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 240.

⁷⁹⁴ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 982. La preghiera del ladrone pentito dal suo *incipit* è rivolta, senza nessun dubbio, a Gesù, ma alcuni esegeti vedono in questa preghiera cristologica un'eco della preghiera del pio ebreo nell'ora della morte: “Ricordati di me, Signore, per amore del tuo popolo, visitami con la tua salvezza” (*Sal* 106,4). Cf. U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 222-223; cf. B. PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, vol. 2, 94.

⁷⁹⁵ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 242-243.

⁷⁹⁶ BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011, 237.

Infine, va osservato che il ladrone non implora pietà né chiede il perdono esplicitamente, forse perché si ritiene indegno di una tale grazia o forse perché ha percepito che il cuore compassionevole di Gesù è talmente colmo di misericordia che non può non perdonarlo. Il ladrone di destra ha compreso, attraverso la sua ultima preghiera, che il regno dei cieli non è un regno qualsiasi, ma *“il regno dei perdonati da Gesù”* perché Egli era venuto proprio per i poveri e peccatori ed era vissuto in mezzo a loro, chiamandoli poi a essere con Lui nel Suo regno e perché «alla festa del re crocifisso non può mancare nessuno dei poveri che hanno condiviso il suo percorso umano e il suo destino»⁷⁹⁷. Quando il ladrone pentito si esprime con la celebre frase *“Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno”*, non si tratta qui di un’espressione qualsiasi, ma della storia di ogni uomo messa nel cuore di Dio. Il ladrone nello stare sulla croce con Gesù, avvertendo tutta l’intensità del Suo amore per l’uomo peccatore e per l’umanità sofferente non poteva chiedere se non di essere *“ricordato”* (facendo riferimento alla radice latina *re-cordis*), ossia *“messo nel cuore”* di Gesù dove tutto si rinnova. Gesù ha fatto capire a lui, e a tutti, che la croce è la strada maestra per passare *“dalla passione alla compassione e dal peccato del ladrone al perdono del Padrone”*.

5.3. La croce come “cattedra” della compassione e della misericordia

Le seguenti parole solenni *“In verità io ti dico: oggi con me sarai nel paradiso”* (v. 43), sono state pronunciate da Gesù nel momento in cui Egli sale sul Suo trono e dalla Sua cattedra, ovvero dalla Sua croce. Esse costituiscono una grande e inaspettata rivelazione, perché, come si può facilmente immaginare, il supplizio di una crocifissione non mette il condannato normalmente in grado di fare una qualunque promessa, eppure Gesù promette eccome al ladrone pentito. Tali parole vengono pronunciate soltanto dopo aver ascoltato ciò che hanno capito e detto i due ladroni della loro vita e di chi è Lui per loro. Gesù ascolta le parole dei ladroni in modo *“empatico”*, che va al di là delle loro parole, ossia s’immedesima nelle loro sofferenze e nella loro disperazione. Malgrado questo momento estremo di sofferenza, Gesù non smette di attuare le parole che aveva detto precedentemente: *“Il Figlio dell’uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto”* (Lc 19,10).

⁷⁹⁷ D. CALDIROLA, *La compassione di Gesù*, 115.

Normalmente l'ultima lezione che viene tenuta da un professore, anche se breve, ha un impatto particolare sugli alunni, forse perché spesso ha qualcosa di speciale da comunicare o forse perché ogni parola ha maturato il suo significato con l'esperienza. Analogamente, Gesù dalla Sua croce parla *ex cathedra* e ogni singola parola pronunciata ha il suo peso e il suo effetto non solo in questo caso circoscritto, ma “*ogni volta che qualcuno si trova nei panni del ladrone pentito*”. Perciò, occorre che il discepolo la impari bene e la sappia spiegare per dare senso alla sua e all'altrui vita.

Dopo aver ascoltato la “*confessione*” accurata del ladrone pentito e della sua richiesta, Gesù apre la Sua bocca con l'espressione “*In verità ti dico*” (ἀμὴν σοι λέγω), che è una formula che introduce sempre le Sue dichiarazioni più impegnative e solenni⁷⁹⁸. Luca, nell'uso di questa formula, vuole sottolineare l'importanza di queste parole dandole ulteriore spessore di garanzia e di sicurezza⁷⁹⁹. Questa espressione che era già stata utilizzata da Gesù in altre circostanze (Lc 4,24; 12,37; 18,17.29; 21,32), detta ora dalla croce, assume un significato ancora più forte, ovvero quello della verità salvifica proprio di quelli che nessuno si aspetta che siano salvati. Su questa linea D. Caldirola afferma che

«la verità, la parola certa, l'“*amen*” che Gesù pronuncia e che ha pronunciato per tutta la vita è l'*amen* che dischiude il paradiso. La verità della sua vita è questa: è la compassione, è il dono gratuito del regno a chi non ha fatto nulla per meritarselo, è la parola scandalosa della croce che dice che Gesù muore per i peccatori»⁸⁰⁰.

Il v. 43 rappresenta il punto culminante e decisivo di questo brano lucano (39-43). Come afferma J. A. Fitzmyer, infatti, Gesù, nel pronunciare “*Oggi con me sarai nel paradiso*”, «trasforma il vago riferimento temporale del criminale, “*quando entrerai nel tuo regno*”, in un preciso “*oggi*”. Inoltre, assicura il penitente che condividerà il suo destino»⁸⁰¹. Allo scopo di rendere ancora più evidente l'importanza del v.

⁷⁹⁸ Questa formula è una «locuzione riservata a Gesù. Il termine “*amen*” (in verità) normalmente è usato per rispondere al discorso di qualcuno («così è», «così sia», «sì») e viene alla fine. Nei Vangeli spesso vediamo Gesù che conferma o convalida il proprio discorso in anticipo: segno inconfondibile di un'autoconsapevolezza profetica». L. T. JOHNSON, *Il Vangelo di Luca*, 74.

⁷⁹⁹ Cf. U. TERRINONI, *Il vangelo dell'incontro*, 225.

⁸⁰⁰ D. CALDIROLA, *La compassione di Gesù*, 115.

⁸⁰¹ J. A. FITZMYER, *Luca teologo*, 164.

43 o, meglio, della verità che emerge dalla promessa di Gesù al ladrone pentito, si distinguono tre espressioni di grande importanza: “oggi”, “con me sarai” e “nel paradiso”, ognuna delle quali racchiude in sé un denso contenuto teologico-soteriologico⁸⁰².

La prima espressione “oggi” (σήμερον) è parte integrante del vocabolario lucano che spesso è legato al concetto della salvezza⁸⁰³. È interessante notare che l’avverbio “oggi”, nella sua frequenza degna di nota nel Vangelo di Luca, «segna il tempo della salvezza, frutto della misericordia divina»⁸⁰⁴. L’“oggi” asserito da Gesù indica una realtà che nasce in quel momento, un evento che si attua nella vita della persona e che comporta cambiamenti che possono avere effetti sia sulla stessa persona che sull’andamento degli avvenimenti che la riguardano, effetti verificabili non solo nel “futuro o domani”, bensì già nell’“oggi”. Difatti, Gesù dicendo a Zaccheo “Oggi devo fermarmi a casa tua” (19,5) e poi “Oggi la salvezza è entrata in questa casa” (19,9), realizza il piano salvifico di Dio *hic et nunc*, in un’anticipazione escatologica⁸⁰⁵. L’“oggi” del Vangelo di Luca non segnala una tappa cronologica o un fatto meramente storico⁸⁰⁶, ma un momento decisivo della storia della salvezza e le grandi svolte nella storia biblica⁸⁰⁷; indica difatti il tempo della salvezza che si attua nel tempo presente, dalla nascita di Gesù (Lc 2,22), al momento iniziale del Suo ministero pubblico (Lc 4,21), fino alla Sua passione e morte (Lc 23,43). D’altronde, il discepolo non è escluso da quest’“oggi” che è anzi esperito nella sua esperienza di vita: basti ricordare l’esperienza del tradimento di Pietro, segnata da fragilità e lacrime, riscattato soprattutto dall’amore compassionevole e misericordioso di

⁸⁰² Cf. B. PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, vol. 2, 97-98.

⁸⁰³ Infatti, osserva U. Terrinoni che l’oggi nel Vangelo di Luca «è quasi sempre congiunto con la salvezza: Oggi vi è nato un Salvatore (Lc 2,11); Oggi si compie per voi questa scrittura (Lc 4,20); oggi la salvezza è entrata in questa casa (Lc 19,9). Ciò vuol dire che il Signore non è solo di “ieri” e di “domani”. Egli è anche di “oggi” e di “sempre”, perché vuole salvare tutto ciò che è perduto». U. TERRINONI, *Il vangelo dell’incontro*, 225.

⁸⁰⁴ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 244.

⁸⁰⁵ Cf. M. CRIMELLA, *Con me nel paradiso*, 109.

⁸⁰⁶ Cf. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca*, 714.

⁸⁰⁷ B. Prete osserva che «nel vocabolario di Luca l’avverbio “oggi” (σήμερον) è un’espressione caratteristica per designare il tempo o l’epoca della salvezza messianica; nel testo di Lc 23,43 essa designa il tempo dell’esaltazione di Gesù che si identifica con la sua morte e risurrezione; infatti subito dopo la sua morte il Salvatore entra nella gloria (cf. Lc 24,26)». B. PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, vol. 2, 97-98.

Gesù. A tale proposito, D. Caldirola, descrive in modo straordinario questa esperienza:

«È commovente notare che poche ora prima Gesù aveva rivolto questa stessa parola a un altro peccatore, all’apostolo Pietro: “*oggi il gallo non canterà prima che tu, per tre volte, abbia negato di conoscermi*” (Lc 22,34). Per Pietro l’inizio della salvezza e del discepolato ha coinciso con lo sperimentare il proprio fallimento; possiamo dire la stessa cosa per il ladrone. [...]. Oggi il ladrone alla destra di Gesù si conosce per quello che è: un uomo che ha buttato via la vita, un uomo che si lascia alle spalle una storia che sarebbe meglio dimenticare, un uomo le cui molte giornate sono state segnate da un “*oggi*” disperato. Ma oggi, sulla croce, trova la salvezza. Il tempo della compassione di Gesù è un “*oggi*” che non ha mai fine. L’ora della salvezza non è quella appena passata o quella che verrà in futuro, ma l’oggi in cui il Signore ti incontra»⁸⁰⁸.

A partire dalla richiesta fatta dal ladrone pentito di essere “*ricordato*”, Gesù “*oggi*” inaugura la salvezza: prima per il ladrone pentito poi per tutti quelli che vivono, sperano e muoiono riponendo in Lui la loro fiducia. Si può dire che, grazie al ladrone pentito, «la salvezza con Cristo ha toccato il suo punto culminante e ha preso il suo pieno corso»⁸⁰⁹.

La seconda espressione che compone il v. 43 è “*sarai con me*” (μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ). Forse il lettore si aspettava che Gesù, in questo momento tragico e doloroso, dicesse al ladrone pentito: “*ti sono perdonati i tuoi peccati*”, come, ad esempio, era avvenuto nel caso della donna peccatrice (Lc 7,48), oppure del lebbroso Samaritano guarito: “*la tua fede ti ha salvato!*” (Lc 17,19); invece, Egli, rivolgendo la parola al ladrone pentito, dice: “*sarai con me*”. Sono parole consolanti e rassicuranti⁸¹⁰, perché affermano «una unione perenne»⁸¹¹ del ladrone pentito con Gesù, come pure una sua partecipazione alla regalità di Cristo⁸¹². Molto interessante è la riflessione di S. Fausti al riguardo:

⁸⁰⁸ D. CALDIROLA, *La compassione di Gesù*, 116.

⁸⁰⁹ ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca*, 714.

⁸¹⁰ A tale proposito, afferma F. Bovon che «non v’è promessa divina più rassicurante delle parole “*sarai con me*”. F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. III, 471.

⁸¹¹ Infatti, «questa unità, iniziata ora, non verrà distrutta dalla morte, anzi diventerà condivisione totale di vita eterna». R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*, 244.

⁸¹² Cf. U. TERRINONI, *Il vangelo dell’incontro*, 244.

«Tu sarai con me, perché io, l'Emmanuele, sono con te. Ormai ovunque, come vedi. Tu non sei stato con me, sei fuggito lontano. E io sono venuto lontano, fin qui sulla croce. Voglio stare con te, perché tu possa stare con me. Ora concludo con te un'alleanza. È nuova, come la nostra amicizia che comincia oggi. È eterna, come la mia fedeltà che è più forte della morte. Anche dopo sarai “con me”, come ora io sono con te, e con tutti quelli che sono come te»⁸¹³.

Gesù aveva promesso ai Suoi apostoli, che avevano perseverato con Lui nelle prove e sopportato le Sue medesime sofferenze, la partecipazione alla Sua gloria (cf. *Lc* 22, 28-30). Quelli che sono stati accomunati nel dolore e nella morte a Cristo, saranno accomunati anche a Lui nella risurrezione e nella vita eterna; il primo che si trova con Gesù alla Sua cattedra (croce) è un ladrone pentito.

Con la terza espressione che conclude il v. 43 – “*nel paradiso*” (ἐν τῷ παραδείσῳ) –, Gesù completa le coordinate del Suo “*invito*”: ovvero, dopo aver fissato il “*quando*” (oggi) e il con “*chi*” (con Lui), precisa infine la “*destinazione*” (nel paradiso). Tale destinazione rappresenta una realtà vivente, visto che «Gesù non dà appuntamento al ladrone nel regno della morte o dei morti (*sheol*), ma della vita o dei viventi (cf. *Lc* 20,37)»⁸¹⁴. Il solo fatto di sentir parlare di “*paradiso*” (παράδεισος) evoca alla mente dell'uomo quella realtà che gli manca e che egli desidera raggiungere, poiché, ad un certo punto della sua storia, a causa dei suoi errori, l'ha persa. Il ladrone pentito, trovandosi in una situazione tragica, non avrebbe neppure lontanamente immaginato di poter aver parte a questa realtà beata. Il termine paradiso (in ebraico *pardēs*, in greco παράδεισος) deriva dal persiano antico *pairidaeza*, “*recinzione*”, nel senso di “*spazio circoscritto, area riservata*”, ed era utilizzato per indicare la proprietà del re che poteva essere tanto un giardino o un parco recintato, quanto un posto o un luogo di piacevole soggiorno e di riposo oppure un luogo di caccia⁸¹⁵. Nella

⁸¹³ S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 781.

⁸¹⁴ ORTENSIO DA SPINETOLI, *Luca*, 714.

⁸¹⁵ Il termine greco (παράδεισος) nella Sacra Scrittura non è molto frequente. Difatti, ricorre nell'AT solo in *Ct* 4,13, *Qo* 2,5 e *Ne* 2,8 e non ha di conseguenza originariamente nulla a che fare con il giardino dell'Eden di *Gen* 2s. Solo i LXX introducono questa denominazione (*Gen* 2,8.15; 13,10). Nel NT si trova solamente in *Lc* 23, 43, *2Cor* 12,4 e *Ap* 2,7; 22,2. Cf. A. BERLEJUNG, «Paradiso/Giardino/Albero della vita», in F. DALLA VECCHIA (cur.), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2009, 510-512; cf. B. PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel*

concezione giudaica, «il paradiso è l'Eden escatologico, il luogo della beatitudine della fine dei tempi; come si vede, il futuro è presentato con l'immagine dell'Eden primordiale e alla fine dei tempi il paradiso, ora nascosto in un luogo segreto del cielo, scenderà sulla terra»⁸¹⁶. Gesù fa uso del termine paradiso nel formulare la Sua promessa al ladrone pentito, ma «l'elemento specifico di questa promessa di Gesù al buon ladrone non consiste nel dirgli che entrerà nel paradiso, ma che “sarà con Lui”»; quindi l'accento dottrinale è fatto cadere sull'espressione “con me”, non già sulla formula “in paradiso”, conosciuta dagli scritti giudaici»⁸¹⁷.

Il tema del paradiso non deve però distogliere il discepolo dal portare la croce, perché sarebbe come se si arrivasse alla porta del paradiso senza avere la “chiave”, che è la croce, per aprirla. Un discepolo, cioè, non può andare in paradiso senza accettare di portare la croce seguendo Gesù, perché non arriverebbe là dove Egli lo aspetta. Perciò, occorre imparare a portare la croce e a seguire Gesù, perché è la “via sicura” che conduce ad essere per sempre con Lui.

Continuando con la metafora, si potrebbe concludere pensando che, come ogni croce si compone di un palo (verticale) e di un patibolo (orizzontale), così la cattedra di Gesù è costruita con i due elementi strutturali della compassione e della misericordia. La croce è la cattedra da dove il discepolo impara a morire a se stesso per vivere in Colui che lo ha chiamato e questo può avvenire solo dopo che il discepolo ha compreso fino in fondo che la croce è la forma più alta per vivere la compassione e per predicare la misericordia.

Infine, Gesù, salendo sulla Sua “cattedra”, che è la croce, stende le Sue braccia verso i due ladroni. La croce è segno del Suo immenso amore verso tutti, della Sua profonda compassione che non esclude nessuno, che addita l'altro non per incolparlo, ma per offrirgli il perdono e la salvezza; la croce indica pure la sollecitudine del Cristo a stringere il misero al Suo cuore misericordioso e il Suo portare il peso di chi non ne comprende il significato, è l'abbassarsi di Dio a sollevare i miseri e il segno indelebile di quell'amore le cui coordinate sono la compassione e la misericordia.

racconto di Luca, vol. 2, 100; cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. III, 472; cf. J. A. FITZMYER, *Luca teologo*, 165.

⁸¹⁶ B. PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, vol. 2, 101.

⁸¹⁷ *Ibid.*, 101-102.

6. Una vita di “*compassione*”. Secondo il modello della prima comunità (At 2,42-47)

A conclusione di questa sezione sarà utile soffermarsi su un altro brano appartenente all’opera lucana⁸¹⁸, in cui la compassione tocca l’aspetto fraterno di una comunità, ossia di quanti sono stati “*chiamati a vivere la compassione di Gesù nella vita fraterna*”.

Il mistero della fraternità nella comunità, però, solleva tante domande, perché non si tratta più della logica del singolo sul tema della compassione, ma si tratta di una comunità intera che si muove e commuove nei confronti di ognuno. Nella prospettiva vocazionale di una comunità, che vorrebbe vivere la compassione, qual è il rapporto tra compassione e chiamata? Nelle comunità di oggi, si può ancora attuare la compassione come stile di vita e quali effetti produrrebbe? Questi interrogativi e altri spingono ad approfondire la vita della prima comunità cristiana e il loro stile (cf. At 2,42-47), sia come modello ideale di ogni vita cristiana, sia come modello della vita consacrata, attingendo ad alcuni insegnamenti della opera lucana.

Il breve brano scelto fa parte dei cosiddetti tre “*sommari*” (cf. At 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), che Luca dedica alla comunità dei discepoli e che mostrano «quanto Luca abbia a cuore la vita della comunità

⁸¹⁸ L’opera lucana è composta dal terzo Vangelo e dagli Atti degli Apostoli. Tale opera, sebbene l’autore non venga nominato in nessun volume, è dedicata alla medesima persona, ossia “*Teofilo*” (cf. Lc 1,3 e At 1,1), portando a presupporre che i due volumi, siano stati scritti, molto probabilmente, dallo stesso autore. Inoltre, va osservato che la terminologia e l’uso delle medesime espressioni, lo stile e una modalità analoga di composizione, le tematiche, la teologia e l’intero mondo concettuale, sono così affini nei due volumi, che devono per forza essere opera di un medesimo autore. Questo autore è stato identificato dalla più antica tradizione ecclesiastica e dalla maggior parte degli studiosi scritturistici con Luca, basandosi su Col 4,14; Fm 1,24; 2Tm 4,11, che fece parte della cerchia dei collaboratori di Paolo nel corso della grande missione in Asia Minore e in Grecia. Cf. J. ROLOFF, *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 2002, 14; cf. M. GRILLI, *Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli*, EDB, Bologna 2015, 389; cf. CH. K. BARRETT, *Atti degli Apostoli. Volume I. Prolegomeni. Commento ai capp. 1-14*, Paideia, Brescia 2003, 60; cf. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli. Parte prima. Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1,1-8,40*, Paideia, Brescia 1985, 151; cf. J. A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Queriniana, Brescia 2003, 14; cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998, 10-11; cf. G. STÄHLIN, *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1973, 10.

ecclesiale»⁸¹⁹. In che cosa consistono i sommari e qual è la loro funzione? Con estrema semplicità, M. Grilli osserva che «i sommari non ci trasportano subito all'interno degli eventi; sono delle descrizioni statistiche, se vogliamo, perché presentano uno *status*, una situazione: la loro funzione è proprio quella di far fermare il lettore portandolo a riflettere senza fretta, senza accelerazioni»⁸²⁰. I sommari presentano, dunque, una forma di vita di fede vissuta che viene proposta come esempio, lasciando che il lettore tragga spunto da questo modello per ricrearne uno proprio e discernere se sia possibile davvero vivere la compassione in forma comunitaria.

Il testo di *At* 2,42-47 può essere articolato in tre momenti narrativi. Il v. 42 inizia con la descrizione della vita comunitaria. Nella seconda sezione, vale a dire nei vv. 43-47a, vengono ripresi e sviluppati i quattro elementi distintivi elencati nel versetto precedente: l'insegnamento degli Apostoli (v. 43), la comunione (vv. 44-45), lo spezzare il pane (v. 46) e le preghiere (v. 47a). Il momento conclusivo, il v. 47b, descrive infine l'effetto visibile di un tale stile di vita sulla comunità, cioè la sua crescita numerica. Si ritiene necessario aggiungere un momento che è a monte, e che è propedeutico a questi tre, ossia il momento della conversione.

6.1. La conversione è il primo passo per far comunità

Inizialmente è molto interessante osservare qual è la domanda che quanti ascoltano Pietro si pongono dopo aver sentito il suo discorso nel giorno di Pentecoste (*At* 2,14-36). Sentendosi trafiggere il cuore, chiedono con sincerità: “*Che cosa dobbiamo fare, fratelli?*” (*At* 2,37). Sicuramente la Parola aveva raggiunto le profondità del loro spirito: ciascuno di essi aveva sentito vibrare il cuore e avvertito un forte pentimento per ciò che avevano compiuto nei confronti di Gesù e del Suo messaggio. Ed infatti «la Parola ci è data non solo per la gioia della mente (conoscenza) ma per la conversione e trasformazione della vita»⁸²¹. G. Rossé sostiene che tale atteggiamento del “*cuore affranto*”, in effetti, non è causato soltanto da un sentimento, ma anche da un richiamo, da una forte presa di coscienza e

⁸¹⁹ M. GRILLI, *Matteo, Marco*, 417.

⁸²⁰ *Ibid.*

⁸²¹ E. BOSETTI, *Come lingue di fuoco. Comunicare la Parola secondo gli Atti degli Apostoli*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 44.

dalla propria decisione di cambiare nell'intimo e di tradurre questo cambiamento in un comportamento concreto⁸²².

Pietro, nel suo discorso, risponde in modo diretto e chiaro a questa loro richiesta: “*Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito Santo. Per voi infatti è la promessa e per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore Dio nostro*” (vv. 38-39). Quindi “*conversione e chiamata battesimale*” appaiono come il primo passo dell'iniziazione di ogni cristiano, così come conferma G. Rossé: «La risposta di Pietro appare un condensato delle condizioni e degli effetti del battesimo come ingresso nella comunità cristiana»⁸²³. La novità di questo battesimo non consiste solo e semplicemente nel perdono dei peccati, come già annunciava Giovanni il Battista (cf. *Lc* 3,3), ma soprattutto si rivela in due caratteristiche: da una parte è un battesimo che radica la persona nel nome di Gesù Cristo, quindi gode di una dimensione *cristologica*⁸²⁴, dall'altra parte elargisce il dono dello Spirito Santo, quindi ha una dimensione *carismatico-ecclesiale*⁸²⁵. Inoltre, non è un battesimo riservato solo ad un popolo, ma è “*per tutti*”, difatti, lo riceveranno i Samaritani (cf. *At* 8,15-17) e il centurione romano Cornelio (cf. *At* 10,44-48).

Tale conversione (μετάνοια) scaturisce dall'incontro profondo con Gesù Salvatore che cambia totalmente la vita di colui che lo accoglie e che ha capito di aver finalmente trovato chi lo ama immensamente e lo salva. La conversione (*metanoia*), «implica una rottura decisa col modo passato di vivere, e un nuovo orientamento dato all'esistenza»⁸²⁶. Si badi bene che la conversione proposta non consiste tanto «nell'abbandono della propria

⁸²² Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 158.

⁸²³ *Ibid.*, 159.

⁸²⁴ Alcuni commentatori sostengono che il battesimo effettuato “*nel nome di Gesù Cristo*” utilizzi una formula rituale alternativa a quella trinitaria (*Mt* 28,19), altri invece vedono nel battesimo con tale formula il modo con cui il battezzato diventa seguace del Cristo, al quale in tal modo è d'ora innanzi legato. Cf. J. A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 253.

⁸²⁵ A tale proposito, sostiene J. Roloff che «Luca intende mostrare che battesimo e chiesa sono indissociabili. Il battesimo appare quando inizia la comunità salvifica di Gesù e viceversa». J. ROLOFF, *Gli Atti degli Apostoli*, 89.

⁸²⁶ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 159.

religione per aderire a un'altra, ma in un ritorno, attraverso l'adesione a Gesù, alle istanze più profonde della propria fede»⁸²⁷.

È evidente che la conversione originata dall'accoglienza della Parola della predicazione conduce a ricevere il Battesimo. Ma essere battezzati "nel nome di Gesù Cristo" significa essere in relazione con il Nome, cioè con la stessa persona del Risorto; perciò, è «un battesimo che trova il suo fondamento e poggia esclusivamente sull'autorità di Gesù Cristo»⁸²⁸.

La vita nuova che si riceve mediante il Battesimo è una vita riconciliata; non è più una vita senza Cristo, ma una vita completamente immersa in Lui⁸²⁹; Paolo afferma: "non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2,20). Perciò questa dimensione d'intimità con il Risorto va condivisa e vissuta con i fratelli; ormai non c'è più l'uomo solo, ma l'uomo con gli altri nella comunità, in Cristo. Questa prospettiva della centralità del Risorto e dell'intimità con Lui si esprime in uno stile di vita basato su caratteristiche che sono il "distintivo" della prima comunità di Gerusalemme (cf. At 2,42).

6.2. Un modello desiderato come traguardo

Il primo sommario (At 2,42-47), che Luca riporta nel descrivere la primitiva comunità cristiana, viene considerato da M. Grilli «non come descrizione dei tratti della comunità delle origini, ma l'ideale comunitario»⁸³⁰. Questo concorda anche con quanto G. Rossé sottolinea quando scrive che, «il sommario non è la fotografia della vita reale della chiesa di Gerusalemme, ma non è neanche una pura fantasia dell'autore»⁸³¹. Bisogna ricordare che il sommario è «un riassunto

⁸²⁷ A. SACCHI, *Alle origini della missione. Atti degli Apostoli*, Youcanprint, Tricase 2014, 68.

⁸²⁸ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 160.

⁸²⁹ Cf. S. FAUSTI, *Atti degli Apostoli. Capitoli 1-9*, vol. 1, EDB, Bologna 2013, 92.

⁸³⁰ M. GRILLI, *L'opera di Luca. 2. Atti degli Apostoli, il viaggio della Parola*, EDB, Bologna 2013, 40. Da parte sua, invece, P. Bizzeti afferma che «i tre "sommari" che Luca dedica alla comunità dei discepoli non sono quadretti ideali o utopistiche aspirazioni, ma vanno letti nel contesto della narrazione che ci presenta questa comunità sotto vari punti di vista e sullo sfondo del giudaismo del primo secolo, già ricco di esperienze comunitarie e di una forte tensione escatologica (nell'imminenza della venuta del Signore)». P. BIZZETI, *Fino ai confini estremi. Meditazioni sugli Atti degli apostoli*, EDB, Bologna 2008, 68.

⁸³¹ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 164.

generalizzante di fatti concreti»⁸³², perciò, anche se viene affermato che questo episodio è “*ideale*”, non si esclude l’esistenza di una certa realtà espressa in modo tale da renderla un modello da seguire, in quanto «Luca generalizza episodi concreti avuti della tradizione. Generalizzando singoli casi, egli vuole rendere valida una realtà per tutti. Il comportamento idealizzato della comunità di Gerusalemme serve da modello e da dover-essere per ogni futura comunità cristiana»⁸³³.

Con i suddetti “*tre sommari lucani*” (cf. *At* 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) Luca presenta un modello che attira l’attenzione e che è proposto a tutti quelli che vorranno seguire Gesù e vivere secondo lo stile di vita della primitiva comunità cristiana: infatti egli cerca di mettere in luce tutto ciò che serve per far crescere la comunità, non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente. Dal momento che «Luca sa che questo modello ideale non sempre ha trovato attuazione neppure nella chiesa delle origini»⁸³⁴, riferisce per correttezza l’episodio di Anania e Saffira (cf. *At* 5,1-11), i quali, nella loro decisione di tenere segreto e solo a loro vantaggio una parte del ricavato della vendita del proprio terreno, hanno mostrato di «essere partecipi della vita della nuova comunità, ma mantenere la propria posizione tradizionale all’interno dell’istituzionalità giudaica»⁸³⁵. In sintesi, bisogna dire che Luca propone un modello per la Chiesa primitiva in termini tanto ideali quanto raggiungibili. La concretizzazione di tale modello avviene in modi diversi e in proporzioni variabili, e l’intento finale non sarà solo di manifestare la capacità dei primi cristiani di amare, ma di manifestare l’amore di Colui che li ha chiamati mosso dalla Sua compassione.

6.3. Elementi caratteristici della comunità lucana

Ora, entrando nella parte più corposa e principale del testo di *At* 2,42-47, si possono ricavare due elementi importanti che indubbiamente sono di aiuto per questa ricerca. Il primo evoca qualcosa di continuo e di duraturo, cioè l’“*assiduità e la perseveranza*”, perché «l’elemento fondamentale che qualifica la comunità è la perseveranza o fedeltà

⁸³² P. RICHARD, *Atti degli Apostoli*, in A. J. LEVORATTI – E. TAMEZ – P. RICHARD (curr.), *Atti degli Apostoli. Lettere. Apocalisse*, Borla/Città Nuova, Roma 2006, 25.

⁸³³ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 164.

⁸³⁴ A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 1-14). Introduzione e commento*, EMP, Padova 2003, 98.

⁸³⁵ P. RICHARD, *Atti degli Apostoli*, 36.

nell'impegno assunto»⁸³⁶ insieme all'atteggiamento che garantisce il permanere e il consolidarsi della vita cristiana⁸³⁷. M. Grilli osserva che l'evangelista pone l'accento, dall'inizio del sommario, su questi elementi, non solo perché li prende a modello, ma anche perché questi elementi devono accompagnare chi si converte e vuole rimanere fedele al discepolato di Cristo, sono insomma necessari per la salvezza: “*Con la vostra perseveranza salverete la vostra vita*” (Lc 21,19)⁸³⁸. G. Rossé ricorda a questo proposito che «tale insistenza è spiegata forse dalla situazione della chiesa del suo tempo minacciata da false dottrine (At 23,29ss.)»⁸³⁹.

L'altro elemento centrale, sia a livello personale che comunitario, in questo sommario e negli altri, è la “*dimensione del cuore*”, cuore caratterizzato non solo dalla semplicità e dalla gioia (cf. v. 46), che sono frutto dello Spirito (cf. Gal 5,22), ma anche dalla compassione, che va oltre il livello sentimentale e intellettuale, raggiungendo quello esistenziale. In altre parole, il cuore si apre alle necessità concrete del prossimo, mettendo in campo quella perseveranza di cui si parlava all'inizio, che non è esclusiva, ma partecipativa e quindi è, allo stesso tempo, un'apertura allo spirito e all'altro. Infatti, se la dimensione del cuore restasse chiusa in se stessa, a sé stante, rimarrebbe solo una bella idea astratta, mentre per renderla operativa è necessario che da essa scaturisca l'azione. È fondamentale, perciò, sottolineare la dimensione dell'agire e della concretezza, in quanto appare chiaro che lo stile di vita a quel tempo, come dovrebbe esserlo tuttora, aveva risvolti molto concreti: cioè, “*vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno*” (v. 45).

“*Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere*” (v. 42): Luca menziona i quattro ambiti della perseveranza della prima comunità che possono essere divisi in due gruppi, «i primi due riguardano maggiormente l'aspetto esistenziale, gli altri due quello culturale»⁸⁴⁰. Questi ambiti, fondamentali o pilastri sono:

⁸³⁶ R. FABRIS, *Atti degli Apostoli. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1977, 113.

⁸³⁷ Cf. A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 1-14)*, 98.

⁸³⁸ Cf. M. GRILLI, *L'opera di Luca. 2*, 37.

⁸³⁹ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 165.

⁸⁴⁰ M. GRILLI, *L'opera di Luca. 2*, 37.

1) *Didachê* διδαχῆ (o l'insegnamento degli apostoli): gli apostoli sono i testimoni oculari che sono stati chiamati, scelti e inviati proprio da Gesù stesso. Alcuni esegeti sostengono che gli apostoli insegnavano, «non solo l'annuncio della risurrezione, ma è tutto l'evento-Gesù»⁸⁴¹, mentre altri sostengono, invece, che il loro ministero non si limita «all'insegnamento di Gesù che gli apostoli sono chiamati a trasmettere, o alla catechesi della comunità, ma include l'insieme della predicazione apostolica diventata normativa per l'intera chiesa»⁸⁴². L'insegnamento è elemento necessario sia per la fede di coloro che rispondono all'annuncio e vi aderiscono, sia per consolidare la fede dei credenti già esistenti; è importante anche il passaggio successivo necessario per approfondire e vivere tale insegnamento mediante la relazione della *koinônia*.

2) *Koinônia* κοινωνία (o la comunione): il sogno dell'uomo è di vivere in comunione, cioè in una relazione sbocciata dall'amore; questo avviene perché Dio stesso l'ha creato a Sua immagine, e Dio è relazione d'amore, cioè Essere in armonia con l'altro. Però, essere insieme non significa semplicemente e solamente trovarsi uniti in un medesimo spazio, ma essere e sentirsi veramente un'unica realtà comunitaria. Perciò le relazioni di comunione che Luca intende presentare non sono tali «in forza di un legame semplicemente amicale, [...] ma stabilite in forza della fede»⁸⁴³. Perciò si può intendere la *koinônia* in diversi modi, come afferma G. Rossé quando scrive che «di per sé la parola può avere diversi sensi che vanno dall'unione spirituale fra i credenti alla pratica dell'elemosina o alla comunione dei beni»⁸⁴⁴. Tuttavia, quest'ambito costituisce, oggi come allora, una grande sfida per quanti cercano di viverlo nel modo più evangelico possibile, facendosi trasportare liberamente dalle emozioni del cuore, aiutando chi si trova nel bisogno e chi ci sta accanto. Questo è un aspetto che Luca trova particolarmente interessante e che perciò, come

⁸⁴¹ *Ibid.*

⁸⁴² G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 165.

⁸⁴³ A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 1-14)*, 101.

⁸⁴⁴ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 165. A tale proposito, L. T. Johnson afferma che «sebbene il termine *koinônia* possa riferirsi alla comunione spirituale (1Cor 1,9; 10,16; 2Cor 6,14; 13,13; Gal 2,9; Fil 1,5; 2,1; 3,10; Eb 13,16; IGv 1,3), qui il riferimento è ovviamente alla messa in comune dei beni materiali, di cui al v. 45, nonché in 4,32-37 (cf. anche Rm 15,26; 2Cor 8,4; 9,13)». L. T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli*, Elledici, Leumann 2007, 52. G. Stählin ricorda che la comunione materiale e quella spirituale sono inscindibilmente unite. Cf. G. STÄHLIN, *Gli Atti degli Apostoli*, 10.

sottolinea M. Grilli, egli propone diverse volte (cf. *At* 2,42.44; 4,32), presentandoci sia l'aspetto comunitario della fede che quello ecclesiale⁸⁴⁵.

3) *Fractio panis* κλάσει τοῦ ἄρτου (o frazione/spezzare del pane): questo aspetto fondamentale che rappresenta una realtà familiare nel contesto ebraico, nel NT esprime una prospettiva più profonda e più ampia, specialmente in quanto la frazione del pane non è più solo un gesto rituale, ma diventa anche un sacramento che fa memoria, partendo dalle esperienze fatte dagli apostoli con Gesù sia nell'ultima cena, che dopo la Sua risurrezione. A questo proposito viene sottolineato che:

«l'importanza e il significato dell'esperienza eucaristica nelle comunità lucane può essere dedotta dal racconto di Emmaus: nella frazione del pane si aprono gli occhi della fede dei discepoli per poter riconoscere la presenza del Signore risorto, e al contempo questa presenza si sottrae nell'attesa dell'incontro definitivo nella parusia (*Lc* 24,30ss.)»⁸⁴⁶.

Per Luca l'espressione “*frazione del pane*” «indica –*pars pro toto*– la celebrazione eucaristica (*Lc* 24,30-35; *At* 20,7-11; cf. *1Cor* 10,16; 11,24)»⁸⁴⁷, celebrazione che si svolge in un clima di “*gioia e letizia*” motivate «dall'intervento salvifico di Dio»⁸⁴⁸. A questa gioia e letizia «si aggiunge la “*semplicità di cuore*” derivante, che probabilmente allude allo sviluppo armonioso e senza dissidi di questi momenti comunitari»⁸⁴⁹.

4) *Orationes* ταῖς προσευχαῖς (o le preghiere): quest'ultimo pilastro della perseveranza è menzionato al plurale, rendendo chiaro che le esperienze di preghiera sono fatte in varie circostanze e in diverse modalità. Infatti, M. Grilli osserva che «è una prassi composta da diversi aspetti che riguardano la frequentazione del tempio, la preghiera della liturgia ebraica e l'imitazione di Gesù»⁸⁵⁰. Se Luca presenta Gesù come uomo orante (cf. *Lc* 3,21; 5,16; 6,12; 9,18-28ss.; 11,1; 22,41ss.; 23,34-46) e come Colui che

⁸⁴⁵ Cf. M. GRILLI, *L'opera di Luca*. 2, 37.

⁸⁴⁶ A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 1-14)*, 103.

⁸⁴⁷ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 166.

⁸⁴⁸ A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 1-14)*, 103.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, 104. S. Fausti spiega cosa si può intendere per “*semplicità di cuore*”, attingendo alla sua radice greca: «Vuol dire “*senza sassi*”. Indica, cioè, un terreno semplice che non ha sassi, un cuore viabile, non impervio, un cuore che lascia entrare l'altro, un cuore sensibile, dove ognuno non ha tante cose da nascondere, tanti inciampi da frapporre all'altro. Bello questo cuore che è fatto così senza sassi, senza intoppi». S. FAUSTI, *Atti degli Apostoli*, vol. 1, 105.

⁸⁵⁰ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 37.

insegna ai Suoi a pregare (cf. *Lc* 11,1-3), i discepoli, sull'esempio del Maestro, fanno un'esperienza di preghiera in forza dello spirito di fraternità, in quanto tutti hanno lo stesso Padre, perché «i figli di Dio non possono essere graditi al loro Padre celeste se non sono uniti e concordi quando si rivolgono a lui nella preghiera»⁸⁵¹.

La preghiera comune unisce gli spiriti e i cuori nella lode di Dio. Colui che non è disposto alla lode, oppure che non ha una vita intessuta di preghiera personale, avrebbe molta difficoltà a sostenere un tale ritmo di vita comunitaria. Poiché la preghiera unisce, tutti i fedeli sono impegnati a costruire questo rapporto di unità personale e comunitaria: quindi la condivisione della preghiera comune non sarà solo un dovere, o un compito da svolgere e che vivacizza il rapporto, ma l'atto stesso che costruisce e fa crescere tale comunione.

6.4. Gli effetti di tale comunità

Una comunità di credenti come quella di Gerusalemme, per il suo stile di vita e la qualità delle sue relazioni fraterne, esercita diversi effetti su coloro che vivono intorno. Il primo effetto lo si evince dal v. 43, “*Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli*”. Bisogna precisare che il timore (φόβος), che viene menzionato da Luca, qui non lo è nel senso della paura o dello spavento, ma piuttosto di stupore e di gratitudine dinanzi ad un segno grandioso, e ancora nel senso «di rispetto, di reverenza e di obbedienza»⁸⁵². A tale proposito, M. Grilli sottolinea che «questo *timore* da una parte allude alla manifestazione di Dio e dall'altra alla sua inaccessibilità. Da parte dell'uomo questo timore si traduce in attenzione e rispetto di fronte ad una Presenza misteriosa che possa sperimentare, senza possedere»⁸⁵³.

Il secondo effetto viene espresso nel v. 44 che recita così: “*Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune*”. A questo punto Luca riprende il discorso della comunione, per mettere in luce questa prospettiva a lui molto cara; questa insistenza nasce in lui probabilmente dalla «simpatia per un ideale di povertà vissuto

⁸⁵¹ Cf. A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 1-14)*, 105.

⁸⁵² G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 166. A tale proposito, questo aspetto è stato trattato precedentemente quando si è analizzata la reazione dei presenti al miracolo fatto da Gesù in favore del figlio della vedova di Nain (vedi il commento al v. 16 della vedova di Nain e le note ad esso correlate).

⁸⁵³ M. GRILLI, *L'opera di Luca*. 2, 38.

su scala comunitaria come amore fraterno»⁸⁵⁴ che giustifica anche il suo uso di “*tutti, insieme, ogni cosa*” che mira a distinguere la comunione ellenistica, che aveva motivi umani di rinuncia o di amicizia⁸⁵⁵, da quella cristiana che è invece fondata sulla fedeltà alla Parola⁸⁵⁶. Per mostrare questa comunione tutti i membri della comunità vengono chiamati “*credenti*”: e, basandosi sui quattro pilastri su esposti, manifestano la loro unità⁸⁵⁷.

Il terzo effetto viene ricordato dal v. 45, “*vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno*”, in cui si trova l’ideale messo in pratica dalla comunità che mirava a che i beni di ciascuno diventassero i beni di tutti: è chiaro che alcuni membri ricchi avevano la possibilità di compiere gesti molto ammirati, e quindi di tradurre ciò che provavano e sentivano in gesti concreti. Tali gesti compiuti nei riguardi della comunità erano mossi sia dalla loro fede, sia dalla compassione nei riguardi degli altri, in quanto «questa situazione di bisogno faceva emergere la disponibilità interiore del battezzato a concretizzare sul piano materiale la concordia fraterna»⁸⁵⁸. In effetti non si può restare indifferenti di fronte alle necessità altrui, altrimenti non si è più una comunità di fede, perché «il fondamento della comunione di cui ci parlano gli Atti va ricercato in *Dt 15,4: nella comunità di Dio non devono esserci poveri*, e, se esistono, questo significa che la comunità non è fedele a se stessa e all’ideale che Dio ha posto»⁸⁵⁹. Bisogna ricordare che in una comunità cristiana «è importante che si sappiano leggere queste situazioni di bisogno; che si strutturino gruppi che sappiano rispondere a tali necessità e che si sollecitino i singoli credenti a offrire il loro apporto di beni, di tempo, di impegno per creare concretamente un clima di solidarietà»⁸⁶⁰.

⁸⁵⁴ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 167.

⁸⁵⁵ Quest’idea trova il suo fondamento nella massima attribuita a Pitagora che recitava: “*Tra amici tutto è comune*”. G. Rossé afferma a tal proposito che «Luca sceglie questo tema dell’amicizia, familiare ai suoi lettori ellenisti, ma evita di ridurre la comunità dei credenti a un club di amici. Egli preciserà meglio in *At 4,32.34-35*». G. ROSSÉ (cur.), *Atti degli Apostoli. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 60; cf. M. GRILLI, *L’opera di Luca. 2*, 38-39.

⁸⁵⁶ Cf. M. GRILLI, *L’opera di Luca. 2*, 39.

⁸⁵⁷ Cf. F. BIANCHI, *Atti degli Apostoli*, Città Nuova, Roma 2003, 39.

⁸⁵⁸ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 168.

⁸⁵⁹ M. GRILLI, *L’opera di Luca. 2*, 39.

⁸⁶⁰ A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 1-14)*, 111.

Il quarto effetto viene evidenziato dal v. 46, “*Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore*”, nel quale il tempio e la casa vengono menzionati non solo come luoghi di culto, ma anche come luoghi di incontro con l’altro, luoghi in cui la parola diventa pane e relazione. Tutto questo viene caratterizzato dalla gioia come segno escatologico⁸⁶¹ e dalla semplicità del cuore che mostra la libertà dei figli di Dio, testimoniandola non solo con le parole, ma anche con i fatti e con lo stile di vita; F. Bianchi aggiunge che «la semplicità di cuore permette inoltre di evitare gozzoviglie e disordini e fa innalzare la lode a Dio. Questo comportamento suscita l’ammirazione e il rispetto fra il popolo e la crescita della comunità»⁸⁶².

Il v. 47, “*Lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati*”, va suddiviso in due parti. Nella prima parte, viene sottolineato l’atteggiamento di riconoscenza nei confronti di Dio di una comunità che mette tutto in comunione grazie al dono ricevuto. G. Rossé afferma che «la lode a Dio, pertanto, è innalzata a casa e nel tempio, e cioè diventa l’atteggiamento caratteristico di tutta l’esistenza del credente nei confronti dell’agire salvifico di Dio»⁸⁶³. Di conseguenza, nella seconda parte del v. 47, la vita dei credenti attira l’attenzione e suscita l’interesse degli altri: la gente apprezza il loro stile di vita che diventa un motivo per attrarre altri fratelli e sorelle. La crescita della comunità non avviene per uno sforzo umano, ma per la benedizione del Signore come dono fatto all’uomo, nel senso che «la crescita non è considerata frutto dello sforzo umano, ma opera del Signore»⁸⁶⁴.

A. Barbi descrive in sintesi come appare una comunità fondata sulla comunione e quale effetto essa possa avere sugli altri:

⁸⁶¹ Cf. M. GRILLI, *L’opera di Luca*. 2, 39.

⁸⁶² F. BIANCHI, *Atti degli Apostoli*, 40.

⁸⁶³ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 169.

⁸⁶⁴ M. GRILLI, *L’opera di Luca*. 2, 40. Scrive a tale proposito D. Bonhoeffer: «La fraternità cristiana non è un ideale che noi dobbiamo realizzare, ma una realtà creata da Dio in Cristo, a cui ci è dato di poter partecipare. Quanto più chiara diventa la nostra consapevolezza che il fondamento, la forza e la promessa di tutta la nostra comunione consistono solo in Gesù Cristo, tanto più si rasserena il nostro modo di considerare la comunione, di pregare e di sperare per essa. D. BONHOEFFER, *Vita comune*, Queriniana, Brescia 2015⁶, 25.

«Il testo ha mostrato che la fedeltà alle quattro esperienze fondanti, che configurano una vita di comunione, dona alla comunità cristiana una grande forza di attrazione e di testimonianza. Questa è vita di comunione, infatti, costituisce il segno vivo della presenza e dell'azione del Cristo risorto nella comunità, così che la comunità dà testimonianza al Signore prima di tutto con la qualità della propria vita comunionale»⁸⁶⁵.

Lo stile di vita della prima comunità è marcato dalla compassione, cosa che si percepisce dal modo di essere e di vivere dei suoi membri. Luca, infatti, nel testo affrontato, ricorda di continuo che la comunità era presente “*tutti, insieme e ogni giorno*” nella preghiera, nella lode e nello spezzare il pane, ma anche nel sostenere chi era nel bisogno senza restare indifferente di fronte a coloro che il Signore poneva accanto, da considerare non come una presenza superficiale e marginale, ma come un dono che fa gioire, dà da fare e attende di camminare insieme:

«Tutta la comunità vive così nella fraternità in modo che nessuno sia scontato, adirato o indiviso. L'unione, la fraternità e la gioia fanno sì che la condivisione dei beni non sia una sorta di comunismo, ma il riconoscere che tutto è proprietà di Dio. In virtù di questo fatto non esiste più il tuo e il mio ma soltanto la gioiosa condivisione di tutto»⁸⁶⁶.

Ciò che permette di sperimentare veramente la compassione è la stessa comunità, quando questa diventa “*palestra di comunione*” dove ognuno esercita e offre le sue capacità e possibilità umano-spirituali. Qui occorre ricordare che un atteggiamento di compassione non può rimanere a livello sentimentale, o solo a livello di parole, ma deve esprimersi in un contesto esistenziale e concreto, trovando attuazione e verifica in strutture operative e solidali.

La concretezza di questo atteggiamento chiede all'uomo di fare spazio in sé per accogliere e formare nuovi sentimenti. A tale scopo, è necessario allontanarsi da qualsiasi superiorità nei confronti degli altri seguendo Cristo che si fece umile, povero, obbediente e servo e rivestendosi dei suoi stessi sentimenti. In poche parole, tale atteggiamento di compassione consiste nel rimanere uniti, nel dare forza che spinga ad andare avanti nel cammino, nel farsi per tutti compagno di viaggio ed “*essere accanto*” nei momenti importanti della vita delle persone. Quindi, come si vede, non si tratta di produrre quantità, ma di curare la qualità dei

⁸⁶⁵ A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 1-14)*, 111.

⁸⁶⁶ F. BIANCHI, *Atti degli Apostoli*, 40.

gesti che rechino il marchio qualificante e originario della compassione. Però, a volte l'uomo è preso dalla tentazione di pensare che la compassione sia una realizzazione individuale, perdendo facilmente di vista la sua natura essenzialmente comunitaria. Infatti, la compassione non è mai proprietà privata e l'uomo non può esercitarla da solo, ma va sempre condivisa e integrata con il vissuto degli altri. Occorre ribadire con forte convinzione che «il messaggio che ci viene dal NT è che la vita di compassione è una vita comunitaria. La compassione non è un tratto del carattere individuale, o talento speciale, ma un modo di vivere insieme»⁸⁶⁷. Sarà lo stile di una comunità a dire come e con quanta compassione si vive in essa offrendo al mondo una testimonianza di vita: «come si amano fra loro»⁸⁶⁸.

⁸⁶⁷ H. J. M. NOUWEN – D. P. MCNEILL – D. A. MORRISON, *Compassione. Una riflessione sulla vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2004, 67-68.

⁸⁶⁸ TERTULLIANO, *Apologia del cristianesimo*, XXXIX, 7, C. MORESCHINI – L. RUSCA (curr.), BUR, Milano 2000³, 257.

SECONDO CAPITOLO

PAOLO E IL VANGELO DELLA MISERICORDIA

Quando si parla di Paolo, vengono in mente, tra le tante cose, la sua conversione⁸⁶⁹, le sue Lettere, i suoi molteplici insegnamenti e i suoi numerosi viaggi missionari: tutto ciò, difatti, permette di individuare subito i punti salienti legati alla sua personalità e alla sua attività. In questa parte del lavoro si vuole specificatamente collegare questi punti tra di loro per delineare la figura di Paolo tramite il “*suo vangelo*”⁸⁷⁰ della “*misericordia*”. Appare però subito chiaro che il parlare di Paolo e del suo vangelo non è una novità di questa ricerca, poiché diversi autori e commentatori scritturistici hanno sviluppato questo tema⁸⁷¹, ma qui si andrà a proporre una lettura in prospettiva vocazionale, concentrandosi maggiormente sull’aspetto missionario.

Al pari dell’impostazione del primo capitolo di questa parte seconda, basata su sei testi dell’opera di Luca, anche il secondo capitolo attinge ai testi di Paolo (fatta eccezione per il primo che è di Luca e che fa, in qualche modo, da ponte tra le due opere), sviluppando un itinerario “*paolino*” che mostrerà il forte legame tra la misericordia e la missione nella sua opera. Per affrontare al meglio le riflessioni che seguiranno, occorre tener presente due elementi di grande importanza. Il primo elemento è che, mentre la prima parte di questo capitolo ha seguito la logica di sviluppo e di analisi di un brano nel suo complesso, la seconda parte, al contrario, non si baserà su un unico testo nel suo insieme, ma prenderà in esame un versetto, o persino una sua parte solamente, come pure farà ricorso ad altri

⁸⁶⁹ Va ricordato che «la storia della conversione di Saulo-Paolo costituisce uno dei momenti salienti del libro assieme all’evento di Pentecoste (2,1ss.), al concilio apostolico (15,1ss.) e alla scena dell’Areopago (17,16ss.)». G. STÄHLIN, *Gli Atti degli Apostoli*, 238.

⁸⁷⁰ Bisogna ricordare che Paolo stesso ad usare la formula “*il mio vangelo*” nella sua lettera ai Romani (2,16; 16,25) e che questa stessa espressione si trova anche in *2Tm* 2,8.

⁸⁷¹ Tra i diversi autori che hanno riflettuto sul tema, si ricordano in particolare: C. M. MARTINI, *Il Vangelo di Paolo*, Ancora, Milano 2007; G. BENZI, *Paolo e il suo vangelo*, Queriniana, Brescia 2001, 95-112; A. LANDI, *Paolo e l’evangelo della misericordia*, 203-213; G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, EDB, Bologna 2008, 546-550. ID., *Il pensare dell’apostolo Paolo*, EDB, Bologna 2004, 101-317.

riferimenti biblici per avvalorare la tesi sostenuta. Il secondo elemento è di ordine metodologico: mentre Luca usa il metodo “*descrittivo*”, cercando di raccogliere i fatti accuratamente e metterli per scritto, Paolo ne usa un altro, ossia il metodo “*esperienziale-kerigmatico*” mettendo per iscritto quanto egli ha sperimentato e testimoniato personalmente.

Questo capitolo si articola in sei momenti: il primo momento parte dalla compassione di Dio verso Saulo per arrivare alla Sua misericordia per Paolo, e si concentra sui due elementi inscindibili della sua conversione e della sua chiamata, viste entrambe alla luce della misericordia divina; nel secondo momento, si riflette sul passaggio dalla misericordia per Paolo al Paolo della misericordia, valutando, quindi, l’effetto della misericordia sulla figura dell’apostolo; nel terzo momento viene messa in luce la visione paolina della misericordia come la si è concepita e sperimentata; il quarto momento si concentra sull’aspetto comunitario auspicato da Paolo e sui suoi insegnamenti sul tema; il quinto momento rivela la missione di Paolo che ha alla base la misericordia, sia come stile che come atteggiamento; nel sesto momento, si distinguono due peculiarità di Paolo, cioè l’esperienza cristocentrica e l’annuncio trinitario, mostrando come tutta la vita del discepolo si giochi sulla misericordia vissuta e annunciata.

I sei temi di riflessione su enunciati, che compongono il “*vangelo della misericordia*” di Paolo, sono stati scelti intenzionalmente per il loro significato profondo e perché esplicitano al meglio l’esperienza toccante fatta da Paolo. Questi momenti, infatti, delineano una vita tutta “*avvolta di misericordia*” e “*spesa in misericordia*”. Tale scelta è in definitiva motivata dal desiderio di mostrare che il discepolo non dimenticò mai quel “*primo incontro*” quando Gesù lo chiamò alla Sua sequela, lo inondò con il Suo amore e lo inviò nel mondo, ricordandogli che Egli “*continuerà la Sua misericordia per mezzo di lui verso gli altri*”.

1. Dalla compassione per Saulo alla misericordia per Paolo.

Conversione e chiamata (At 9,3-19; 22,6-16; 26,12-18)

Non appena si legge il titolo di questo primo momento di riflessione, si percepisce che il passaggio dalla prima alla seconda parte di questo capitolo è avvenuto in maniera “*graduale*”, anche grazie alla presenza di un solido ponte che collega le due parti. Sono almeno due gli aspetti che rendono più agevole questo passaggio: in primo luogo, la presenza di una

certa continuità narrativa⁸⁷² tra il terzo vangelo e gli Atti degli Apostoli, che descrive Paolo in ciò che vive e sperimenta, e, in secondo luogo, la presenza delle due qualità della presente ricerca, cioè compassione e misericordia, quali parti essenziali e integranti della vocazione di Paolo. Ora s'intende introdurre il lettore nella dimensione umana e divina di ogni vocazione, specificatamente in quella di Paolo, a partire dalla sua conversione, laddove egli scopre la sua "piccolezza" dinanzi alla "grandezza" del Risorto, che, grazie al Suo immenso amore per lui, lo rende testimone di misericordia e "predicatore" di quella misericordia che è stata usata prima con lui (cf. *1Tm* 1,13).

L'incontro di Saulo con il Risorto costituisce l'"evento" più importante della vita di Paolo, tant'è vero che Luca non esita a raccontarlo per ben tre volte nello stesso testo degli Atti degli Apostoli (9,3-19; 22,6-16; 26,12-18)⁸⁷³. Questo incontro viene conosciuto solitamente come la "conversione di Saulo/Paolo" e la Chiesa dedica addirittura una festa liturgica a questa "conversione di San Paolo" così legata all'apostolo da suscitare molto interesse presso gli studiosi scritturistici che cercano di comprendere di quale conversione si tratti.

Le ricerche bibliche si muovono all'interno di una certa "tensione" nel definire l'evento dell'incontro di Saulo con Cristo, alla ricerca di una

⁸⁷² Malgrado che gli Atti degli Apostoli non proseguono immediatamente il filo narrativo del terzo vangelo, una certa continuità, però, si può constatarla dal fatto che: entrambi i libri iniziano menzionando il destinatario "Teofilo" (*Lc* 1,1-4; *At* 1,1-2); mentre il Vangelo di Luca termina con la narrazione dell'Ascensione di Gesù al cielo (*Lc* 24,50-53), gli Atti degli Apostoli iniziano descrivendo la stessa Ascensione (*At* 1,6-11). Questo crea un collegamento narrativo diretto tra i due libri; i temi chiave presenti nel primo, come la salvezza per i peccatori, la misericordia, la compassione, e l'inclusione dei poveri e degli emarginati, si trovano anche nel secondo, specialmente riguardo alla missione di Paolo e degli altri apostoli. Cf. A. SACCHI, *Alle origini della missione*, 29; cf. I. H. MARSHALL, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Edizioni G.B.U., Roma 1990, 17-23; cf. G. STÄHLIN, *Gli Atti degli Apostoli*, 14-16; cf. J. A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 14-16; cf. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli. 1. (1-12)*, EDB, Bologna 2011, 20.

⁸⁷³ Cf. J. ROLOFF, *Gli Atti degli Apostoli*, 195. Nelle tre versioni di questo evento (*At* 9,3-9; 22,6-16; 26,12-18), Luca mostra tutta la sua abilità letteraria attraverso variazioni di stile o aggiunte di alcuni elementi caratteristici ogniquale volta riprende l'argomento così da non affaticare il lettore con questa ridondanza. Cf. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli. 1. (1-12)*, 365.

risposta alla domanda se esso possa considerarsi «conversione e/o vocazione»⁸⁷⁴.

Prima di tutto va precisato che la conversione è «il passaggio da una vita sregolata e immorale a una vita santa oppure il passaggio da una religione a un'altra. Nel primo caso si tratta di conversione morale: un passaggio dal male al bene. Nel secondo si tratta di conversione religiosa (un transito da un gruppo religioso a un altro)»⁸⁷⁵. Queste due possibilità non possono essere applicate a Paolo, perché «Paolo non era un peccatore penitente che ha ritrovato i sentieri del bene, dopo aver percorso quelli del male. Tanto meno era un agnostico giunto ad accettare Dio e una visione religiosa della realtà»⁸⁷⁶. Inoltre, «Paolo non definisce mai l'evento di Damasco una conversione, l'ebreo non si converte, va avanti, non torna

⁸⁷⁴ Tra gli studiosi scritturistici emerge una certa "allergia" o tensione nel definire l'evento di Damasco, tanto da essere giunti a sollevare il problema se si debba parlare di conversione oppure di vocazione. G. Barbaglio, riguardo proprio alle diverse posizioni nell'interpretazione dell'evento di Damasco, riporta l'esempio di alcuni studiosi dove questa tensione è particolarmente notevole. Cf. G. BARBAGLIO, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, EDB, Bologna 2007, 87-88. Su questa problematica, A. Pitta delinea tre tappe storiche che includono le varie correnti d'interpretazione dell'evento di Damasco, dicendo che «nella storia dell'interpretazione, sulla svolta di Paolo sono state formulate tre prospettive fondamentali: 1) secondo l'interpretazione tradizionale la sua è stata una conversione, con diversi modelli ipotizzabili; 2) dagli anni '60 del secolo scorso si è andata affermando l'ipotesi che si sia trattato piuttosto di una vocazione; 3) più recente è l'ipotesi che attribuisce all'evento di Damasco sia il paradigma della conversione, sia quello della vocazione». A. PITTA, *Paolo. La Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*, EDB, Bologna 2008, 40. Queste tre tipologie si possono approfondire in R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 275-296.

⁸⁷⁵ M. PESCE, *L'esperienza religiosa di Paolo. La conversione, il culto, la politica*, Morcelliana, Brescia 2012, 18.

⁸⁷⁶ G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi 1985, 81. A tale proposito, A. Pitta evidenzia che «Paolo non è Agostino d'Ippona, né tanto meno Martin Lutero prima delle loro conversioni, nel senso che non aveva nulla di cui rimproverarsi durante la sua frequentazione attiva nel giudaismo farisaico. A chiare lettere confessa in *Gal* 1,13-14 e in *Fil* 3,5-6 di essere stato zelante osservante della Legge, più dei suoi coetanei, e di aver nutrito un'alta considerazione della Legge. Paolo non era un peccatore impenitente, bisognoso di una conversione che lo redimesse dalla colpa; e sapeva bene che insieme ai comandamenti, la Legge offriva diversi percorsi per espriare i peccati». A. PITTA, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, Elledici, Torino 2013, 23.

indietro; convertirsi vuol dire voltare le spalle»⁸⁷⁷. Paolo, infatti, non volta le spalle ai suoi antenati, padri e maestri e non nega la fede che ha ricevuto da loro, ma lascia illuminare la sua fede dalla luce del Risorto.

In che senso, dunque, Paolo si converte se nessuna delle due modalità di conversione è a lui applicabile? Ovviamente non si tratta né dell'una né dell'altra, perché la conversione di Saulo-Paolo non è stata una conversione a qualcosa, ma a Qualcuno. In effetti, G. Barbaglio afferma che «la sua [di Paolo], se proprio di conversione si vuol parlare, è stata conversione a Cristo, scoperto con gli occhi della fede come chiave di volta del destino umano»⁸⁷⁸.

Il titolo che è stato scelto per questo primo momento di riflessione, inoltre, vuole proprio mettere in evidenza che i due elementi fondamentali in Paolo, cioè la conversione e la chiamata, sono inscindibili e che essi, nel loro insieme, conducono a quella fase “*espressiva*” della misericordia che è la missione. Riguardo alla natura dell'evento dell'incontro di Saulo Paolo con Cristo, tanti s'interrogano se fosse “*conversione o chiamata*”. Va ricordato che nella concezione neotestamentaria non è possibile pensare ad una chiamata che esista senza conversione, nel senso che ambedue vanno di pari passo e che, perciò, l'esistenza dell'una implica l'esistenza

⁸⁷⁷ R. PENNA, *La lettera di Paolo ai Romani. Guida alla lettura*, EDB, Bologna 2018, 26. A tale proposito, M. Pesce spiega che «nel secondo senso del termine, quello religioso, non si può dire che Paolo si sia convertito. Chi abbandona la propria religione per aderire a un'altra è un apostata per i suoi antichi correligionari». M. PESCE, *L'esperienza religiosa di Paolo*, 19.

⁸⁷⁸ G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso*, 81. A tale proposito J.-M. Everts afferma che «Paolo effettivamente non cambiò religione; ebbe una nuova chiamata, ma continuava a servire lo stesso Dio; come giudeo doveva portare il messaggio di Dio ai Gentili. La sua esperienza non portò a una nuova religione, ma a una nuova comprensione della Legge in relazione ai Gentili. Quando Paolo fu trasformato dalla sua esperienza, il Cristianesimo non era definito come una religione diversa dal Giudaismo, perciò sarebbe meglio dire che Paolo cambiò comunità all'interno del Giudaismo». J.-M. EVERTS, «Conversione e chiamata di Paolo», in G. F. HAWTHORNE – R. P. MARTIN – D. G. REID (curr.), *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000², 293. Da parte sua, M. Pesce sottolinea che «un punto di rilevanza estrema, se si vuole comprendere il cambiamento di Paolo è che esso non consiste nella negazione di qualcosa che egli faceva prima. Non sta nel cambiare uno stile di vita o una serie di credenze prima abbracciate e ora negate per potere aderire ad altre. Il punto non sta nella negazione. Il cambiamento consistette in un evento, un'apparizione di Gesù, una rivelazione che aveva come contenuto Gesù stesso». M. PESCE, *L'esperienza religiosa di Paolo*, 20.

dell'altra⁸⁷⁹; esse sono complementari⁸⁸⁰. Questo principio vale anche per Paolo al momento del suo incontro con il Risorto, perché «è vero che Paolo non ha trovato un Dio nuovo da adorare [...]. Ma “il Signore” al quale egli si rivolge e che gli si rivolge è Gesù, ed è Gesù che determina l'idea di Dio in questione»⁸⁸¹. Perciò, Paolo, come altri prima di lui, è chiamato a “*lasciarsi scolpire*” nelle sue idee e nelle sue convinzioni dal Risorto: solo così si rivela la “nuova” chiamata di Paolo, che è al tempo stesso la sua conversione.

L'incontro di Paolo con il Risorto è di “*apertura*”, nel senso che è un incontro “*con*” che ha come finalità di diventare un incontro “*per*”; è personale, ma al contempo non è privato in quanto Paolo entra in intimità con Uno (Cristo), che non lo porta ad isolarsi dal mondo, ma che anzi lo conduce ad aprirsi a tutti (credenti e non credenti). A tale proposito G. Barbaglio afferma che «l'evento di Damasco non è stato neppure un'esperienza privatistica; ha invece una dimensione pubblica: Paolo si è convertito a Cristo convertendosi, nello stesso tempo, alla missione cristiana nel mondo. La sua scoperta vale per tutti e a tutti deve essere proclamata»⁸⁸². Di per sé, quindi, la conversione non avrà senso se non è a Qualcuno e per qualcuno.

Infine, l'evento dell'incontro di Damasco raccontato da Luca offre diverse possibilità di riflessione sul tema della conversione. Però, va preso in considerazione che, anche se «Paolo non utilizza mai il vocabolario della conversione (μετάνοια e termini analoghi), che invece usa per i Gentili che aderiscono al suo vangelo (cf. *ITs* 1,9)»⁸⁸³ e non parla mai dell'evento come della sua esperienza di conversione, questo non significa che il racconto di Luca non sia attendibile, anzi escludere il racconto lucano della conversione di Paolo sarebbe un grande errore, perché

⁸⁷⁹ Cf. R. FILIPPINI, «Conversione», in G. DE VIRGILIO (cur.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007, 154.

⁸⁸⁰ Cf. CH. K. BARRETT, *Atti degli Apostoli*, vol.1, 482.

⁸⁸¹ *Ibid.*

⁸⁸² G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso*, 82.

⁸⁸³ A. PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 23; cf. M. PESCE, *L'esperienza religiosa di Paolo*, 18. Inoltre, A. Pitta osserva che «il linguaggio scelto per descrivere l'evento di Damasco, di cui peraltro Paolo non indica mai la localizzazione, né la datazione, non è quello della conversione: non è utilizzato mai il sostantivo metanoia, né il verbo corrispondente *metanoein*; lo stesso vale per il sostantivo *epistrophe* e per i verbi *episthrephein* e *metamelomai*». A. PITTA, *Paolo. La Scrittura e la Legge*, 41-42.

negherebbe la luce del Risorto⁸⁸⁴ che ha aperto e illuminato gli occhi di Saulo. A tale proposito Papa Benedetto XVI spiega come questo evento sia conversione:

«Il Cristo risorto appare come una luce splendida e parla a Saulo, trasforma il suo pensiero e la sua stessa vita. Lo splendore del Risorto lo rende cieco: appare così anche esteriormente ciò che era la sua realtà interiore, la sua cecità nei confronti della verità, della luce che è Cristo. E poi il suo definitivo “*si*” a Cristo nel battesimo riapre di nuovo i suoi occhi, lo fa realmente vedere. Nella Chiesa antica il battesimo era chiamato anche “*illuminazione*”, perché tale sacramento dà la luce, fa vedere realmente. Quanto così si indica teologicamente, in Paolo si realizza anche fisicamente: guarito dalla sua cecità interiore, vede bene. San Paolo, quindi, è stato trasformato non da un pensiero ma da un evento, dalla presenza irresistibile del Risorto, della quale mai potrà in seguito dubitare tanto era stata forte l’evidenza dell’evento, di questo incontro. Esso cambiò fundamentalmente la vita di Paolo; in questo senso si può e si deve parlare di una conversione»⁸⁸⁵.

1.1. La “via” della compassione

Di solito, quando ci si accinge ad iniziare un progetto, è di assoluta importanza per la sua riuscita scegliere le persone più competenti e che godono di una buona reputazione, servendosi dunque degli strumenti più adatti e qualificati per attuarlo. Gesù, nella Sua vita terrena, ha mostrato tuttavia che la Sua logica va in un’altra direzione in quanto le Sue scelte non sono motivate da questi criteri. Gesù, infatti, ha cercato coloro che hanno smarrito la strada, ha scelto i più deboli affidando loro l’incarico di portare il Suo messaggio, e addirittura, ha riservato ai peccatori l’amore più grande, mostrando a tutti una profonda compassione e una sconfinata misericordia. Questa stessa logica permane anche dopo la Sua risurrezione dai morti, come appare chiaro dal fatto che Gesù include Paolo nella Sua

⁸⁸⁴ Occorre ricordare che «in 2Cor 4,6 Paolo applica, anzitutto a se stesso, il motivo della luce della conoscenza della gloria di Dio nel volto di Cristo, per introdurre il modello dell’illuminazione o della folgorazione, che Luca svilupperà nella triplice narrazione dell’evento di Damasco (At 9,4; 22,6-7; 26,13)». A. PITTA, *Paolo. La Scrittura e la Legge*, 42-43.

⁸⁸⁵ BENEDETTO XVI, *San Paolo, l’Apostolo delle genti*, LEV-San Paolo, Città del Vaticano – Cinisello Balsamo 2009, 23-24.

compassione e nella Sua misericordia fino a renderlo partecipe, quasi protagonista, del Suo progetto.

Proprio per la grande importanza e la centralità dell'evento dell'incontro di Paolo con il Risorto, è bene sottolineare che l'apostolo non passa solamente e direttamente dalla fase del *pre*-incontro a quella del *post*-incontro, come spesso si è soliti pensare. Difatti, se in queste due fasi vengono menzionati i punti salienti del suo cambiamento, non bisogna sottovalutare il suo passaggio attraverso una fase "*intermedia*" in cui va dato il rilievo necessario all'importanza dei gesti e dei movimenti di compassione che vengono compiuti nei confronti di Paolo. La figura di Paolo, effettivamente, così come viene descritta da Luca, per passare dalla fase di *pre*-incontro con Cristo a quella di *post*-incontro, deve attuare notevoli e radicali cambiamenti la cui origine si ritrova nel momento dell'incontro, quando Saulo Paolo è stato oggetto della compassione di Cristo e della Sua misericordia. Questa analisi muoverà da quel Saulo che appariva "*forte*" e che poi, all'improvviso, diventa "*debole*", per passare in un secondo momento da un Paolo "*perdonato*" per misericordia a un Paolo "*inviato*" per testimoniare e predicare il vangelo della misericordia.

Per addentrarsi nella figura del Saulo *pre*-incontro, non si percorrerà la storia della sua infanzia e adolescenza⁸⁸⁶, per non diventare dispersivi: ci si concentrerà su di lui a partire dal primo momento in cui egli riveste un ruolo attivo negli Atti, un ruolo non di primo piano, tuttavia significativo, nella scena del martirio di Stefano (cf. *At* 7,58; 8,1; 22,20). Saulo appare in una circostanza piuttosto tragica e che lo mette in cattiva luce, perché egli approva la persecuzione della Chiesa e mostra sentimenti ostili nei confronti di coloro che ne fanno parte (cf. *At* 8,1-3). Paolo, nella sua "*confessione*"⁸⁸⁷, scrive a difesa della sua missione fra i pagani: "*Io*

⁸⁸⁶ Per approfondire gli aspetti dell'infanzia e dell'adolescenza di Paolo, è utile far riferimento al testo di A. SALAS, *Paolo di Tarso e il suo vangelo*, Paoline, Milano 2000, 11-16; cf. J. BECKER, *Paolo l'apostolo dei popoli*, Queriniana, Brescia 1996, 42-64.

⁸⁸⁷ differenza di *At* 22,3-5 e *At* 26,4-5 che rappresentano la "*confessione*" di Paolo, Luca, in *At* 9,1-2, descrive l'accaduto con queste parole: "*Saulo, spirando ancora minacce e stragi contro i discepoli del Signore, si presentò al sommo sacerdote e gli chiese lettere per le sinagoghe di Damasco, al fine di essere autorizzato a condurre in catene a Gerusalemme tutti quelli che avesse trovato, uomini e donne, appartenenti a questa Via*". È interessante notare qui che i seguaci di Gesù non si chiamano ancora cristiani, come verranno chiamati solo successivamente ad Antiochia (cf. *At* 11,26), ma "*quelli della Via*". D'altronde, «la "*via*" è dentro e fuori la Bibbia, p. es. nel Buddismo, un'espressione corrente per indicare una dottrina ed un movimento da essa originatosi. Così il Cristianesimo può essere chiamato "*via del Signore*" (*At* 18,25; cf. 13,10), "*via*

sono un Giudeo, nato a Tarso in Cilicia, ma educato in questa città, formato alla scuola di Gamaliele nell'osservanza scrupolosa della Legge dei padri, pieno di zelo per Dio, come oggi siete tutti voi" (At 22,3-5). Inoltre, nel suo discorso di difesa tenuto davanti al governatore romano Festo e al re giudeo Agrippa dichiara: "La mia vita, fin dalla giovinezza, vissuta sempre tra i miei connazionali e a Gerusalemme, la conoscono tutti i Giudei; essi sanno pure da tempo, se vogliono darne testimonianza, che, come fariseo, sono vissuto secondo la setta più rigida della nostra religione" (At 26,4-5). Da tutto ciò, emerge che Paolo «a motivo di questo zelo è divenuto persecutore dei cristiani, ricorrendo a metodi violenti come la persecuzione e l'imprigionamento dei discepoli del Signore, i seguaci della "via" come si esprime il testo greco, uomini e donne»⁸⁸⁸. In sintesi, se si volesse delineare la figura di Paolo *pre-incontro*, egli apparirebbe come un giudeo zelante, un fariseo⁸⁸⁹ osservante, scrupoloso esecutore della Legge e persecutore dei cristiani⁸⁹⁰. Paolo non si renderà conto della gravità di questo suo agire⁸⁹¹ fino al momento in cui non avrà maturato una certa esperienza spirituale entrando nella passione di Cristo.

di Dio" (18,26), "via della salvezza" (16,17) ecc. (cf. ancora *1Cor* 4,17; *2Pt* 2,2.21). "La via", senza ulteriori precisazioni (come il cinese "Tao" dallo stesso significato) venne probabilmente usata allora da non cristiani per indicare il Cristianesimo (19,9.23; 24,14.22) o la cristianità (22,4) e dev'essere poi divenuta familiare anche ai cristiani; nei passi degli Atti in cui ricorre si possono avvertire ancora delle risonanze negative o addirittura ostili». G. STÄHLIN, *Gli Atti degli Apostoli*, 241; cf. M. GRILLI, *Vangeli sinottici e Atti*, 264.

⁸⁸⁸ M. ORSATI, *Le strade dello Spirito. Meditazioni sugli Atti degli Apostoli*, Ancora, Milano 2007, 121.

⁸⁸⁹ Quando si parla dei farisei emergono spesso spontaneamente giudizi duri nei loro confronti, ispirati da diverse affermazioni fornite dai Vangeli, che li descrivono come ipocriti, legalisti, orgogliosi, figli di coloro che hanno ucciso i profeti, adulteri, sepolcri imbiancati (cf. *Mt* 23,1-36; *Mc* 12,38-40; *Lc* 11,37-54; 20,45-47).

⁸⁹⁰ Per approfondire le caratteristiche sopra citate del Paolo prima dell'evento dell'incontro con il Risorto, si può fare riferimento agli studi di: cf. M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, Paideia, Brescia 1992, 69-192; cf. R. PENNA, *Vangelo e inculturazione*, 297-322; cf. A. M. BUSCEMI, *San Paolo. Vita, opera e messaggio*, Terra Santa, Milano 2008, 34-38.

⁸⁹¹ Nella sua analisi sull'agire di Paolo nei confronti dei cristiani, A. Salas ritiene che «il giovane Saulo ha agito rettamente in ogni circostanza della sua vita; dovendo affrontare i cristiani, egli lo fece a partire dalle proprie convinzioni giudaiche che reclamavano fortemente la conservazione dell'unità di fede. Saulo, durante la sua professione del credo giudaico, si comportò sempre come un ebreo fedele. Ritengo che lo abbia fatto sempre con estrema generosità e onestà. In forza della veemenza del suo carattere, egli volle ad ogni costo fare qualcosa che favorisse efficacemente la fedeltà all'ortodossia.

Nella fase successiva a quella dell'incontro, Paolo appare debole, privo di forze e incapace di proseguire quello che aveva pianificato, ossia distruggere la Chiesa, arrestare e mettere in carcere tutti quelli che diventavano seguaci della "via" (cf. *At* 8,1-3). D'altronde, egli non aveva mai pensato di poter incontrare Gesù, in quanto lo considerava già morto, e neppure poteva immaginare che anche lui un giorno avrebbe sofferto per il vangelo. Questo incontro non era certo stato progettato da Paolo (cf. *At* 9,3; 22,6), bensì desiderato dal Risorto. Non sarà forse proprio quel Gesù che raccontava la "parabola della pecora perduta" ai farisei e agli scribi (cf. *Lc* 15,1-7) il primo a metterla in atto verso Paolo? Nel senso che Gesù è Colui che va in cerca delle pecore perdute d'Israele, è Lui che si prende cura di loro e le fa tornare al Suo ovile (cf. *Mt* 15,24). In altre parole, in un'interpretazione personale, è il pastore (Gesù) che lascia "le novantanove nel deserto" (i seguaci della "via") e va in cerca di quella perduta (Paolo)⁸⁹².

Insomma, è Lui che prende l'iniziativa, si avvicina all'uomo, lo chiama alla Sua sequela e gli conferisce la missione di portare il vangelo non solo nei momenti "tranquilli", ma anche nelle situazioni più tragiche che l'uomo possa incontrare, perché sia per gli altri, come per lui, un messaggio di consolazione e di misericordia.

Luca, come già si è visto dall'esame del suo Vangelo, dimostra una notevole sensibilità verso i disagiati e i bisognosi; perciò, nella sua interpretazione dell'incontro di Paolo con il Risorto, sottolinea la sua condizione di necessità e di bisogno. Come Gesù nel Vangelo di Luca non esita ad intervenire e a mostrare la Sua compassione verso tutti coloro che si sono trovati in condizioni particolari⁸⁹³, così anche negli Atti Luca rivela che Paolo è stato "soccorso" dalla compassione divina.

Può darsi che abbia esagerato nel modo, ma non si può pretendere da un giovane la saggezza e l'equilibrio di un adulto». A. SALAS, *Paolo di Tarso e il suo vangelo*, 19.

⁸⁹² Appare pure convincente che questa parabola sia applicabile all'evento dell'incontro di Paolo con il Risorto, perché ha uno sfondo di conversione, e quindi offre una chiave interpretativa del tema che Gesù aveva indirizzato ai farisei e agli scribi. Difatti, anche se tratta dello smarrimento di una pecora e della difficile scelta di lasciare le altre novantanove nel deserto, ha un finale festivo, ossia termina con l'esortazione a partecipare alla gioia del Pastore stesso per la pecora ritrovata.

⁸⁹³ Si ricordi che alcuni di questi esempi di condizioni particolari sono stati trattati nel primo capitolo, come nel caso di Zaccheo (*Lc* 19,1-10), oppure nella prima parte di questo capitolo, con la riflessione sulle vicende della peccatrice (*Lc* 7,36-50) e del ladrone di destra (*Lc* 23,39-43). Proprio quest'ultimo avrà luogo in questa riflessione.

La seconda fase dell'evento di Damasco, ossia quella dell'incontro, è caratterizzata da tre elementi di capitale importanza. Il primo è quello della "luce": mentre Paolo agisce contro coloro che credono in Gesù, il Risorto "annienta" l'azione del persecutore, ovvero "acceca" la cecità di Paolo per mezzo della Sua luce (cf. At 9,3; 22,6; 26,13). M. Pesce, commentando quanto accade a Paolo, afferma che «Dio lo annienta. Lo getta a terra e lo acceca. La sua potenza si rivela debolezza, la sua pretesa religione si rivela cecità, il suo ardore persecutorio si rivela per quelle che è: odio verso la verità di Dio»⁸⁹⁴. L'esperienza luminosa dell'incontro, o più propriamente dello scontro, con il Risorto sulla strada di Damasco, ha capovolto la vita di Paolo⁸⁹⁵, ha cambiato decisamente i suoi calcoli e ha spazzato via tutte le sicurezze a cui egli si era sempre aggrappato. Infatti, se prima poteva vedere, ora non vede più; se in precedenza si era fatto scudo delle leggi, ora tutte quelle leggi hanno perso ogni potere ai suoi nuovi occhi; se in passato aveva un mondo sotto il suo controllo, ora non ha più alcun potere di cambiare nemmeno il suo posto in questo mondo; perciò, gli resta ora una cosa sola, cioè, ascoltare la voce di Colui che lo chiama, "Gesù", di quell'uomo che stava perseguitando (cf. At 9,4; 22,7; 26,14) e che si rivela quale l'unico appiglio, mentre tutto il resto è tenebra⁸⁹⁶.

Paolo è per terra (cf. At 9,4; 22,7; 26,14), forse perché proprio «lì in basso, capisce la sua verità; capisce che non era un uomo come voleva Dio»⁸⁹⁷. Prima, però, del suo ritorno alla luce e prima di vedere la "luce" in fondo al *tunnel* che sta percorrendo, deve imparare ad ascoltare, e qui emerge il secondo elemento, quello della "voce". È possibile immaginare

⁸⁹⁴ M. PESCE, *L'esperienza religiosa di Paolo*, 14. Si capisce chiaramente che l'autore non intende che Dio voglia annientare Paolo, ma il male che deriva dall'agire suo.

⁸⁹⁵ A. Vanhoye spiega la natura di questo capovolgimento affermando che «è chiaro che questo capovolgimento completo non fu un'opera umana, ma un'opera divina: la vocazione è una iniziativa di Dio, una pura grazia che deve destare ammirazione. Come mai il Dio santo si è potuto interessare di un uomo bestemmiatore, persecutore, violento? Come mai l'Onnipotente può rivolgere la Sua chiamata a una creatura debole, fragile, peccatrice? Eppure questo è successo per Paolo [...]. La vocazione non è basata sulla nostra dignità previa: occorre piuttosto dire che la vocazione ci conferisce la nostra dignità. Dio, cioè, si è degnato per puro amore di mettersi in rapporto personale con noi, e reciprocamente di metterci in relazione personale con Lui». A. VANHOYE, *Pietro e Paolo. Esercizi spirituali biblici*, Paoline, Milano 2008, 38.

⁸⁹⁶ Cf. P. BIZZETI, *Fino ai confini estremi*, 182.

⁸⁹⁷ FRANCESCO, *Lo spirito e la parola. Gli Atti degli Apostoli letti dal Papa*, Castelvechio, Roma 2017, 83.

che i due elementi della luce e della voce richiamino l'esperienza della gravidanza: come tutto, intorno al bimbo ancora nel grembo materno, è buio, ma egli può sentire le parole che gli vengono indirizzate, in certo modo, anche Paolo sta facendo questa esperienza. La parola di Gesù ha un effetto speciale appena viene indirizzata a Paolo che subito risponde chiamandolo “*Signore*” (cf. *At* 9,5; 22,8; 26,15): dal buio in cui si trova, sente e riconosce che quella è una voce divina, che non ha nulla a che fare con la punizione, ma che anzi gli viene incontro nel momento più “*buio*” della sua vita come segno che Dio ha cura di lui.

Il terzo elemento, quello della “*croce*”, è simile agli altri due precedenti, nel senso che, così come gli altri due hanno trovato posto nel triplice racconto di Luca a proposito di questo incontro, anche qui si rende noto che Paolo perseguitava non solo la Chiesa, ma la stessa persona di Gesù (cf. *At* 9,5; 22,8; 26,15). Senza dubbio, le parole che il Risorto rivolge a Paolo “*scavano*” nella sua vita e lasciano il segno sia nella sua memoria che nel suo cuore insegnandogli che il “*patire*” è segno di appartenenza alla sequela di Gesù: “*io gli mostrerò quanto dovrà soffrire per il mio nome*” (*At* 9,16). Affinché Paolo comprenda come si deve servire Dio e come diventare discepolo di Gesù, deve entrare a fare parte di quelli che perseguitava. Passare da una realtà in cui faceva patire coloro che seguivano Gesù a una realtà in cui egli stesso patisce, permetterà a Paolo di imparare da Gesù la compassione tanto necessaria per poter essere un Suo seguace. Si tratta, dunque, di passare dalla passione alla compassione. Gesù ha compassione per Paolo, perché Paolo «non è più un grande condottiero, ma un povero uomo. Il suo castello teologico spirituale, ascetico e pastorale gli è crollato: si ritrova cioè a essere come Gesù»⁸⁹⁸. In questo modo, Paolo, nella fase dell'incontro con il Risorto, non è più destinato a costruire castelli o ad applicare leggi per rifugiarsi e difendersi, ma strade su cui predicare ciò che Dio ha fatto con lui, portando, ovviamente come ogni discepolo, la sua croce. Su quelle strade egli non ha nessuna sicurezza, perché ormai ha compreso che deve aggrapparsi esclusivamente al Risorto; su quelle strade non ci sono condanne, perché soltanto parole di misericordia e gesti di compassione vi sono ammessi, come quelli che sono stati usati prima con lui.

In sintesi, l'immagine che ci si può fare della figura di Paolo al momento dell'incontro con il Cristo è quella di un uomo debole, incapace di vedere e di camminare, privo delle sue sicurezze, e quindi soggetto di

⁸⁹⁸ P. BIZZETI, *Fino ai confini estremi*, 183.

compassione divina e umana. Egli viene formato secondo il progetto divino su di lui, che inizia quando, nella sua silenziosa esecuzione della Legge irrompe una “voce” che apre la sua mente all’ascolto; il suo cuore cieco si trasforma in un cuore illuminato dalla “luce” del Risorto che vede e patisce per la sofferenza altrui; ora è lui il primo a portare quella “croce” che caricava sulle spalle della gente e a dare un senso nuovo a tutto quello che egli vuole fare per Dio.

La terza fase⁸⁹⁹ è quella del *post*-incontro dalla quale Paolo esce più forte di prima e con una identità unica nel suo genere: colui che era un feroce persecutore ora è “*ancorato nel mistero di amore di Colui che lo ha chiamato*”. Questo avviene attraverso il medesimo zelo che egli aveva prima, ma che ora è orientato verso uno scopo ben diverso, ossia quello di testimoniare il Risorto e di predicare il vangelo della misericordia, che lui stesso aveva ricevuto (cf. *ICor* 1,15.17). Paolo così non risulta più come un uomo forte e persecutore (prima fase), né tantomeno debole e cieco (seconda fase), ma è finalmente un testimone capace di vedere con occhi “*nuovi*” la propria e l’altrui realtà e di riconoscere il dono che Dio gli ha fatto come anche quanto il Signore vorrebbe intraprendere per mezzo di lui. Dal racconto degli Atti degli Apostoli emerge come Luca non abbia tanto intenzione di presentare Paolo come un apostolo, quanto come un testimone⁹⁰⁰, del quale possono essere evidenziate tre caratteristiche. In primo luogo, Paolo è un testimone “*mobile*” che non si limita ad uno specifico popolo: mentre i dodici apostoli sono testimoni “*davanti al popolo*” (*At* 13,31; cf. *At* 10,42-43), egli lo è “*davanti a tutti gli uomini*” (*At* 22,15), “*giudei e greci*” (*At* 20,21). In secondo luogo, Paolo è un testimone “*universale*” che non si ferma ad una delimitata area geografica, ma si apre a tutto il mondo, passando di città in città: per rendere l’idea

⁸⁹⁹ I tre tratti della figura di Paolo delineati negli Atti degli Apostoli sono analizzati nell’interessante esposizione di G. Betori, in cui Paolo viene presentato con le tre immagini che riassumono tutta la sua vita e il suo itinerario che passa dal Paolo convertito e chiamato al Paolo evangelizzatore e fondatore di Chiese per concludere con Paolo testimone perseguitato. Cf. G. BETORI, *Annunciare la Parola. La lezione degli inizi*, EDB, Bologna 2010, 75-95.

⁹⁰⁰ Cf. G. LOHFINK, *La conversione di San Paolo*, Paideia, Brescia 1969, 102; cf. G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso*, 307. Bisogna dire che, anche se Paolo non risalta in primo luogo come “*apostolo*” negli Atti degli Apostoli, questo non significa che egli non lo sia, perché l’intenzione di Luca è di presentarlo in modo evidente come un vero testimone del Risorto al pari degli altri apostoli. Luca, tra l’altro, non gli nega questo appellativo come si evince da due passi in cui Paolo e Barnaba sono congiuntamente chiamati “*apostoli*” (*At* 14,4.14).

basterebbe pensare ai suoi tre grandi viaggi missionari (cf. *At* 13-14; 15,36-18,22; 18,23-21,16). In terzo luogo, Paolo è un testimone “sofferente”, non tanto per le sofferenze causate dagli errori e per le sofferenze subite durante i suoi viaggi missionari, che quindi si troverebbe a patire da vittima, quanto perché la sua sofferenza deriva dal fatto che egli si è speso tutto per il vangelo e per il compimento della missione affidatagli dal Signore⁹⁰¹. A tale proposito, si ricordi quello che Gesù aveva già detto ad Anania, cioè che Paolo avrebbe sofferto tanto per il Suo nome (cf. *At* 9,16), perciò «egli è il testimone sofferente di Cristo»⁹⁰². In una parola si può dire che Paolo, testimone sofferente di Cristo, percorrendo la “*via crucis*” in un mondo lacerato da ferite umano-spirituali, trasforma l’esperienza intima dell’incontro tramite la compassione in una missione senza confini.

1.2. Anania (חַנַּנְיָהּ): Dio ha avuto misericordia

A volte può sembrare strano che, nell’analisi di un evento importante, quale quello dell’incontro di Paolo con il Risorto, si notino alcuni personaggi minori o piccoli dettagli, e ci si cimenti nel tentativo di trovare il senso che ricoprono all’interno di quell’evento. Altre volte il lettore perde invece di vista questi stessi dettagli, pur sapendo che essi possono dargli qualche indizio in più per inquadrare l’evento e, così, avere una visione più consapevole dell’azione compassionevole e misericordiosa di Dio. Questi personaggi minori, pur nella loro marginalità, consentono un’interpretazione più conforme a quella che l’autore vorrebbe comunicare, e, di conseguenza, rendono più agevole l’entrare nel mistero dell’amore del Risorto per Paolo come anche nel mistero di ogni storia d’incontro del consacrato con Gesù. Appare perciò interessante che, nel momento in cui Paolo si trova in una condizione di miseria e di bisogno, Luca inserisca un personaggio che porta il nome di Anania⁹⁰³, quasi a voler alludere attraverso questo nome a ciò che Dio avrebbe fatto per Paolo: il nome Anania viene infatti dall’ebraico *hānan-ya* (חַנַּנְיָהּ) che significa “*JHWH fa grazia*”, “*JHWH ha mostrato favore*”⁹⁰⁴, “*JHWH ha avuto*

⁹⁰¹ Paolo, da testimone del Risorto, sperimenta la sofferenza della lapidazione in Licaonia (*At* 14,19), la fustigazione e il carcere a Filippi (*At* 16,12ss.), l’ostracismo decretatogli dagli avversari giudei a Tessalonica e a Berea (*At* 17,5-9.13-15); a Corinto fu tradotto davanti al tribunale di Gallione (*At* 18,12-17); a Efeso dovette abbandonare il campo di missione per un tumulto popolare (*At* 20,1).

⁹⁰² G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso*, 311.

⁹⁰³ Da non confondere con il personaggio di *At* 5,1-11, oppure con il sommo sacerdote che appare in *At* 23,2 e 24,1.

⁹⁰⁴ J. A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 318.

*compassione*⁹⁰⁵ e “*JHWH è misericordioso o ha avuto misericordia*”⁹⁰⁶, il che rende chiaro che Luca vuole mettere in luce l’agire di Dio a favore dell’uomo, a prescindere dal fatto che quest’ultimo lo meriti oppure no.

Secondo il racconto di Luca, Anania è un “*discepolo*” del Signore (At 9,10) che si distingue come uomo “*devoto osservante della Legge e stimato da tutti i Giudei là residenti*” (At 22,12). Questa descrizione è molto utile per mettere a confronto Anania con Paolo prima dell’evento dell’incontro con il Risorto, perché tutti e due sono osservanti della Legge, ma con modalità ben diverse. Nel suo dialogo con il Risorto, Anania fa ottime osservazioni che corrispondono alla realtà di Paolo, il quale aveva fatto tanto male ai fedeli di Gerusalemme e voleva, tramite l’autorizzazione ottenuta dai sommi sacerdoti, arrestare tutti quelli che invocavano il nome di Gesù (cf. At 9,13-14). Nonostante l’umana esitazione mostrata da Anania sia più che legittima⁹⁰⁷, il Signore pone Anania di fronte a una logica completamente diversa dalla Sua, menzionando che Egli vede in Paolo ciò che al momento lui non può vedere, e cioè che quel persecutore diventerà uno strumento per portare il Suo nome in tutte le parti del mondo (cf. At 9,15).

Nel dialogo che si instaura tra Anania e il Risorto sembra proprio che Luca cerchi, in qualche modo, di ribadire un concetto che già aveva chiaramente espresso nel suo Vangelo, spingendo Anania, e chiunque si metta alla sequela del Risorto, a metterlo in atto: “*Ma a voi che ascoltate, io dico: amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi trattano male*” (Lc 6,27-28). Gesù indirizza queste sue parole a chiunque le ascolti esortando a entrare in questa logica assai difficile perché, se potrebbe risultare facile amare i nemici finché sono senza nome o astratti, quando si palesano in carne ed ossa la cosa diventa estremamente difficile⁹⁰⁸. Ai più la misericordia appare come un diritto da avocare a se stessi, mentre quando si tratta di concederla le cose prendono tutta un’altra piega; se poi si tratta dei propri nemici, sembra che parlare di misericordia sia addirittura impossibile. Poiché nel contesto lucano Anania rappresenta la comunità

⁹⁰⁵ Questo nome, con la spiegazione del suo significato, è riferito a uno dei tre giovani che appaiono nel libro del profeta Daniele: cf. A. A. DI LELLA, *Il libro di Daniele*. (1-6), Città Nuova, Roma 1995, 56.

⁹⁰⁶ Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 80.

⁹⁰⁷ Cf. L. T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli*, 141.

⁹⁰⁸ Cf. P. BIZZETI, *Fino ai confini estremi*, 184.

ecclesiale⁹⁰⁹, il suo atteggiamento fa bene intendere che, quando la comunità è capace di vincere la paura dell'altro e di fare un generoso gesto verso il nemico, l'azione del Signore può dilatarsi. È ovvio che qui non è Anania che ha cambiato la vita di Paolo, bensì il Signore, in quanto soltanto Lui può penetrare nel cuore dell'uomo, però la sua obbedienza ha permesso al dono di Dio di fruttificare in Paolo⁹¹⁰.

Dal dialogo tra Anania e il Risorto emergono due elementi molto importanti per ogni vocazione. Il primo elemento consiste nell'atteggiamento della "prontezza" che viene fuori con solo due parole, brevi, ma efficaci, "Eccomi, Signore!" (At 9,10), con le quali egli, in quanto discepolo, dimostra di essere pronto ad ascoltare e ad agire. Questo modello di chiamata-risposta è simile, ad esempio, a quello utilizzato da Samuele (cf. *ISam* 3,4.10)⁹¹¹. Il secondo elemento è quello dell'"obbedienza", per cui, malgrado l'incomprensione che si manifesta nell'obiezione⁹¹², egli esegue ciò che gli viene indicato, come indicano i tre verbi di azione: "Anania andò, entrò nella casa, gli impose le mani" (At 9,17). L'effetto sorprendente e stupendo che questi due elementi creano in Anania è quello di chiamare Saulo "fratello" (At 9,17)⁹¹³. Infatti,

⁹⁰⁹ Cf. CH. K. BARRETT, *Atti degli Apostoli*, vol.1, 483.

⁹¹⁰ Cf. S. FAUSTI, *Atti degli Apostoli*, vol. 1, 256-357; cf. G. ROSSÉ (cur.), *Atti degli Apostoli*, 124; cf. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli. I. (1-12)*, 384; cf. ROLOFF, *Gli Atti degli Apostoli*, 203.

⁹¹¹ Nel dialogo tra il Risorto e Anania, D. Marguerat individua cinque motivi per considerare quella di Anania una vocazione profetica (tranne uno che è assente, ossia quello del chiedere/dare un segno): «confronto con il divino e interpellazione del profeta: v. 10a; dichiarazione di disponibilità: "Eccomi", v. 10b; mandato profetico: vv. 11-12; obiezione dell'interessato: vv. 13-14; rassicurazione divina: v. 15». D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli. I. (1-12)*, 378.

⁹¹² Come è stato evidenziato nel primo capitolo, al momento della sua vocazione, Mosè obiettava: "Chi sono io per andare dal faraone e far uscire gli Israeliti dall'Egitto?" (Es 3,10). Allo stesso modo accade che anche Anania qui presenti una sua obiezione: "Signore, riguardo a quest'uomo ho udito da molti quanto male ha fatto ai tuoi fedeli a Gerusalemme. Inoltre, qui egli ha l'autorizzazione dei capi dei sacerdoti di arrestare tutti quelli che invocano il tuo nome" (At 9,13-14). A tale proposito M. Grilli afferma che «l'obiezione deriva da una missione davanti a cui l'uomo si sente inadeguato. Anche Anania non si sente in grado di affrontare e il persecutore Saulo. L'obiezione deriva sempre dall'esperienza della propria inadeguatezza. Il superamento non viene da se stessi, delle proprie risorse, ma dalla Parola e dalla rassicurazione di Dio». M. GRILLI, *Matteo, Marco*, 448.

⁹¹³ Bisogna dire che «il significato di "fratello" ἀδελφός è discusso; qui probabilmente il termine è usato da un ebreo che si rivolge a un altro ebreo, come in 2,29.37; 7,2.26. D'altronde, poiché Anania è presentato come un cristiano, può darsi che lo usi in senso

grazie ad Anania che riconosce in Saulo suo fratello, ha inizio una “nuova” fraternità basata sulla misericordia che permette al dono di Dio di espandersi, facendo emergere la dimensione ecclesiale-fraterna della missione. Infine, appare rinnovante e stimolante il percorso che la misericordia percorre, perché essa, non solo è orientata verso coloro che non conoscono Gesù o operano il male, bensì anche verso coloro che sono già stati scelti prima da Lui.

1.3. La “corsa” della misericordia

Il primo testo di Luca (At 9,3-19) che parla dell’evento di Damasco si distingue dagli altri due (At 22,6-16; 26,12-18) per le tante indicazioni che vengono fornite dal Risorto ad Anania affinché egli possa trovare Paolo e portare a termine senza alcuna difficoltà il suo compito. Difatti, Anania sa dove trovare Paolo, “*va’ nella strada chiamata Diritta e cerca nella casa di Giuda un tale che ha nome Saulo, di Tarso; ecco, sta pregando*” (At 9,11), sa ciò che deve fare, ossia “*imporgli le mani perché recuperasse la vista*” (At 9,12), e sa anche il motivo per il quale il Risorto lo sceglie, “*egli è lo strumento che ho scelto per me, affinché porti il mio nome dinanzi alle nazioni, ai re e ai figli d’Israele; e io gli mostrerò quanto dovrà soffrire per il mio nome*” (At 9,15-16). D’altronde, dopo i dialoghi intercorsi tra il Risorto e Paolo (cf. At 9,4-6; 22,7-10; 26,14-18) e tra il Risorto e Anania (cf. At 9,10-17), tutto avviene “*in fretta*”, una fretta che di certo non è indicazione di superficialità, ma di urgente intervento. Da tutto ciò si può dedurre che Dio, in qualche modo, “*ha fretta che la Sua misericordia raggiunga l’uomo*: perciò mette a disposizione dell’uomo gli strumenti necessari per compiere la missione a lui affidata. Inoltre, si comprende anche che la missione non è tanto legata alle distanze che separano una città dall’altra, o agli ostacoli che si possono incontrare lungo il cammino, quanto piuttosto alla distanza dell’uomo da Dio e alla paura che separa l’uomo dal suo prossimo. Dunque, urge un immediato intervento di Dio per mezzo della Sua misericordia.

Il discepolo Anania gioca un ruolo molto significativo nell’evento di Damasco in quanto, mediante le sue parole e i suoi gesti (cf. At 9,17; 22,13), Paolo riacquista non solo la vista, ma una nuova identità, cioè diventa

prolettico, in riferimento a Saulo che sta diventando anch’egli cristiano»: cf. J. A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 439. Qualunque sia il significato, si vuole evidenziare che, come nell’esempio di “Caino” accennato nel primo capitolo (vedi le note 164 e 277), nemmeno Paolo viene condannato, ma anzi perdonato e riabilitato per essere anche lui “fratello” a perenne “segno” dell’intervento divino.

fratello di coloro che perseguitava e testimone del Risorto (cf. *At* 9,17-18; 22,14-15). Pur avendo un ruolo così importante, nel terzo testo (*At* 26,12-18), tuttavia, la figura di Anania scompare completamente⁹¹⁴. Forse Luca qui ha voluto suggerire al lettore che il discepolo, seppure latore di misericordia, debba porre l'accento su Colui che la dona e su chi la riceve, e nello stesso tempo, terminato il compito a lui assegnato, debba essere capace di farsi da parte⁹¹⁵, affinché la misericordia faccia la sua "corsa"⁹¹⁶ verso gli altri. Questo spalanca gli orizzonti di coloro che seguono Gesù che non dovrebbero mai pensare di essere sotto i riflettori, né tantomeno di sentirsi protagonisti della misericordia. In altri termini, si può affermare che il vero discepolo è quell'"atleta" che sa come e quando correre nella "staffetta" e in quale momento deve farsi da parte affinché un altro atleta possa portare la misericordia di Dio il più lontano possibile.

Luca, in tal modo, si rivela un autore abile a preparare, passo dopo passo, il suo lettore ad inserirsi nella missione della Chiesa, che non può essere confinata in un luogo o in un popolo particolare. Questo perché ogni realtà o condizione umana, per quanto difficile sia o lontana, rappresenta per la Chiesa un'occasione, anzi è "una terra di missione" per portare la misericordia la cui fonte è il Risorto.

Paolo prega e digiuna per tre giorni, un numero simbolico che certamente, in quanto alla durata, appare troppo corto rispetto a certe esperienze bibliche dell'AT che duravano anni e anni, tra le quali basti ricordare l'esperienza del popolo d'Israele nel deserto (cf. *Es* 16,35; *Nm* 14,33-34; 32,13; *Dt* 8,2,4; 29,4). Ecco a questo punto sorgere alcune domande relative all'esperienza di Paolo, che mirano a comprendere che cosa accade in questo periodo così breve e quale significato potrebbero avere questi tre giorni. Vista la brusca accelerazione, che si nota a partire da *At* 9,17, «in che modo Saulo è giunto alla fede in Cristo? È stato

⁹¹⁴ Anche la notizia del battesimo di Paolo scompare nel terzo testo, e questo fa presupporre che «il battesimo sia amministrato da Anania (cf. 22,16). Poiché la notizia sul battesimo ricorre solo là dove si menziona Anania, i due dati sono legati l'uno all'altro». G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli. Parte seconda. Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 9,1-28,31*, Paideia, Brescia 1986, 38.

⁹¹⁵ Cf. A. VANHOYE, *La vocazione e il pensiero di san Paolo*, AdP, Roma 2013, 26.

⁹¹⁶ Paolo, nella Seconda lettera a Timoteo, affermava: "Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la corsa, ho conservato la fede" (2Tm 4,7). Perciò si è voluto "dare inizio" a questa corsa dal momento in cui Paolo esce dalla sua cecità e si mette nella corsa come testimone della misericordia divina.

catechizzato a Damasco? Il suo battesimo è stato veramente immediato?»⁹¹⁷.

Dal punto di vista umano, questi tre giorni non sono sufficienti per imparare e comprendere tutto ciò che ha a che fare con Gesù Cristo e con il Suo vangelo. Questi tre giorni di preghiera e di digiuno vanno perciò letti piuttosto in un'ottica di pentimento e di preparazione al battesimo⁹¹⁸, ma nulla toglie che possano essere interpretati alla luce di altre esperienze bibliche come quella di Giona, che rimase tre giorni nel ventre del pesce⁹¹⁹, e accostati alla morte e risurrezione di Gesù il terzo giorno. Dunque, essi hanno un valore simbolico-teologico da un lato, mentre dall'altro non definiscono il tempo dell'apprendimento di dottrine e leggi, ma il tempo "*opportuno e imperdibile*" per imparare a conoscere se stessi e Dio nella Sua misericordia e, quindi, hanno un valore umano-spirituale. Insomma, la corsa della misericordia ha due direzioni: una verso se stessi "*ad-intra*", in cui l'uomo si sente toccato da Dio nel suo intimo, l'altra verso gli altri "*ad-extra*", in cui il testimone ha fretta di portare e condividere il dono ricevuto senza porre tempo in mezzo.

La "*fretta divina*" accelera non solo la guarigione di Paolo e la sua appartenenza a Cristo nel battesimo⁹²⁰, ma lo fa anche diventare un predicatore della misericordia. Il fatto che Luca porti subito i suoi lettori a vedere Paolo nella sinagoga che predica e annuncia che Gesù è il Figlio di Dio (cf. At 9,20) conferma la necessità e la fretta dell'apostolo di portare questo "*vangelo di misericordia*" dappertutto senza risparmiarsi. Paolo, in effetti, è «il testimone più esemplare, che ha portato il vangelo sino agli estremi confini del mondo»⁹²¹. Utilizzando un'immagine contemporanea, si potrebbe dire che Luca paragona il discepolo ad un'"ambulanza" che non può fermarsi, o stare dietro alle altre automobili, ma che corre sulla "*corsia preferenziale*" di Dio, ossia quella della misericordia. Questo è il "*nuovo*" zelo di Paolo "*maturato*" per opera dello Spirito Santo con la sua

⁹¹⁷ D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli. 1. (1-12)*, 384.

⁹¹⁸ Cf. I. H. MARSHALL, *Gli Atti degli Apostoli*, 234; cf. G. ROSSÉ (cur.), *Atti degli Apostoli*, 123; cf. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli. Parte seconda*, 34; cf. J. A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 435.

⁹¹⁹ Cf. L. PADOVESE (cur.), *Paolo di Tarso. Archeologia – Storia – Ricezione*, vol. I, Effatà, Cantalupa 2009, 410.

⁹²⁰ Nelle parole pronunciate da Anania «s'intrecciano le due dimensioni dell'esperienza di Paolo, quella della guarigione fisica e della conversione spirituale culminante nel dono dello Spirito Santo». R. FABBRIS, *Paolo di Tarso*, Paoline, Milano 2008, 56.

⁹²¹ A. PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 29.

esperienza di Damasco, pronto a portare il vangelo della misericordia ed essere testimone del Risorto.

2. Dalla misericordia per Paolo al Paolo della misericordia

Dopo il percorso fatto sin qui seguendo i testi lucani, da questo paragrafo in poi, si prosegue “*ufficialmente ed esplicitamente*” in compagnia di Paolo⁹²²: sarà dunque lui a parlare, a raccontare la sua esperienza e a esprimere il suo pensiero di persona, senza alcuna interferenza o interpretazione altrui. Va comunque detto che le differenze tra i due percorsi aiutano a comprendere meglio la vocazione di Paolo e a valutare gli aspetti che possono essere di maggiore rilievo al fine di tenere insieme la sua chiamata con la sua missione, nel senso che ciò per cui viene chiamato e ciò a cui viene inviato hanno la medesima fonte nella misericordia.

Il cambiamento che si attua all'interno di questo passaggio offre spunti di riflessione ad ogni consacrato che desidera vedere e valutare la propria vocazione partendo dalla sua “*versione*” e da quella altrui, il che gli permette, in qualche modo, di cercare “*ansiosamente*”, come ha fatto Paolo, dove e come la misericordia è stata utilizzata per lui (nella chiamata) e come viene usata attraverso di lui (nella missione). È necessario, quando si segue l'itinerario della misericordia in una vocazione, che colui che viene chiamato individui con gratitudine nel momento della chiamata e nella misericordia che sente, un punto di riferimento fisso e la ragione della sua missione.

2.1. La vocazione di Paolo: un tentativo di lettura

Da una lettura attenta dei testi relativi a Paolo, in genere, non è difficile notare che il Paolo delle lettere si muove in una direzione che non

⁹²² Sono state avanzate diverse ipotesi sul rapporto tra Paolo e Luca, in particolare se Luca fosse discepolo di Paolo o meno. Meglio limitarsi, dunque, a quanto rilevato da V. Fusco e cioè che «la Chiesa antica ha posto l'accento sul primo aspetto, non accontentandosi soltanto di identificare l'autore di *Lc-At* col medico Luca menzionato tra i compagni dell'apostolo (*Fil* 24; *Col* 4,14; *2Tm* 4,11), ma spingendosi fino a fare di lui il suo discepolo inseparabile e al limite un puro e semplice portavoce. L'esegesi moderna viceversa ha sottolineato il secondo aspetto, fino a ritenere impossibile, non solo un rapporto così stretto, ma anche un qualsiasi rapporto di conoscenza diretta fra i due personaggi. Per molti anzi questa conclusione negativa ormai non va più rimessa in discussione, e il problema dell'identità dell'autore non merita ulteriori sforzi». F. FUSCO, *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*, vol. I, Paideia, Brescia 2000, 86.

coincide del tutto al Paolo negli Atti degli Apostoli. Questa differenza è facilmente spiegabile quando si pensi che una persona che racconta la sua esperienza, la sua versione dei fatti, soprattutto ciò che accade nel suo intimo, è più attendibile di chiunque altro la descriva osservandola dall'esterno; dunque, solo l'apostolo può descrivere ciò che è accaduto dentro di sé, che cosa ha provato in quel momento e quale impatto ha avuto quell'esperienza sulla sua vita. In base a questo ragionamento, R. Penna conferma che «è più affidabile il Paolo delle lettere, perché è lui a parlare di se stesso, mentre il Paolo degli Atti è uno di cui parlano altri, che sia Luca o qualche altro autore. In questi scritti è comunque interpretato, mentre nelle lettere è lui stesso che si presenta»⁹²³.

Tenendo presente questa affermazione, occorre fin da subito fare due precisazioni per non cadere nella trappola dell'esclusione⁹²⁴, scegliendo di preferire la narrazione di Paolo a scapito di quella di Luca o viceversa. La prima precisazione scaturisce dalla considerazione che nessuno può comprendere fino in fondo la propria vocazione basandosi esclusivamente su ciò che sente o solamente su ciò che dicono gli altri. È necessaria, dunque, un'"*integrazione*" dei vari elementi che Luca introduce con gli elementi che lo stesso Paolo fornisce, per consentire al lettore di entrare nel mistero di una singolare chiamata e di una speciale missione quale quella paolina. La seconda precisazione si basa sull'osservazione di colui che è chiamato: è lui che avverte quella voce che lo chiama ed è lui che vive quell'esperienza in modo intimo e profondo, ma è pur vero che gli altri possono notare le trasformazioni e i cambiamenti che ne conseguono, perché la chiamata divina influisce sulla persona sia sul suo modo di essere sia sul suo modo di agire.

Bisogna ricordare che ogni vocazione porta in sé due aspetti inscindibili, quello interno (chiamata) e l'altro relativo all'esterno (missione); quindi, per una corretta lettura della vocazione, c'è sicuramente bisogno di includere entrambi gli aspetti. In qualche circostanza, potrebbe emergere maggiormente un aspetto, ma non si dovrebbe mai arrivare a ignorare l'altro, come avviene talvolta quando

⁹²³ R. PENNA, *La lettera di Paolo ai Romani*, 35.

⁹²⁴ Va sottolineato che entrambi i racconti hanno il loro valore e la loro importanza, e non vanno visti o considerati in competizione tra loro. Difatti, mentre il racconto degli Atti si può pensarlo come "*il viaggio della Parola con Paolo*", prendendo in considerazione i viaggi missionari (cf. At 13-14; 15,36-18,22; 18,23-21,16), il racconto delle lettere potrebbe essere pensato come "*il viaggio della Parola in Paolo*", in quanto quell'incontro abbia trasformato Paolo.

alcuni studi si concentrano solo sulla chiamata/conversione di Paolo, per esempio, senza dare spazio sufficiente alla sua missione o viceversa. Ogni vocazione, di per sé, costituisce un evento speciale e irripetibile al momento della chiamata e, al contempo, un impegno serio e particolare al momento dell'invio.

Dopo queste due precisazioni, ora si tratta di vedere quello che accade dentro Paolo, e ciò che egli prova, come lui stesso racconta nelle sue "Lettere"⁹²⁵. Non c'è dubbio che le parole di Paolo colpiscano in modo particolare chi legge le sue lettere, perché sono il frutto di una profonda esperienza con il Risorto e una vera testimonianza dell'amore di Dio e vengono a confermare all'uomo che la misericordia divina non conosce limiti né ostacoli, nemmeno verso colui che un tempo era un persecutore (aspetto confermato sia da Luca che da Paolo). Non solo, queste parole offrono ad ogni consacrato la possibilità di leggere la propria chiamata alla luce di quella di Paolo facendo così un serio discernimento vocazionale che lo porti a verificare la sua capacità di agire sul suo esempio.

2.2. Paolo e la sua esperienza vocazionale

Paolo torna spesso e volentieri nelle sue Lettere a parlare dell'evento di Damasco e del suo incontro con il Risorto come della svolta della sua vita e con la certezza che quello fu il momento fondativo della sua "vocazione" (*1Cor* 15,8-10; *Gal* 1,13-17; *Fil* 3,7-14; *ITm* 1,12-17), verso la quale egli manifesta sentimenti di stupore, gratitudine e gioia. Perciò, data la rilevanza di questo momento e per acquisire maggior conoscenza di tale vocazione, non ci si può limitare solamente alla descrizione offerta da Luca. Quindi, occorre, come già accennato, cercare di comprendere quello che ha sperimentato lo stesso Paolo per ottenere un'immagine ad "alta risoluzione" della sua vocazione, il che, a sua volta, permetterà di scoprire, da un canto, quello che accadde nel suo intimo e, dall'altro, se il suo frequente ritornare a ricordare quell'esperienza andava a rafforzare e

⁹²⁵ Occorre sapere che l'esegesi biblica moderna è concorde nell'attribuire a Paolo le seguenti sette lettere, dette anche "autentiche", scaglionate cronologicamente: *ITs*; *Fm*; *1-2Cor*; *Gal*; *Fil*; *Rm*. Le altre sei lettere, invece, dette "deuteropaoline" (pseudepigrafiche), sono: *2Ts*; *Col*; *Ef*; *1-2Tm*; *Tt*. Si possono trovare altre denominazioni delle lettere, come le lettere "pastorali", cioè *1-2Tm* e *Tt*, oppure le lettere della "prigionia", ossia *Ef*; *Col*; *Fil*; *Fm*. Cf. R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 18; cf. J. BECKER, *Paolo l'apostolo dei popoli*, 17-21; cf. G. BENZI, *Paolo e il suo vangelo*, 9.

a motivare la missione a cui era chiamato. Ciò richiede di orientare due sguardi “attenti” su quello che Paolo dice e sente.

Fissando il primo sguardo sull’immagine “panoramica” della vocazione di Paolo, ottenuta dall’insieme dei quattro testi delle Lettere sopra citate, ciò che colpisce subito è che ogni volta che egli racconta la sua vocazione, ripete in modo instancabile di non meritare di essere “chiamato apostolo” (1Cor 15,9) a causa del suo pesante passato. Infatti, Paolo va ben oltre l’affermazione di Luca, il quale considerava Saulo “persecutore” (cf. At 9,5; 22,8; 26,15), e spiega in modo coraggioso di essere: “ultimo fra tutti” e “il più piccolo tra gli apostoli” (1Cor 15,8-9); “persecutore, devastatore, accanito” (Gal 1,13-14); un fallito e uno smarrito (cf. Fil 3,7-9); “persecutore, bestemmiatore, violento”, che agiva “per ignoranza e lontano dalla fede” e “peccatore” (1Tm 1,12-13.15). Tutta questa insistenza da parte di Paolo sulla sua condizione precedente non è un puro caso, né è motivata da un interesse personale, ovvero tirare gli ascoltatori dalla sua parte e raccogliere consensi a suo favore, ma è mossa da tre motivi: dare più risalto all’iniziativa gratuita di Dio; mettere in luce il grande e radicale cambiamento causato dall’intervento divino⁹²⁶; confermare che non c’è nessun impedimento che possa ostacolare l’iniziativa di Dio di chiamare chiunque Egli voglia, anche se si trattasse del peccatore più incallito.

Il secondo sguardo mira ad osservare il modo con cui Paolo descrive la sua vocazione nelle Lettere, a differenza di Luca che la presenta nei tre racconti degli Atti con la medesima dinamica e il medesimo metodo, che si potrebbe sintetizzare in un “Saulo che perseguita la Chiesa e Cristo Risorto che lo chiama”. Sembra evidente che ogni volta che Paolo ha voluto raccontare come è stato chiamato da Dio, voglia usare un’espressione diversa. Difatti, la chiamata di Paolo, come ogni vocazione, è una libera iniziativa di Dio, ma ciò che la distingue è che essa è stata operata “fin dal seno materno” (Gal 1,15); altre volte l’apostolo dichiara di essere stato “conquistato da Cristo Gesù” (Fil 3,12). Queste due espressioni fanno riferimento a due vocazioni di grande rilievo nell’AT, cioè quella di Geremia 1,5 e quella del servo di JHWH in Isaia 49,1.5⁹²⁷.

⁹²⁶ B. MAGGIONI, *Il Dio di Paolo. Il vangelo della grazia e della libertà*, Paoline, Milano 2008, 34.

⁹²⁷ Paolo allaccia la sua vocazione a quella profetica dell’AT, forse perché vuole consolidare l’origine divina della sua vocazione e renderla un credibile “paradigma”. Infatti, sottolinea F. Bianchini che «in Gal 1,15-16 l’utilizzo del paradigma profetico

Inoltre, Paolo è convinto di essere stato chiamato “*per grazia*” ad essere apostolo direttamente dal Risorto, tramite una Sua apparizione, alla pari con gli altri apostoli (*ICor* 15,8-10). Infine, Paolo trova nella chiamata un’occasione per analizzare a fondo la sua vita e il dono che ha ricevuto tramite una preghiera di riconoscenza quando dice: “*Rendo grazie a colui che mi ha reso forte, Cristo Gesù Signore nostro, perché mi ha giudicato degno di fiducia mettendo al suo servizio me*” (*ITm* 1,12)⁹²⁸.

I quattro testi sopra citati rivelano che ogniqualvolta Paolo rifletta sulla sua condizione prima e dopo il suo incontro con il Risorto, cercando in qualche modo di cogliere il senso del suo passaggio da persecutore di Cristo ad apostolo per Lui, egli diventa da un lato sempre più consapevole della sua miseria, e dall’altro, fa un ulteriore passo avanti verso il mistero di Colui che lo ha chiamato. Infatti, Paolo non si è fermato ad un’unica concezione della sua vocazione, né ha utilizzato un’unica spiegazione di questo evento, ma, grazie alle sue ripetute e profonde riflessioni, arriva a rasserenare il cuore e la mente inquieti quando arriva a conoscere il “*criterio*” che Dio ha usato per lui, ovvero la misericordia divina.

L’ultimo brano paolino di *ITm* 1,12-17 è molto significativo, sia per la sua struttura che si apre con il ringraziamento e si chiude con la lode (vv. 12 e 17) sia per il suo contenuto che rivela un duplice uso della misericordia, interpretabile cioè in due modi. Il primo è come la conferma a Paolo, e quindi a ciascun chiamato, della realtà della misericordia nella sua vita: non si tratta di un’illusione, ma di una presenza reale di cui egli è consapevole (modalità confermativa). Il secondo modo viene evidenziato dalle due fasi della vocazione, la chiamata (v. 12-13) e la missione (v. 16), ove appare chiaro che la misericordia di Dio accompagna costantemente il consacrato lungo tutto il suo percorso di vita (modalità integrativa). Se si volesse sintetizzare la vocazione di Paolo in modo da racchiudere le due componenti “*chiamata-missione*” e il “*perno*” dell’incontro col Risorto, ossia la misericordia, si potrebbe dire che Paolo si presenta con due profili

diventa chiave interpretativa della rivelazione ricevuta e della missione nei confronti dei Gentili». F. BIANCHINI, *Lettere ai Galati*, Città Nuova, Roma 2009, 29.

⁹²⁸ È giusto ricordare che, anche se fino a poco tempo fa l’attribuzione delle lettere “*pastorali*” (*ITm*, *2Tm* e *Tt*) era riferita a Paolo, oggi, però, la maggior parte degli studiosi preferisce considerarle opera di un discepolo di Paolo o da una cerchia di discepoli in un tempo più recente. Cf. M. ORSATTI, *Lettere pastorali. 1-2 Timoteo e Tito*, EMP, Padova 2007, 5-6; cf. H. MERKEL, *Le lettere pastorali*, Paideia, Brescia 1997, 16; cf. C. MARCHESELLI-CASALE, *Le lettere pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1995, 21-44.

contrastanti: il primo è pessimo, in quanto è quello di un “*persecutore*” che “*agiva per ignoranza*” (v. 13), il secondo è ottimo, in quanto è “*primo*” (v. 15) e “*modello*” (v. 16)⁹²⁹. Questi due profili paolini, tuttavia, non devono essere letti solo per distinguervi il cambiamento in lui avvenuto, ma piuttosto per mettere in luce quella forza che lo cambia e la motivazione di questo cambiamento, ovvero la potenza di Cristo Gesù che gli permette di operare “*misericordiosamente*”.

In conclusione, il profondo discernimento effettuato da Paolo, sia della sua chiamata che della sua missione, al di là del suo significato teologico (in riferimento al cambiamento del suo rapporto con Dio) e morale (in riferimento al cambiamento personale), ha un forte valore spirituale, che consiste nel ritornare continuamente ad attingere misericordia dalla fonte del primo incontro con il Risorto per poi andare sempre verso gli altri a diffondere con gratitudine il profumo di quella “*misericordia che è stata utilizzata per lui*”.

3. La visione paolina della misericordia

L’esperienza della misericordia ha come unico fine il bene e la salvezza dell’uomo e proprio questa realtà viene percepita dall’uomo quando scopre il vero volto di Dio e il Suo amore infinito. Tale esperienza, però, varia da persona a persona: ogni essere umano, essendo unico e irripetibile, porta il suo sguardo e il suo punto di vista sull’esperienza che ha vissuto così che la misericordia gode di una “*molteplicità di visioni*”. Questa molteplicità di visioni è una vera e propria fonte di ricchezza che aiuta ad aprire gli orizzonti del pensiero umano per comprendere meglio che cosa sia la misericordia al fine di farne il “*fondamento*” del cammino di una vita nuova.

Alcuni elementi basilari, però, accomunano tutte le esperienze e possono essere considerati come un “*riferimento per tutti*”. Paolo non sperimenta la misericordia sulla base di un concetto analizzato scientificamente, né su una idea che gli è stata tramandata, bensì sulla base

⁹²⁹ A tale proposito L. Oberlinner afferma che «nonostante tutta l’esaltazione e l’importanza riservate all’apostolo, che nel seguito si presenta come “*primo*” (vv. 15 e 16), “*esempio*” o “*modello*” (v. 16), non si deve mai perdere di vista quale sia il fondamento ultimo della sua posizione, cioè la potenza, la δύναμις di Cristo Gesù». L. OBERLINNER, *Le lettere pastorali. Tomo primo. La prima lettera a Timoteo. Testo greco e traduzione. Commento*, Paideia, Brescia 1999, 111.

di un'esperienza di vita fondata sull'incontro con il Risorto e sulla fede in Lui.

La misericordia Paolo la ricava dalla sua esperienza, e presenta poi nelle sue Lettere, alcuni “*punti basilari*” della sua visione della misericordia che possono orientare la mente e il cuore di chi viene chiamato a fare questa esperienza. Tuttavia, questo paragrafo vuole evidenziare due visioni di grande importanza per Paolo che, da un lato, possono esprimere la sua sensibilità umana e la sua profondità spirituale, e dall'altro, possono essere considerate passi sicuri per un itinerario indirizzato alla scoperta del volto misericordioso di Dio. Questa breve analisi mira, dunque, a prendere in considerazione quattro caratteristiche, raggruppate in due visioni, che esprimono la visione di Paolo sulla misericordia dal punto di vista “*vocazionale*”.

3.1. Una visione esclusiva e inclusiva della misericordia

Associare l'esclusività e l'inclusività può sembrare paradossale in quanto o esiste una caratteristica o esiste l'altra, ma non entrambe allo stesso tempo. Tuttavia, quando si guarda alla cosa in una “*prospettiva vocazionale*” si realizza che l'esclusività non annulla affatto l'inclusività, o viceversa, ma l'una regge l'altra per dare un significato più esatto e più autentico alla vocazione. In questa prospettiva si inquadra meglio la visione paolina della misericordia, poiché, fin dal primo incontro con il Risorto, Paolo aveva percepito che proprio quello sarebbe stato il momento centrale e fondativo della sua chiamata e della sua conversione, in cui spiccano la sua forte personalità e il suo linguaggio radicato in Cristo. Si tratta, quindi, di un'esperienza personalissima⁹³⁰, riservata solamente a Paolo, ossia egli sperimenta una visione “*esclusiva*”.

I testi che raccontano la vocazione di Paolo sottolineano le sue qualità, i cambiamenti che avvengono in lui e la causa di quei cambiamenti, evidenziandone l'esclusività. Una certa insistenza da parte del narratore nell'uso della prima persona singolare non ha niente a che fare con forme di egocentrismo o di narcisismo, ma vuole solo mettere in luce la personalità e il cammino di Paolo, in quanto egli è colui che riceve da Dio la misericordia: “*apparve anche a me... la sua grazia in me...*” (1Cor 15,8.10); “*mi scelse... mi chiamò... rivelare in me...*” (Gal 1,15-16); “*mi ha reso forte... mi ha giudicato degno di fiducia... mettendo al suo servizio*”

⁹³⁰ Cf. P. IOVINO, *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito. Nuova versione, introduzione e commento di Paolo Iovino*, Paoline, Milano 2005, 71.

me... mi è stata usata misericordia” (ITm 1,12-13). Quest’ultima espressione “*mi è stata usata misericordia*” indica apertamente che la misericordia non solo è stata il criterio dell’agire divino per Paolo, ma anche che è stata specificamente elargita a lui.

La misericordia, insomma, in una visione “*esclusiva*”, giunge mediante un intervento divino in un determinato momento e ad una specifica persona. L’agire misericordioso di Dio nei confronti di Paolo, era un punto enigmatico per lui, perché non coincideva con il suo passato persecutorio contro Cristo e i Suoi seguaci. Tuttavia, Paolo, nel vivere profondamente l’esperienza del suo primo incontro con il Risorto, si è reso conto della sua tragica ed enorme distanza da Dio scoprendo, di conseguenza, di non meritare nulla di tutto ciò che gli veniva dato. Non solo ma, dopo aver riflettuto a fondo sulla sua chiamata, i suoi occhi si sono aperti a una nuova dimensione, intuendo che «se Dio può mostrare misericordia a una persona come Saulo che perseguitava la Chiesa fondata da Cristo, può mostrarla anche a chiunque altro»⁹³¹. In definitiva Paolo, rendendosi conto della misericordia che gli è stata elargita (cf. ITm 1,13.16), è entrato a far parte del progetto salvifico di Dio nell’andare dappertutto, nel farsi “*servo di tutti per guadagnarne il maggior numero*” (ICor 9,19) rivelando così l’inclusività della misericordia, perché Dio è “*misericordioso verso tutti*” (Rm 11,32).

Questa breve lettura della chiamata di Paolo pone le basi che permettono di passare da una visione esclusiva della misericordia a una visione inclusiva di essa, cioè “*dalla misericordia di Dio per Paolo alla misericordia di Dio per gli altri*”. Come già detto in precedenza, Paolo ritorna spesso alla “*fonte*” della sua vocazione, cioè al suo primo incontro con il Risorto, ma questo non significa che egli sia rimasto lì immobile, anzi quel momento è diventato il “*motore*” che lo spinge nella sua missione. In altre parole, nella vocazione di Paolo, come in ogni altra, devono coesistere due movimenti, uno dipendente dall’altro, e uno che dà senso all’altro, ovvero uno dalla periferia verso il centro (centrifugo) e l’altro dal centro verso la periferia (centripeto).

3.2. Una visione paterna e fraterna della misericordia

La combinazione di paternità e fraternità non appare paradossale come la precedente, bensì correlazionale, in quanto le due caratteristiche

⁹³¹ W. TUREK, *Ho ottenuto misericordia. L’Apostolo Paolo: testimone e predicatore della divina generosità*, LEV, Città del Vaticano 2016, 9.

sono familiari tra loro e l'una, in qualche modo, rimanda all'altra. È però opportuno precisare anzitutto che il concetto di Dio come “Padre” è radicato nel pensiero di Paolo, come ben mostrato dalle sue lettere⁹³². In particolare, in alcune di esse, Paolo individua il volto paterno di Dio sotto tre aspetti, poiché Egli è: il Padre di Gesù, “*il Padre del Signore nostro Gesù Cristo*” (Rm 15,6), il Padre dei credenti, “*Padre nostro*” (Rm 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gal 1,3), il Padre dell'umanità, “*Padre di tutti*” (Ef 4,6). Questi tre aspetti sono passaggi fondamentali che emergono ancora più chiaramente se vengono letti in una prospettiva soteriologica, perché mostrano l'amore paterno di Dio nei confronti dell'umanità intera: “*Uno solo, infatti, è Dio e uno solo anche il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti*” (1Tm 2,5-6). Inoltre, Paolo riconosce che la fonte di ogni paternità, come di ogni bene, è Dio Padre: “*Per questo io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ha origine ogni discendenza in cielo e sulla terra*” (Ef 3,14-15). Da questa semplice introduzione si capisce che Paolo aveva un'idea “vasta” e allo stesso tempo “precisa” di Dio come Padre, un'idea, per così dire, “*dalla A alla Z!*”.

Paolo sottolinea che la visione paterna della misericordia passa attraverso il ruolo di Dio Padre nel processo di salvezza. Infatti, egli afferma che Dio ha mandato Suo Figlio, Gesù Cristo, per salvare l'umanità e riconciliarla con Sé (cf. 2Cor 5,18-19)⁹³³. Questo atto d'amore del Padre indica la Sua volontà di riunire a Sé le persone e di ripristinare il rapporto rotto dal peccato. La relazione personale con Dio in quanto Padre passa attraverso la fede nel Figlio Cristo Gesù così che, di conseguenza, i

⁹³² Tale affermazione nasce dal fatto che in tutte le lettere paoline, di qualsiasi classifica o genere siano, contengono, almeno una volta, un riferimento chiaro a Dio come Padre: Rm 1,7; 6,4; 8,15; 15,6; 1Cor 1,3; 8,6; 15,24; 2Cor 1,2-3; 11,31; Gal 1,1.3-4; 4,6; Ef 1,2-3.17; 2,18; 3,14; 4,6; 5,20.31; 6,23; Fil 1,2; 2,11; 4,20; Col 1,2-3.12; 3,17; 1Ts 1,1.3; 3,11.13; 2Ts 1,1-2; 2,16; 1Tm 1,2; 2Tm 1,2; Tt 1,4; Fm 1,3.

⁹³³ A. Pitta afferma che nel NT è solo Paolo ad usare il vocabolo “*riconciliazione*”. La novità, però, non consiste tanto nell'uso di tale vocabolo, bensì nel capovolgimento del modello di riconciliazione. Cioè, se nell'AT erano gli israeliti (cf. 2Mac 1,5) a cercare la riconciliazione con il Signore, soprattutto attraverso le preghiere e i riti espiatori, in 2Cor 5,18-20 e in Rm 5,8-10 è Dio stesso che sceglie e decide, in prima persona, di riconciliare gli uomini o il mondo con se stesso. In tal senso, salta qualsiasi paradigma diplomatico, perché, come Paolo dimostrerà in Rm 5,6-11, tutta la questione riposa soltanto sull'azione gratuita di Dio, senza alcuna attesa di una benché minima risposta dal versante umano. cf. A. PITTA, *La Seconda Lettera ai Corinzi*, Borla, Roma 2006, 268-269.

credenti diventano figli adottivi di Dio (cf. *Rm* 8,14-17) e possono rivolgersi a Dio come a un padre misericordioso che si prende cura di loro, li guida e li protegge. Ciò che contraddistingue l'agire misericordioso di Dio Padre, oltre alla Sua libera iniziativa, è che Egli agisce con generosità e gratuità, perché è “*ricco di misericordia*” (*Ef* 2,4). Paolo, che è stato toccato dalla ricchezza della misericordia divina, sperimenta che Dio è intervenuto nel corso della sua vita per aprirgli un futuro impossibile da raggiungere da solo o contando solamente sulle sue forze umane⁹³⁴. Così, egli si rende conto che tale intervento divino è mosso dall'amore paterno di Dio che non guarda al merito dei Suoi figli, ma viene dalla Sua grande misericordia e dalla Sua incommensurabile bontà.

Prima di passare alla visione fraterna della misericordia, occorre dire che Paolo rileva un aspetto di grande valore quando dice che “*Tutto questo però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione*” (*2Cor* 5,18); ciò significa che «Dio non solo realizza la riconciliazione, ma istituisce anche fra gli uomini il ministero della predicazione per rendere questa riconciliazione nota a tutto il mondo»⁹³⁵. Detto in altre parole, Paolo non solo ha ottenuto misericordia da Dio Padre mediante Cristo Gesù, ma è stato anche incaricato, nel suo ministero di riconciliazione, di essere “*promotore*” di misericordia presso i fratelli perché, quando l'uomo è consapevole del perdono che ha ricevuto, nonché della riconciliazione che è avvenuta, comincia a diffondere e a promuovere il lieto annuncio della misericordia del Padre⁹³⁶.

Se per Paolo la visione paterna costituisce il fondamento della misericordia, quella fraterna ne è la manifestazione concreta e il prolungamento. Il concetto di fraternità secondo Paolo non si basa solo su legami di sangue o di parentela naturale, ma sulla comune fede in Cristo e sulla misericordia elargita dal Padre per mezzo Suo. Difatti Paolo viene chiamato “*fratello*” da Anania (*At* 9,17; 22,13); non solo, lui stesso si riferisce spesso ai credenti come a “*fratelli*”, per sottolineare l'unità e l'amore reciproco tra i seguaci di Gesù Cristo.

Per comprendere la visione fraterna della misericordia di Paolo, è bene fare ricorso, una volta di più, alle sue lettere dove è possibile

⁹³⁴ Cf. G. ROSSÉ, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, Città Nuova, Roma 2001, 98.

⁹³⁵ H.-D. WENDLAND – F. RONCHI, *Le Lettere ai Corinti. Commento*, Paideia, Brescia 1976, 383.

⁹³⁶ Cf. W. TUREK, *Ho ottenuto misericordia*, 14.

individuare almeno tre modi in cui la misericordia viene percepita e vissuta tramite le relazioni fraterne. In primo luogo, Paolo menziona l'uguaglianza tra i credenti, affermando che in Cristo non ci sono più differenze tra ebrei e gentili, tra schiavi e liberi, o tra uomini e donne (*Gal* 3,28), il che significa che tutti i credenti sono chiamati a vivere in unione, rispettandosi e amandosi reciprocamente come membri della stessa famiglia.

In secondo luogo, Paolo esorta i credenti a vivere l'amore fraterno e ad aiutarsi a vicenda. Infatti, egli scrive diverse volte sull'importanza di condividere le gioie e le sofferenze dei fratelli e di essere solleciti nell'aiutare coloro che si trovano in difficoltà (cf. *Rm* 12,10, *Gal* 6,2). Egli, inoltre, vede la fraternità come un'espressione concreta dell'amore di Cristo (*ad intra*) e come un modo per testimoniare la fede ai non credenti (*ad extra*).

In terzo luogo, Paolo incoraggia i credenti a vivere in pace e armonia tra di loro, evitando divisioni e conflitti. Egli invita alla tolleranza, al perdono reciproco e alla ricerca dell'unità nello Spirito Santo (cf. *Ef* 4,1-3). Per Paolo, poi, la fraternità non consiste solo nel nutrire sentimenti di affetto verso i propri fratelli, ma anche nell'impegnarsi attivamente per la pace e per l'unità nella comunità dei credenti.

In sintesi, la visione fraterna della misericordia è così radicata nel pensiero di Paolo che egli non smette mai di esortare tutti coloro che vivono in comunità o che hanno aderito alla fede in Cristo ad essere “*benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo*” (*Ef* 4,32). Questo significa, in ultima analisi, che Paolo, ricordando ai credenti di essere tali, indica che la misura con cui devono misurare la bontà, la misericordia e il perdono è «la stessa generosità e magnanimità che Dio ha dimostrato verso di loro in Cristo»⁹³⁷.

4. La “comunità misericordiosa” desiderata da Paolo

Da un'attenta lettura delle lettere paoline si evince quanto è profondo il suo pensiero e quanto è ricca la sua attività missionaria. Occorre perciò indagare in questo paragrafo lo spazio in cui Paolo si radica nella persona

⁹³⁷ R. PENNA, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 2010, 211.

di Cristo e come egli si dedichi alle comunità nella sua missione⁹³⁸. In effetti, l'evento dell'incontro di Paolo con il Risorto (chiamata conversione) e la comunità/chiesa (missione) diventano per lui i due poli, tra cui si muove tutta la sua vita. Ci si sofferma qui su due segni che confermano l'importanza data da Paolo a ogni comunità nelle sue lettere.

Il primo segno è che Paolo «indirizza le sue lettere sempre alla comunità, non a un singolo. La letterina a Filemone è soltanto in apparenza un'eccezione, visto che nomina il destinatario assieme “*alla chiesa che si raduna in casa tua*” (Fm 2)»⁹³⁹. Solitamente Paolo «non si era mai preoccupato di formulare dottrine sistematiche. A lui importava soltanto rafforzare l'impegno delle comunità che aveva fondato»⁹⁴⁰, ossia «impiantare la comunità dei credenti in Cristo»⁹⁴¹.

Il secondo segno che si può evidenziare è l'attenzione e la vicinanza alle comunità che Paolo mostra in tutte le sue lettere senza eccezione, lettere che «sono voce di un apostolo fisicamente lontano, ma vicino alle sue comunità»⁹⁴². Tuttavia, anche se in Paolo non si trova alcun riferimento esplicito a una specifica “*comunità misericordiosa*”, vi si possono rintracciare alcuni esempi che riflettono sull'importanza di una comunità che vive misericordiosamente.

In questo contesto, la riflessione dello studio presente ruoterà intorno a due sole immagini o metafore (quella del *corpo* e quella dell'*abito*) usate dall'apostolo per ricordare, esortare e incoraggiare le comunità a “*incarnare*” la misericordia e a farla prevalere sulle altre eventuali problematiche che esse si trovino ad affrontare.

4.1. Un corpo da offrire per misericordia (1Cor 12,27 e Rm 12,1)

La capacità espressiva e la ricchezza delle immagini adoperate da Paolo nelle sue lettere lo contraddistinguono dal resto degli autori

⁹³⁸ Il concetto di comunità quale lo s'intende in questo paragrafo può avere, secondo la concezione paolina, diverse designazioni, tra cui *ekklēsia*, *corpo di Cristo*, *fraternità*, *solidarietà*. Queste quattro denominazioni vengono affrontate in maniera esaustiva da G. BARBAGLIO, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso*, 213-229; cf. R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011, 21-30.

⁹³⁹ G. ROSSÉ, *Paolo. Profilo biografico e teologico*, EDB, Bologna 2019, 237.

⁹⁴⁰ A. SALAS, *Paolo di Tarso e il suo vangelo*, 95.

⁹⁴¹ BENEDETTO XVI, *San Paolo, l'Apostolo delle genti*, 60.

⁹⁴² G. BENZI, *Paolo e il suo vangelo*, 92.

neotestamentari, specialmente quando si parla di comunità. Egli è, tra l'altro, il primo nel NT a adoperare il termine “ἐκκλησία-ekklêsia” (ITs 1,1) per indicare i credenti in Cristo⁹⁴³. Le diverse immagini e metafore, quali quelle del corpo, della famiglia, del tempio ecc., che l'apostolo utilizza per descrivere la comunità⁹⁴⁴, perseguono l'intento di dare vita ai suoi insegnamenti e di rendere le sue idee accessibili e memorabili. Una delle immagini più salienti e caratterizzanti di Paolo⁹⁴⁵ è quella del “*corpo di Cristo*” (1Cor 12,27)⁹⁴⁶.

La riflessione indirizza verso due versetti di Paolo non solo importanti, ma anche tra loro complementari: mentre il primo (1Cor 12,27) evidenzia l'importanza della comunità che è “*corpo di Cristo*”, il secondo (Rm 12,1) mette in risalto che quel corpo, che si è formato, va offerto come segno della misericordia divina, così come Cristo stesso ha fatto. La metafora del corpo applicata a una comunità rappresenta una lettura sincera e realistica della comunità. Attraverso essa Paolo giunge ad affermare che i credenti sono uniti a Cristo e tra loro come membri interconnessi di un organismo vivente: ogni membro riveste un ruolo e una funzione specifici nel corpo di Cristo in modo armonioso, senza che questo vada a sottovalutare o a privilegiare qualcun'altro.

⁹⁴³ Cf. G. BARBAGLIO, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso*, 213. Occorre dire che “ἐκκλησία-ekklêsia” «ha un significato pluridimensionale: indica da una parte le assemblee di Dio in determinati luoghi (una città, un paese, una casa), ma significa anche tutta la Chiesa nel suo insieme». BENEDETTO XVI, *San Paolo, l'Apostolo delle genti*, 60.

⁹⁴⁴ Tra le molteplici immagini e metafore paoline: “*familiari di Dio*”, per evidenziare i legami di parentela e l'amore reciproco tra i credenti, che si considerano fratelli e sorelle in Cristo (Ef 2,19; Gal 6,10; ITm 5,1-2); “*il tempio di Dio*”, espressione che mira ad enfatizzare la sacralità e la presenza di Dio all'interno della comunità (1Cor 3,16-17; Ef 2,19-22); “*campo di Dio, edificio di Dio*”, due metafore che sottolineano la cura e la pazienza richieste a chi sia preposto a coltivare una comunità o a costruirla (1Cor 3,9).

⁹⁴⁵ A tale proposito, G. Barbaglio afferma che «la metafora corporativa, vera originalità dell'ecclesiologia paolina, è oggettivamente equivalente a *ekklêsia*, essendo riferita dall'apostolo alla comunità locale che si riuniva in assemblea, non a una supposta Chiesa universale. Egli ha assunto la metafora del corpo dal mondo greco-romano in cui aveva due valenze, politica e cosmologica». G. BARBAGLIO, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso*, 215-216.

⁹⁴⁶ La concezione di comunità cristiana è comunque sottintesa in diversi passi delle lettere paoline (1Cor 1,13; 6,15-20; 10,16-17; 12,12-13; Gal 3,28; 4,19; Rm 12,5), anche se soltanto in 1Cor 12,27 essa viene espressa in modo esplicito: “*Ora voi siete corpo di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra*”.

Però, quando l’apostolo rivolge la parola alla comunità di Corinto, egli è consapevole dei disordini e dei rischi che essa sta attraversando. Infatti, Paolo cerca, attraverso la metafora del corpo, di mostrare le malattie che possono infettare una comunità. Vale la pena menzionare le due malattie principali, che avevano colpito la comunità di Corinto e che si possono riscontrare anche nelle comunità d’oggi:

«da una parte, è diffuso l’arrivismo dei forti che cercano di occupare i primi posti e di svolgere i ruoli più importanti nella comunità; dall’altra, si verifica l’abbandono o lo sciopero da parte dei deboli e di quanti non godono di uno spazio sufficiente per crescere e maturare nella fede. Di conseguenza, i forti tendono a monopolizzare, a proprio tornaconto, l’andamento della comunità, mentre i deboli si sentono esclusi e si ritirano a vita privata»⁹⁴⁷.

Paolo, perciò, richiama i Corinti a riflettere sulla propria identità vocazionale, in quanto “*sono stati chiamati da Cristo a essere e a fare comunità*”. Proprio per questo Paolo esorta a ricordare che “*noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo*” (1Cor 12,13). Paolo parte da una semplice realtà umana con l’intenzione di far giungere la comunità di Corinto a quella spirituale, sottolineando loro che «la comunità non è semplicemente come un corpo, ma è il corpo di Cristo»⁹⁴⁸. La comunità, secondo la concezione paolina⁹⁴⁹, non può essere luogo di divisione⁹⁵⁰, ma deve essere modello di unità e di comunione, “*Un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione*” (Ef 4,4); non può neppure essere luogo di privilegi, basati su differenze di carattere etnico-religioso, “*giudei o greci*”, sociali, “*liberi o schiavi*”, o di genere, “*maschio o femmina*” (Gal 3,28; cf. 1Cor 12,13), perché è radunata “*per il bene comune*” (1Cor 12,7). Così Paolo raggiunge il suo obiettivo, ovvero quello di mettere in risalto

⁹⁴⁷ A. PITTA, *Trasformati dallo Spirito. Lectio divina sulle lettere di Paolo*, Paoline, Milano 2005, 117.

⁹⁴⁸ B. MAGGIONI, *Il Dio di Paolo*, 162.

⁹⁴⁹ G. ROSSÉ afferma che «la concezione della comunità come corpo di Cristo è tipicamente paolina e rientra nella sua scuola. Non a caso non si trova in altri scritti del Nuovo Testamento. Essa è importantissima e per il contenuto e per l’influenza avuta nella storia della Chiesa». G. ROSSÉ, *Paolo*, 241-242.

⁹⁵⁰ Paolo aveva precedentemente affrontato il problema della divisione tra quelli che si sentivano appartenere ai diversi “partiti” di Paolo, Apollo o Cefa. Egli li aveva richiamati scrivendo loro che tale atteggiamento non faceva altro che allontanarli da Cristo stesso e domandando loro: “*È forse diviso il Cristo?*” (1Cor 1,13).

la questione dei carismi ricevuti, i quali non devono mai servire a creare o a favorire posizioni di superiorità di qualcuno a scapito degli altri all'interno della comunità (1Cor 12,21), perché questi doni sono dati per rendere visibile la presenza di Cristo tra e mediante i membri della comunità. Occorre ricordare che a Paolo «preme sottolineare che i carismi provengono tutti dall'unico Spirito; che i più spettacolari non sono i più importanti; che la loro gerarchia di valore dipende dalla loro utilità per l'edificazione (l'unità) della Chiesa; che la necessaria diversità è a servizio della comunione»⁹⁵¹. Parlando dei membri più deboli, l'apostolo sottolinea che *“proprio le membra del corpo che sembrano più deboli sono le più necessarie; e le parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggiore rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggiore decenza”* (1Cor 12,22-23). Detto in altre parole, non c'è un membro del corpo che non abbia un senso, né un membro della comunità che possa risultare inutile, non c'è nessun carisma, in quanto dono dello Spirito Santo, che possa scartare e disprezzare qualcuno o, peggio, portare alla divisione di una comunità. Il che significa che, *“per la natura della loro vocazione”*, i membri forti della comunità sono invitati ad avere cura di quelli più deboli, ossia ad agire con «amore soccorrevole»⁹⁵², mentre quelli deboli sono esortati a non sentirsi inferiori dagli altri, perché proprio e anche *“con loro”* si forma il *“corpo di Cristo”* tutto intero. È qui il vero banco di prova per comprendere se una comunità vive con misericordia e se i suoi membri agiscono compassionevolmente, se la debolezza non è più motivo, per alcuni, di distaccarsi dal *“corpo comunitario”*, ma al contrario, diventa l'occasione per manifestare il vero significato del carisma che lo Spirito Santo ha loro elargito.

A questo punto, l'esortazione di Paolo, *“Vi 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”* (Rm 12,1), non può essere compresa appieno se non all'interno della comunità. Una comunità che formi un solo corpo, che è quello di Cristo, non può, cioè, vivere per se stessa, ma solo per Colui che l'ha chiamata a vivere per la Sua misericordia. E poiché una comunità, come ogni singola persona, non può agire verso Dio con misericordia, Paolo la esorta a rispondere alla misericordia che ha ricevuto da Dio, da un lato, con gratitudine⁹⁵³,

⁹⁵¹ G. ROSSÉ, *Paolo*, 245.

⁹⁵² F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia 2004, 221.

⁹⁵³ In 2.2.1, si era affermato che l'uomo può agire verso gli altri uomini con misericordia, ma verso Dio solamente con gratitudine.

rivolgendo il cuore e le mani verso il cielo, e, dall'altro, tendendo quel cuore e quelle mani, cioè, agendo misericordiosamente verso gli altri. Va precisato che l'offerta che intende Paolo nella sua esortazione non è di qualcosa che viene da fuori, ma è la persona stessa, con il proprio corpo, perché «il “*corpo*” è l'esistenza che Dio ha conferito all'uomo nella sua reciproca relazione con le creature di Dio»⁹⁵⁴. Si pensi quanto il “*corpo*” di una comunità sia importante, perché consente a ciascun membro di rendere “*viva*” la misericordia di Dio non solo in lui, ma anche nell'altro. Questo offrire il proprio corpo, ossia se stessi, è in perfetta sintonia con il messaggio evangelico, specificatamente con l'appello che Gesù nei sinottici rivolge ai discepoli: “*Voi stessi date loro da mangiare*” (Mt 14,16; Mc 6,37; Lc 9,13).

Infine, una comunità diventa un vero “*corpo di Cristo*” quando accetta di includere i suoi membri più deboli e sa come chinarsi verso di loro; una comunità diventa “*un corpo da offrire*” quando sa dar gloria a Dio componendo con diverse voci una “*sinfonia*” che canti la Sua misericordia.

4.2. Un abito da indossare in tutte le stagioni (Col 3,12-17)

Secondo la concezione paolina, la misericordia è quel vestito che “*ogni comunità deve indossare perennemente*”, non tanto come segno esteriore, ma piuttosto come segno che indica coloro che hanno ottenuto misericordia e che sono divenuti, a loro volta, misericordiosi: si adatta a tutti i giorni (situazioni quotidiane) e a tutte le stagioni (fasi della vita). Questo abito della misericordia non perde mai la sua bellezza e la sua novità, anzi, è l’“*abito nuziale*” che consente alla persona di poter essere gradita al banchetto del re (cf. Mt 22,11-12). Nelle sue lettere Paolo usa spesso l'immagine dello spogliarsi e del vestirsi (Rm 13,12-14; 1Cor 15,53-54; 2Cor 5,2-4; Gal 3,27; Ef 4,24); in Col 3, in modo particolare, questa immagine acquista un particolare spessore perché mette a confronto l'uomo vecchio (l'uomo prima dell'incontro con Cristo) e l'uomo nuovo (l'uomo cambiato dall'incontro con Cristo) lasciando comprendere chiaramente che questa realtà appartiene a ciascun cristiano, mediante il battesimo, e anche a ciascun consacrato nella sua comunità.

In Col 3,12, Paolo descrive i Colossesi con tre aggettivi rassicuranti e incoraggianti (i quali sono applicabili a qualsiasi comunità). In primo

⁹⁵⁴ P. STUHLMACHER, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 2002, 226.

luogo, essi sono stati “*scelti da Dio*”, il che sta a significare che essi sono stati chiamati da Dio, con la Sua libera iniziativa. In secondo luogo, Dio li ha chiamati ad essere “*santi*”, cioè a rivestirsi dell’uomo nuovo attraverso una condotta di vita degna di Cristo⁹⁵⁵. In terzo luogo, con l’espressione “*amati*”, «Paolo vuol dare più rilievo al fatto che, in quanto popolo scelto, essi sono stati fatti oggetto dell’amore di Dio, il che approfondisce la motivazione di quell’amore per i fratelli, qui raccomandato»⁹⁵⁶. Essendosi amati, però, «essi debbono in primo luogo “*rivestirsi di σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ*”, in modo da trasmettere agli altri quell’amore che ha cambiato la loro esistenza»⁹⁵⁷. Va sottolineato che questo “*rivestitevi*” «non è da intendere come una copertura esterna di atteggiamenti da assumere, ma piuttosto [...] di rinvenire in sé quel cambiamento interiore che l’assimilazione a Cristo, uomo nuovo, introduce nella persona. Questo esige il tempo di quel rinnovamento continuo che approfondisce ciò che si è già ricevuto»⁹⁵⁸. Il che significa che «l’uomo non deponе soltanto un frammento del suo stesso essere, per rivestire, con un altro, il nucleo immutabile, bensì egli come totalità muta l’ambito di vita»⁹⁵⁹. Inoltre, è molto significativo notare che “*il catalogo delle virtù*”⁹⁶⁰, con cui Paolo esorta la comunità, inizia con σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, come se egli volesse sottolineare l’importanza di questa espressione, non come un segno di conoscenza concettuale, ma piuttosto come segno concreto che contraddistingue la comunità, ossia l’agire con amore viscerale verso gli altri. A. R. Buscemi, che aveva attribuito a questa espressione due significati, cioè “*amore misericordioso*” e “*amore che mostra compassione*”, afferma che «i due aspetti possono unire insieme:

⁹⁵⁵ Cf. A. R. BUSCEMI, *Lettera ai Colossesi. Commentario esegetico*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015, 382.

⁹⁵⁶ H. B. HERSON, *Le epistole di Paolo ai Colossesi e a Filemone. Introduzione e commento*, Edizioni G.B.U.-Claudiana, Roma – Torino 1985, 111.

⁹⁵⁷ A. R. BUSCEMI, *Lettera ai Colossesi*, 383.

⁹⁵⁸ F. BELLI (cur.), *Lettera ai Colossesi. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 67.

⁹⁵⁹ J. ERNST, *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Morcelliana, Brescia 1986, 309.

⁹⁶⁰ L’elenco degli atteggiamenti, o, come viene denominato da diversi autori, “*il catalogo di virtù*”, include (secondo la traduzione della CEI 2008): sentimenti di tenerezza, bontà, umiltà, mansuetudine, magnanimità. F. Belli ricorda che «l’elenco di tali atteggiamenti è indicativo e riprende quello che altrove Paolo sviluppa più dettagliatamente (in particolare Gal 5,22): “*misericordia*” (Fil 2,1); “*bontà*” (2Cor 6,6; Gal 5,22); “*umiltà*” (Ef 4,2; Fil 2,3); “*mitezza*” (Gal 5,22; 6,1; Ef 4,2; 2Tm 2,25; Tt 3,2), “*magnanimità*” (2Cor 6,6; Gal 5,22; Ef 4,2; 2Tm 3,10; 4,2)». F. BELLI (cur.), *Lettera ai Colossesi*, 67.

“rivestirsi di un amore compassionevole e che offre misericordia” a tutti coloro che ne hanno bisogno»⁹⁶¹. Insomma, una comunità rivestita di *σπλάγγνα οίκτιρμοῦ* per Paolo è come se avesse la “carta di identità” in ordine.

Infine, Paolo in *Col 3,12-17*, con l’espressione “rivestitevi di sentimenti di tenerezza” (v. 12), mira a toccare i sentimenti e a stimolare, nella comunità, la memoria dell’azione di Dio nei confronti di ogni suo membro, e ciò consente a ciascuno di trovare il vestito che Dio ha fatto su misura per lui. Invece nell’espressione successiva, cioè “rivestitevi della carità” (v. 14), Paolo vuole richiamare l’attenzione sull’aspetto pratico di quel vestito indossato e sull’impegno che esso comporta, nel senso che, anche se qualcuno dovesse “affrontare una giornata pesante” oppure “attraversare una stagione difficile”, non si dovrebbe mai stringerlo, ma, al contrario, le sfide quotidiane devono rendere l’abito più accogliente. In sintesi, Paolo, quando esorta la comunità di Colossi con l’espressione “rivestitevi” di misericordia, è consapevole che tale misericordia è l’abito che “non passa mai di moda” e che si adatta a qualsiasi era, perché è l’abito di Cristo, anzi è Cristo stesso: “Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo” (*Rm 13,14*).

5. La missione di Paolo che “profuma” di misericordia

Il punto focale della vita di Paolo, più volte sottolineato, è l’incontro con il Risorto che costituisce la svolta essenziale della sua vita: da persecutore a testimone del Risorto, da osservante della Legge ad annunciatore della Parola, da fariseo ad apostolo delle genti. Paolo ricorda in più occasioni di aver ricevuto l’incarico di portare il vangelo di Gesù Cristo e di annunciare al mondo intero la Parola. Non si tratta, dunque, di una sua iniziativa, ma di fare la volontà divina (cf. *1Cor 1,1*; *9,16-18*; cf. *2Cor 1,1*) non seguendo un modello o un progetto umano, ma la rivelazione di Gesù Cristo (cf. *Gal 1,11-12*). Ecco perché una delle cose che vengono in mente appena si pronuncia il nome di Paolo è la sua “missione” che rappresenta la sua peculiarità per eccellenza, poiché Paolo, per la grazia e per l’incarico ricevuti, non ha risparmiato né sforzi, né denaro, né tempo, né salute per mettersi totalmente al servizio della Parola. Il suo senso missionario è molto profondo, in quanto egli vuol far sì che la

⁹⁶¹ A. R. BUSCEMI, *Lettera ai Colossesi*, 383.

Parola giunga a ciascuna persona e in ogni angolo della terra, e per questo “investe” tutto per tutti (cf. *1Cor* 9,22-23).

L’aspetto missionario di Paolo è così importante, perché, da un lato, egli è consapevole del senso reale e profondo della sua missione e della fatica che essa comporta (cf. *2Cor* 11,23-27) mentre, dall’altro, sottolinea che è necessario riconoscere che ogni sua azione è da attribuire non tanto alla sua persona, ma alla grazia di Cristo in lui, come lui stesso scrive: “*ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me*” (*1Cor* 15,10). Lo zelo apostolico della missione di Paolo, che nasce dal suo primo incontro con il Risorto, ha il “*profumo della misericordia divina*” che si avverte ovunque egli vada, quella misericordia che egli ha ottenuto per primo (cf. *1Tm* 1,15-16) e che lo spinge verso gli altri, affinché anch’essi possano diffondere il profumo del Risorto.

5.1. Abbassarsi per innalzare gli altri (2Cor 11,7)

Come prima cosa occorre soffermarsi sulla capacità di Paolo di “*abbassarsi per innalzare gli altri*”, espressa tramite una domanda rivolta ai Corinti: “*O forse commisi una colpa abbassando me stesso per esaltare voi, quando vi ho annunciato gratuitamente il vangelo di Dio?*” (*2Cor* 11,7). Questo atteggiamento di Paolo trae ispirazione da quello di Cristo Gesù, come egli stesso ricorda nel suo notissimo inno cristologico: “*umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome*” (*Fil* 2,8-9)⁹⁶². L’atteggiamento di “*abbassarsi*” (umiliarsi) in Paolo non ha carattere passivo, ma piuttosto notevolmente attivo, nel senso che l’abbassarsi non spinge la persona a chiudersi in se stessa, né tanto meno è fine a se stesso, ma mira a fare il bene per l’altro. D’altronde, Paolo non riferisce l’atteggiamento dell’“*innalzarsi*” a se stesso, bensì a quelli che, attraverso la sua umiliazione, ottengono la misericordia come lui l’ha ottenuta.

⁹⁶² Va ricordato che «il binomio “*umiliare-esaltare*” è raro nelle lettere paoline: ricompare soltanto nell’inno prepaolino di *Fil* 2,5-11 (vv. 8,9), ma per descrivere l’umiliazione-esaltazione di Gesù Cristo. Anche in *Mt* 23,12; *Lc* 14,11; 18,14 si riscontra il binomio e sempre per riferirsi ad un solo soggetto che si umilia e si esalta». A. PITTA, *La Seconda Lettera ai Corinzi*, 447.

In *2Cor* 11,7 Paolo pone alla comunità di Corinto una domanda seria sul suo stato di apostolo⁹⁶³ e su quello che egli è disposto a fare, affinché il vangelo raggiunga il cuore di ognuno di loro, confrontando se stesso con altri predicatori che si presentano quali “*superapostoli*” (cf. *2Cor* 11,4-6). Il motivo che s’ottiene a questa domanda è che viene messa in dubbio la sua credibilità di apostolo a causa della sua “*rinuncia*”, a differenza degli altri, al diritto di essere sostenuto dalla comunità⁹⁶⁴. Bisogna precisare che Paolo non è contrario al principio evangelico che prevede il sostegno a chi annuncia la Parola (cf. *Lc* 10,7), anzi, egli lo conferma e lo difende (cf. *1Cor* 9,14), ma vuole qui sottolineare il fatto che la predicazione dovrebbe essere motivata non tanto dai diritti che spettano a chi predica il vangelo, quanto piuttosto dallo spirito di gratuità. Anche se «lavorare materialmente era considerato indecoroso per un intellettuale»⁹⁶⁵, e, di conseguenza, per un apostolo, Paolo ha preferito lavorare e “*sporcarsi le mani*” anziché essere di peso alla comunità⁹⁶⁶. La natura di questa scelta è importante, perché «rifiutando il sostegno economico, egli ha rinunciato umilmente ad

⁹⁶³ In questo versetto ci s’interroga se Paolo, avendo rifiutato l’appoggio economico della comunità di Corinto, abbia commesso un peccato o meno con tale atteggiamento. In effetti, i suoi critici avevano sostenuto che il suo rifiuto era effettivamente peccaminoso o, perlomeno, era una forma ironica contro la comunità. Cf. M. E. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinti*, vol. 2. *Commento ai capp. 8-13*, Paideia, Brescia 2009, 711. Bisogna considerare che le difficoltà insorte con questo atteggiamento derivano dal fatto che, se «in *1Cor* 9 Paolo difende con numerosi argomenti il diritto al sostentamento che spetta a lui come agli altri apostoli, diritto al quale ha rinunciato liberamente per amore dell’evangelo, qui si limita a difendere soltanto questa rinuncia, che egli fece per amore della comunità, non volendole essere di peso». H.-D. WENDLAND – F. RONCHI, *Le Lettere ai Corinti*, 434.

⁹⁶⁴ Cf. F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, 420.

⁹⁶⁵ B. CORSANI, *La seconda lettera ai Corinzi. Guida alla lettura*, Claudiana, Torino 2000, 145. A tale proposito, F. Bianchini sottolinea che Paolo «si sottrae alla parte del cliente e decide di darsi al lavoro manuale che, tra l’altro, non è ben considerato in tale orizzonte culturale ed è ritenuto non consono per un maestro spirituale come lui. Inoltre, in *2Cor* 6,10 egli aveva già affermato che gli apostoli nella loro povertà fanno ricchi molti e in 12,14 si considera un genitore, il quale non può accettare che il figlio metta da parte il denaro per lui, ribadendo così la ferma volontà di non gravare in alcun modo sui Corinzi». F. BIANCHINI (cur.), *Seconda lettera ai corinzi. Introduzione, traduzione, commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 200.

⁹⁶⁶ Riguardo al significato del lavoro per Paolo, va preso in considerazione che egli «a Corinto s’è procurato il sostentamento col suo lavoro di artigiano (come fabbricante di tende o come sellaio, *At* 18,3) e ha ricevuto inoltre donativi dalle comunità di Macedonia. [...] A Tessalonica Paolo aveva lavorato giorno e notte per non essere di peso alla comunità e per non essere confuso con i predicatori itineranti avidi di guadagno (*ITs* 2,1-12)». F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, 420.

avvalersi dei suoi diritti di apostolo, e ha accettato privazioni e la necessità di un lavoro manuale. Questa umiliazione di sé era a vantaggio dei suoi convertiti e quindi del miglior progresso dell'evangelo»⁹⁶⁷.

Inoltre, «con le sue fatiche egli ha “*umiliato se stesso*” per “*innalzare*” la comunità, sollevandola d'un peso; in quell’“*essere innalzato*” c'è forse anche l'eco dell'idea che la comunità ottiene la salvezza eterna per mezzo del ministero dell'apostolo»⁹⁶⁸. Si può dedurre che Paolo, scegliendo di vivere nella povertà corporale, si concentra, da un lato, sull'arricchimento spirituale di tutti coloro che ascoltano la sua predicazione con la parola e con i fatti (cf. *2Cor* 6,10; 9,11; *1Cor* 1,5)⁹⁶⁹, e dall'altro, sull'invito a coloro che predicano la parola a riflettere sul loro operare, che va misurato con la stessa gratuità con cui Dio li ha chiamati.

Infine, la scelta “*ispirata*” di Paolo di rinunciare ai suoi diritti personali per un bene collettivo condiviso è importante perché consente alla parola predicata di “*incarnarsi*” nel vissuto di ognuno e la rende percepibile a chiunque si incontri, “*come fa un profumo quando viene indossato*”. Insomma, con questo atteggiamento è come se Paolo volesse dire: “*spero che tu possa indossare il medesimo profumo di misericordia che Dio ha spruzzato sulla mia vita perché anche tu possa sentire la bellezza del Suo amore per te*”.

5.2. Farsi “*tutto per tutti*” è lo stile di Paolo (*1Cor* 9,22-23)

Molte espressioni paoline sono radicate nella memoria collettiva e, nonostante siano passati molti secoli, sono sempre attuali per la Chiesa. Difatti, non sono solamente mere espressioni dell'immaginario di Paolo, ma rappresentano, da un lato, le continue sfide che accompagnano il suo cammino di fede e, dall'altro, quel “*termometro*” che misura l'amore per ogni incarico che gli viene affidato. Le espressioni alle quali si vuole alludere qui sono quelle che hanno un evidente carattere “*totalizzante*”, attraverso cui Paolo cerca in modo assoluto, tramite il pronome “*tutto*”, di esprimere ciò che pensa e ciò che fa; non solo, egli fornisce anche la ragione di tutto ciò che fa tramite la predicazione del vangelo e dell'opera che rispecchia questa predicazione. In questo paragrafo, vengono prese in

⁹⁶⁷ M. E. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinti*, 712.

⁹⁶⁸ F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, 420.

⁹⁶⁹ Cf. M. E. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinti*, 713.

considerazione solo due espressioni che possono dare un'idea esauriente dell'argomento.

Innanzitutto, le espressioni riportate in *1Cor 9,22-23*, ossia “*mi sono fatto tutto per tutti... tutto io faccio per il Vangelo*”, rappresentano una sintesi unica e originale con cui Paolo descrive il suo stile missionario. La prima parte del v. 22, “*mi sono fatto tutto per tutti*”, rivela un Paolo che è tanto flessibile (tenero) nel comprendere i suoi interlocutori quanto entusiasta (desideroso) di portare il messaggio di salvezza di Cristo a tutti, nel senso che egli è disposto a adattarsi alle persone che incontra nel loro contesto culturale e sociale, al fine di annunciare loro il vangelo della misericordia. Bisogna sottolineare, però, che Paolo non intende costringere nessuno, né approfittare di una qualche situazione, perché il suo stile non è quello dell'opportunist⁹⁷⁰, ma per lui annunciare il vangelo, come menzionava prima, è una necessità del suo essere apostolo (cf. *1Cor 9,16*).

Paolo non pensa che la conoscenza di Cristo sia riservata solamente a lui; ritiene piuttosto che il dovere di quanti già hanno incontrato Cristo, in un modo o nell'altro, è di rivelarne il volto attraverso l'infinita misericordia che è stata utilizzata in primis con loro. Difatti, quando la misericordia raggiunge Paolo, è egli stesso ad assumersi la responsabilità di questo incarico, cioè quello di far conoscere Cristo a tutti, perché ormai è convinto che tutti devono conoscere il volto misericordioso di Dio. D'altronde, il desiderio di Paolo di far conoscere Cristo a tutti non deriva da alcuna costrizione, anzi è frutto della più totale libertà⁹⁷¹. Paolo sente l'infinita generosità di Dio nei suoi confronti, che lo spinge verso tutti, e, di conseguenza, lo porta ad agire anche lui con generosità e si rende conto, al contempo, della necessità di condividere il vangelo della misericordia divina che ha ricevuto (cf. *1Cor 15,3*), offrendo, in tal modo, il suo servizio sia al vangelo che all'uomo⁹⁷². La misericordia divina apre gli occhi e il

⁹⁷⁰ Cf. A. BIANCALANI (cur.), *Le Lettere ai Corinti*, in A. BIANCALANI – B. ROSSI (curr.), *Le Lettere di San Paolo*, vol. I, Edizioni Cantagalli-Città Nuova, Siena – Roma 2019, 256.

⁹⁷¹ In questa prospettiva, F. Lang sostiene che «poiché Paolo non dipende da nessuno, può rivolgersi ugualmente a tutti. In quanto “*schiavo di Cristo*”, gli è data la libertà di farsi servo di tutti (*2Cor 4, 5*) conformemente alla parola di Gesù: “*Chi tra voi vuole essere grande sia vostro servo*” (*Mt 20,26*)». F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, 156.

⁹⁷² Difatti, farsi tutto per tutti va a significare servire, anzi servire tutti con un animo umile e generoso. Il che significa che Paolo, dedicando la propria vita per gli altri, mette da parte i suoi diritti e privilegi personali, perché ognuno possi ricevere il medesimo bene che lui ha ricevuto, ossia conoscere Cristo e la Sua misericordia.

cuore di Paolo affinché egli possa vedere tutti come destinatari della misericordia divina, nessuno escluso. Difatti, Paolo viene descritto come un pastore di anime, sia per la sua delicata sensibilità missionaria verso tutti indistintamente, a prescindere da quale gruppo o a classe essi appartengano⁹⁷³, sia per la sua grande capacità di immedesimarsi nella realtà di ciascuna persona⁹⁷⁴.

Infine, dal momento in cui Paolo dice di essersi fatto tutto a tutti, questo comporta che egli deve adattarsi a persone di diversi contesti e culture per trovare punti di contatto con loro che rappresentino quelle finestre attraverso cui far penetrare la luce del vangelo. Inoltre, Paolo non impone il suo modo di pensare o di vivere, ma cerca di comprendere e di rispettare le diverse realtà delle persone con cui interagisce, rivolgendosi alle loro menti e ai loro cuori, perché il vangelo, per sua natura, è parola che si rivolge ad ogni uomo e cerca di tirarlo fuori, per misericordia, dalla sua amara realtà. Questo mostra che Paolo ha compreso perfettamente che «l'evangelizzatore non adatta il vangelo a sé, ma adatta se stesso alle esigenze del vangelo»⁹⁷⁵ e, di conseguenza, lascia che Cristo agisca in lui e per mezzo di lui per comunicare il vangelo in modo efficace e rendere il messaggio di Cristo rilevante per la vita dei destinatari.

La seconda parte del v. 23, ossia “*tutto io faccio per il Vangelo*”, offre una riflessione molto significativa e singolare, perché pone l'accento non tanto sul fare in sé, quanto sul vangelo o, più precisamente, sull'amore del vangelo e per il vangelo⁹⁷⁶. L'unica preoccupazione di Paolo, quando entra nella logica del “*voler far la volontà divina*”, è di mettere Cristo e il vangelo al centro della sua vita (come punto di partenza) e di considerare che questo è l'itinerario da percorrere per giungere al cuore dell'uomo (come via di salvezza). Tutto questo non è “*a costo zero*” per Paolo, anzi richiede il sacrificio del suo tempo, delle sue forze, dei suoi diritti e persino della sua stessa vita; ecco perché egli, che conosce Colui che ama e il valore di quello che annuncia, ossia “*il Vangelo incarnato*”, dice: “*sono allenato a tutto e per tutto*” (Fil 4,12). Si può affermare senza ombra di dubbio che il vangelo rappresenta il punto centrale della vita di Paolo e della sua missione, che esso è la buona novella della salvezza mediante la

⁹⁷³ Cf. G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, EDB, Bologna 2008, 142.

⁹⁷⁴ Cf. H.-D. WENDLAND – F. RONCHI, *Le Lettere ai Corinti*, 142.

⁹⁷⁵ G. BARBAGLIO, *Il Vangelo di Dio nelle lettere di Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 44.

⁹⁷⁶ Cf. A. BIANCALANI (cur.), *Le Lettere ai Corinti*, 257.

fede in Gesù Cristo nonché la verità indiscutibile che può cambiare la vita di ogni persona e riportarla alla comunione con Dio. L'espressione paolina *"tutto io faccio per il Vangelo"* viene così commentata da Papa Benedetto XVI il quale sottolinea l'importanza del suo stile missionario: «Vediamo un impegno che si spiega soltanto con un'anima realmente affascinata dalla luce del Vangelo, innamorata di Cristo, un'anima sostenuta da una convinzione profonda: è necessario portare al mondo la luce di Cristo, annunciare il Vangelo a tutti»⁹⁷⁷.

In sintesi, Paolo sa unire profondamente la sua esperienza con Cristo e la sua missione, che si possono considerare due facce della stessa medaglia⁹⁷⁸; non solo, lui è l'apostolo che sa muovere armoniosamente il suo amore in due direzioni: verso Cristo e verso l'uomo. Si sono scelte di proposito queste due espressioni *"totalizzanti"*⁹⁷⁹ per mostrare quanto Paolo sia radicato nell'amore per Dio e per il prossimo. Inoltre, esse attestano l'autenticità della vocazione di Paolo, perché sono la concretizzazione vera e propria della sintesi dei comandamenti fatta da Gesù (*Mt 22,37-39; Mc 12,29-31; Lc 10,27*).

6. Il Cristocentrismo di Paolo

Quando si parla di cristocentrismo, non si può considerare il tema concluso senza studiare le lettere di Paolo; la ragione di ciò è dovuta al fatto che la centralità di Cristo è l'elemento costitutivo e caratterizzante della sua esperienza di vita e della sua attività missionaria. Non è arduo comprendere, da una valutazione complessiva delle sue lettere, del suo pensiero e del contenuto teologico della sua predicazione, che la vita di Paolo è stata totalmente *"cristocentrica"*: ogni pagina scritta e ogni parola predicata fanno riferimento a Cristo⁹⁸⁰. Questo cristocentrismo lo si può

⁹⁷⁷ BENEDETTO XVI, *San Paolo, l'Apostolo delle genti*, 22.

⁹⁷⁸ A tale proposito, F. Lang afferma che «in lui [Paolo] la missione dell'apostolo e l'esperienza personale del credente vanno di pari passo; la fedeltà all'incarico avuto e la fedeltà dell'esperienza di fede non sono disgiungibili. Compiere il servizio e conseguire la salvezza personale formano un'inscindibile unità». F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, 450.

⁹⁷⁹ Queste espressioni *"totalizzanti"*, cioè che esprimono la totalità di un pensiero o di un atteggiamento, come ad esempio: *"Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore... tutta la tua anima..."* ecc., vengono utilizzate sia da Gesù (*Mt 22,37-39; Mc 12,29-31*) che dal dottore della Legge (*Lc 10,27*).

⁹⁸⁰ In *1Cor 1,1-10* e in *Rm 1,1-8*, per fare un esempio, colpisce che Paolo si concentra sul binomio di Gesù Cristo (o Cristo Gesù). Questa insistenza da parte di Paolo, quasi in ogni versetto, non può essere una ripetizione superficiale o una dimenticanza, ma un

constatare, ad esempio, già dal cosiddetto saluto paolino, che si trova in forma pressoché identica⁹⁸¹, all'inizio di ogni sua lettera: “*grazia a voi e pace da Dio, Padre nostro, e dal Signore Gesù Cristo!*” (*Rm* 1,7; *1Cor* 1,3; *2Cor* 1,2; *Gal* 1,3; *Ef* 1,2; *Fil* 1,2; *Fm* 1,3), oppure quando Paolo sottolinea l'importanza di Cristo nella sua vita dichiarando “*per me il vivere è Cristo*” (*Fil* 1,21). Ciò che rende speciale la sua vita è che il suo pensiero si basa sulla teologia del “*crucis et gloriae*”⁹⁸², ossia sull'evento pasquale (dalla morte di Gesù Cristo in croce e fino alla Sua risurrezione). Paolo si rivela tanto consapevole della sua vocazione quanto legato a Cristo e, di conseguenza, non può far a meno dell'amore di Cristo, Crocifisso e Risorto (cf. *Rm* 8,35.37-39). Non si può non ricordare quanto afferma Benedetto XVI descrivendo il cambiamento di Paolo prima e dopo l'incontro con il Risorto: il Cristo Crocifisso è diventato «la sua ragione di vita e il motivo della sua predicazione»⁹⁸³.

6.1. Il cristocentrismo come ragione di vita (Fil 1,21-24)

La conoscenza di Cristo da parte di Paolo si coglie in tanti momenti, a partire dall'incontro con il Risorto (cf. *1Cor* 15,3-8), passando per il suo essere stato “*crocifisso con Cristo*” (*Gal* 2,19), fino a giungere all'attesa di ricevere la corona di gloria promessagli da Cristo (cf. *2Tm* 4,8), solo per citare alcuni esempi. Paolo è pertanto consapevole, anzi è convinto che, a prescindere dalle situazioni o circostanze o tempi e luoghi, il centro vero di ogni azione sua è Cristo, perché è Lui che prende l'iniziativa ed è Lui che la porta a compimento. Questo giustifica il suo continuo riferirsi a Cristo e il suo considerarlo come la ragione della sua vita e della sua morte: “*Sia che viviamo, sia che moriamo, siamo del Signore. Per questo, infatti, Cristo è morto ed è ritornato alla vita: per essere il Signore dei morti e dei*

voler ribadire quanto egli fosse toccato dalla persona di Cristo; questo è evidente nel suo modo di vedere la fede e anche nel suo modo di trasmetterla, questa fede: mettendo Cristo al centro di tutto.

⁹⁸¹ Anche se le altre lettere (cf. *Col* 1,1-3; *1Ts* 1,1; *2Ts* 1,2; *1Tm* 1,2; *2Tm* 1,2; *Tt* 1,4) riportano alcune varianti nella forma, esse sono tuttavia, nella sostanza, abbastanza simili, ossia le due persone (Dio Padre e Gesù) sono sempre presenti.

⁹⁸² Cf. C. ROCCHETTA, *Teologia della tenerezza. Un “vangelo” da riscoprire*, EDB, Bologna 2000, 251-252. L'autore sostiene che esse (le due teologie) sono inscindibili e pertanto non inconciliabili, mentre invece «Lutero sottolineava la *theologia crucis* (teologia della croce) in contrapposizione alla *theologia gloriae* (teologia della gloria)». K. STENDAHL, *Paolo tra ebrei e pagani e altri saggi*, Claudiana, Torino 1995, 108.

⁹⁸³ BENEDETTO XVI, *San Paolo, l'Apostolo delle genti*, 73.

vivi” (Rm 14,8-9)⁹⁸⁴. Paolo è davvero intriso, “*imbevuto*” del mistero pasquale di Gesù Cristo. E il suo cristocentrismo, così radicato nelle sue lettere, brilla ancor di più là dove prende la forma non di una conclusione cui si perviene da un’elaborazione concettuale, bensì di una maturazione di elementi del suo vissuto personale. Per poter meglio comprendere la sua enfasi su Cristo come centro della sua vita, occorre esaminare alcuni punti che possono chiarire il percorso da lui compiuto.

Viene anzitutto spontaneo rimandare alla “*trasformazione*”⁹⁸⁵ avvenuta nella sua vita, considerandola, s’intende dall’ottica del “*cristocentrismo*”; essa è centrale, poiché permea di sé la sua stessa vita e i suoi pensieri, come testimoniano le sue lettere in cui si nota una differenza rispetto all’impostazione descrittiva fatta da Luca, a cui si è accennato in precedenza⁹⁸⁶. L’importanza della centralità di Cristo risiede nel fatto che Paolo conferma lui stesso questa trasformazione e, analizzando quanto gli è accaduto prima e dopo l’incontro con il Risorto, cerca di risalire all’origine e alla causa di questo cambiamento, attribuendolo a Cristo Gesù (cf. *ITm* 1,12-15).

Anche *Fil* 3,8-14 conferma la centralità di Cristo per Paolo: “*conoscenza di Cristo Gesù*” (v. 8), “*conquistato da Cristo Gesù*” (v. 12), trova il compimento di tutto “*in Cristo Gesù*” (v. 14). Paolo, va ribadito ancora una volta, si è trasformato totalmente nel suo modo di sentire, di pensare e di agire; considera che ogni successo da lui raggiunto trova la sua forza in Cristo Gesù (cf. *Fil* 4,13) e che ogni fallimento o difficoltà è un’occasione per poter vivere più intimamente con Lui (cf. *Col* 1,24). Sintetizzando si può affermare che Paolo, da una parte, giustifica “*in Cristo Gesù*” la sua ragion d’essere e di pensare e, dall’altra, attinge “*da*

⁹⁸⁴ In un altro passo Paolo si esprime in modo ancora più chiaro, dicendo: “*L’amore del Cristo, infatti, ci possiede; e noi sappiamo bene che uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro*” (2Cor 5,14-15).

⁹⁸⁵ Per non tornare sulla vocazione-conversione di Paolo, argomento da noi già trattato (vedi parte iniziale del punto 2.1. *Dalla compassione per Saulo alla misericordia per Paolo. Conversione e chiamata*), si concentra sui cambiamenti in lui avvenuti, attingendo solo ai suoi testi.

⁹⁸⁶ A differenza di Luca che usa il metodo descrittivo, Paolo ricorre al metodo esperienziale per condividere ciò che è avvenuto nel suo animo tramite l’incontro e la predicazione della Parola. Nel punto 2.1.1. *La “via” della compassione* in cui si è fatto un confronto con l’interpretazione delle tre tappe dell’incontro.

Lui” la fonte della sua forza e “per Lui”, dà significato al suo agire, così da trovarsi, al termine della sua corsa, “con Cristo”.

Paolo vede tutto in prospettiva cristocentrica, sia quando si tratta di “*passato e futuro*” (cf. *Fil* 3,13)⁹⁸⁷ sia quando si tratta di “*vita e morte*” (cf. *Fil* 1,21-24)⁹⁸⁸. Quest’ultimo passo necessita di una particolare attenzione, perché Paolo ivi dichiara “*solemnemente*” che cosa siano, per lui, vita e morte in una prospettiva interamente cristocentrica: “*Per me infatti il vivere è Cristo e il morire un guadagno*” (v. 21). Paolo non si mostra preoccupato della morte né la considera una via di fuga per sottrarsi ai suoi pesi e alle sue sofferenze o ai suoi impegni e alle sue responsabilità⁹⁸⁹: egli considera la vita e la morte un bene, pur preferendo comunque la morte alla vita (v. 23), in quanto ritiene che la morte sia un bene superiore alla vita in quanto gli consente di stare per sempre con Cristo⁹⁹⁰. Tuttavia, Paolo non sceglie la “*cosa migliore*” per se stesso, dicendo: “*ho il desiderio di lasciare questa vita per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio*” (v. 23); egli però opta per la scelta “*più necessaria*”, s’intende per gli altri, dicendo “*ma per voi è più necessario che io rimanga nel corpo*” (v. 24), cioè, è necessario che resti in vita per continuare la sua missione evangelizzatrice. Paolo fa questa scelta⁹⁹¹, non perché sia attaccato alla vita terrena o perché sia alla ricerca di qualche meschino ed effimero

⁹⁸⁷ La nuova traduzione della CEI (2008) ha sostituito a “*dimentico del passato e proteso verso il futuro*” “*dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso verso ciò che mi sta di fronte*”.

⁹⁸⁸ Per R. Fabris, la struttura di *Fil* 1,21-24 agevola la comprensione dei due passi: «il vivere è Cristo - il morire un guadagno, v. 21; vivere nella carne e lavoro fruttuoso, v. 22; la cosa migliore: partire ed essere con Cristo, v. 23; la cosa più necessaria: permanere nella carne, v. 24». R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2000, 68.

⁹⁸⁹ A tale proposito, va detto che «per il Greco la morte è desiderabile in quanto pone termine ad una vita faticosa e ormai insopportabile; essa acquista il carattere di una fuga in un di là immaginato migliore. Il “*più*” che Paolo spera dalla morte, non si fonda invece su una rassegnazione senza speranza di fronte alla vita. Ciò che sta di là della linea di morte è piuttosto un potenziamento di quanto ha già determinato la realtà terrena, poiché Cristo è il fondamento della vita. E la vita, che è Cristo, non può essere tolta dalla morte, ma solo accresciuta». J. GNILKA, *Lettera ai Filippesi. Testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia 1972, 145.

⁹⁹⁰ Cf. J. ERNST, *Le lettere ai Filippesi*, 70; cf. J. GNILKA, *Lettera ai Filippesi*, 150.

⁹⁹¹ Secondo R. Fabris «il criterio di valutazione, per Paolo, non è desunto da una concezione antropologica astratta, né da considerazioni contingenti sul vivere o sul morire umano, ma dalla sua relazione personale e vitale con Cristo». R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi*, 79.

apprezzamento da parte delle comunità, ma poiché sente il peso della responsabilità di portare il vangelo affidatogli da Cristo. Il suo obiettivo è ben preciso: aiutare tutti a scoprire il vero volto di Cristo che lui ha conosciuto nella misericordia. Questo obiettivo esige di dedicarsi agli altri, perché la cosa più impellente, per Paolo, non è il “*vivere con Cristo solo per se stesso*”, bensì il “*vivere con gli altri per Cristo*”. Perciò Paolo nella scelta «non è tanto in dubbio tra le due possibilità quanto tra i due beni in gioco: se continuare la vita terrena, che sarebbe il *continuum* del lavoro missionario, oppure morire per continuare a vivere con Cristo oltre la morte»⁹⁹². Si può dire, insomma, che la scelta effettuata da Paolo è davvero unica nel suo genere, perché «Paolo non sceglie né di vivere né di morire, ma sceglie Cristo che è la sua vita e la ragione del suo “*vivere per gli altri*”»⁹⁹³.

Oltre che a *Fil* 1,21, si ritiene opportuno accennare a *Gal* 2,20, stante la comunanza dell’argomento, per avere un quadro più completo della concezione paolina della vita. Occorre però, tener presente che i due esempi riportati, pur in armonia tra di loro, non sono paralleli, poiché vi sono differenze tra di loro, come, ad esempio, il soggetto che, in *Fil* 1,21, è il “*vivere*”, mentre in *Gal* 2,20 è il “*Cristo*”. Resta la complementarità dei due passi: mentre *Fil* 1,21 ha una portata apostolica (*ad extra*), *Gal* 2,20 ha invece una portata mistica (*ad intra*)⁹⁹⁴. Questa intimità con Cristo, Paolo la svela nel suo “*immersersi*” completamente nel mistero pasquale, là dove dice: “*Sono stato crocifisso con Cristo*” (*Gal* 2,19). È impressionante e singolare questa affermazione per cui anche nella morte egli vuol essere “*con Cristo*”: essa non nasce in un momento di crisi o di paura e in modo inconsapevole o involontario in quanto, anzi, Paolo è consapevole di quel che dice e sa perfettamente che cosa può significare vivere e morire, ma riesce a “*trovare*” la vera ragione della sua vita e della sua morte in una prospettiva cristocentrica, che è il suo essere “*crocifisso con Cristo*” (*Gal* 2,19) per essere “*risorto con Cristo*” (cf. *Col* 3,1).

Il mistero pasquale, cioè la morte e la risurrezione di Gesù Cristo, ha per Paolo una duplice dimensione: da un lato ha una dimensione “*soggettiva*”, in cui la sfera intima e personale si manifesta in modo evidente, specialmente quando Paolo si rende conto che la morte e la

⁹⁹² A. MALY, *Dall’atleta incatenato al campione celeste. Escatologia e metafora agonistica nella Lettera ai Filippesi*, EDB, Bologna 2017, 101.

⁹⁹³ R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi*, 82.

⁹⁹⁴ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, Città Nuova, Roma 2002, 33.

risurrezione di Gesù non sono soltanto per gli altri, ma soprattutto per lui. Questa considerazione “*per me*” (cf. *Gal* 2,20) è la base su cui Paolo fonda il suo pensiero e instaura il suo rapporto con Cristo e da cui parte la sua missione. Dall’altro, ha una dimensione “*universale*”, in cui tutti sono coinvolti nell’annuncio del vangelo, nel senso che nessuno deve essere escluso, a cominciare ovviamente da chi lo annuncia. Questo significa che Paolo, quando annuncia il vangelo, lo annuncia a se stesso ancor prima che agli altri. E Paolo di questo è ben consapevole, perché include se stesso quando parla dei peccatori (cf. *Gal* 1,4; cf. *Rm* 5,5; *1Tm* 1,15). Paolo, in quanto peccatore (cf. *1Tm* 1,13), sente di essere stato trovato da Cristo e, quindi, si accorge che Qualcuno si è mosso verso di lui per amore (cf. *Gal* 2,20); egli sente concretamente l’amore personale di Cristo per lui quando entra nel mistero della croce e scopre che quest’ultima è la misura vera dell’amore gratuito e incondizionato di Cristo che, se si vuole, si può tradurre in “*misericordia*”⁹⁹⁵. Cercando di usare agli altri la stessa misericordia che è stata usata a lui, Paolo si rende conto che la misericordia è un “*metodo educativo e apostolico*” che trasforma la vita degli altri, ma soprattutto la vita di chi annuncia il vangelo della misericordia.

In sintesi, il cristocentrismo, quale ragione di vita per Paolo, si fonda sulla sua esperienza personale di trasformazione grazie a Cristo, sulla comprensione della grazia e della redenzione in Cristo Crocifisso e Risorto, sulla sua chiamata e sulla missione di diffondere il vangelo, e sulla sua intimità e comunione con Cristo. L’insieme di tutti questi elementi ha fatto di Cristo il centro e la ragione ultima della vita di Paolo, il quale ha trovato in Lui il senso più profondo della vita, e ha vissuto interamente per Lui, glorificando il Suo nome in ogni cosa.

6.2. Il cristocentrismo è il motivo della missione di Paolo (2Cor 12,9-10)

Giunti all’ultimo paragrafo di questo capitolo, si osserva che l’enorme quantità di informazioni raccolte su di lui, i numerosi viaggi missionari da lui compiuti e la profondità dei suoi messaggi sui temi più diversi hanno contribuito a rendere unica, singolare e vitale l’immagine dell’apostolo Paolo. Ma, guardando attentamente quest’immagine, vien da pensare: da dove Paolo trae tutta questa forza? Qual è il segreto della sua attività missionaria? La risposta a questa domanda è da ritrovarsi nella sua forte personalità e nelle varietà dei collaboratori che ha avuto nel suo

⁹⁹⁵ BENEDETTO XVI, *San Paolo, l’Apostolo delle genti*, 73.

percorso di fede⁹⁹⁶. Questa risposta, tuttavia, non è esaustiva (cf. *ICor* 15,10), perché manca di un elemento essenziale e centrale. Prima di addentrarsi nel merito dell'argomento, occorre anzitutto, anche se brevemente, mettere in evidenza ciò che Paolo ha sperimentato nella sua vita e qual era la sua reazione di fronte a tutto quel che gli è capitato. Questo perché inquadrare le difficoltà e i problemi aiuta a comprendere quanto e come ha agito la grazia nell'operare dell'apostolo e, quindi, svela la fonte che gli ha consentito di svolgere una missione dalle dimensioni così gigantesche.

Per individuare la forza che ha motivato Paolo a compiere la sua missione, è necessario conoscere quali sono state le difficoltà, i problemi e le sfide che egli ha dovuto affrontare e l'entità del loro peso su di lui e come è riuscito a superare ogni ostacolo che ha incontrato. Tutto ciò, secondo una personale valutazione, si può raggruppare in tre categorie di difficoltà con: “*i non credenti*”, “*le comunità*” e “*se stesso*”.

La prima categoria comprende le difficoltà con “*i non credenti*”⁹⁹⁷ e si manifesta in forma di opposizione, di persecuzione e di ostilità. Nella Prima Lettera ai Corinzi Paolo parla della “*follia del messaggio della croce*”, che rappresenta scandalo per i Giudei e stoltezza per i Greci (cf. *ICor* 1,18-25)⁹⁹⁸; non solo, egli ha sperimentato anche la resistenza e

⁹⁹⁶ Per approfondire questo aspetto cfr. E. E. ELLIS, «Collaboratori di Paolo», in G. F. HAWTHORNE – R. P. MARTIN – D. G. REID (curr.), *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000², 293, 256-266, nel quale offre, oltre ad uno specchietto per ogni dettaglio su ciascun collaboratore, una classifica secondo varie categorie e circostanze e il prezioso contributo di ogni collaboratore e collaboratrice. cf. J. GNILKA, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Paideia, Brescia 1998, 183-188; cf. K. BERGER, *L'apostolo Paolo. Alle origini del pensiero cristiano*, Donzelli, Roma 2003, 26-27.

⁹⁹⁷ Il termine “*i non credenti*” si riferisce a quanti non riconoscono Gesù Cristo come Signore e Salvatore; esso include sia i pagani che gli ebrei che si rifiutano di accettare Gesù come Messia. Paolo fa spesso riferimento a queste persone come a coloro che non credono nel Vangelo o che non hanno una relazione personale con Cristo (cf. *2Cor* 6,14; *Ef* 2,12; *ITs* 4,5; *Gal* 4,8; *Col* 1,21; *Rm* 10,16).

⁹⁹⁸ Il messaggio della croce appare una follia, perché «il giudeo esige che la potenza divina sia tangibile, visibile, pretende il miracolo per poter accettare. Perciò un messia che muore come un malfattore invece di sottomettere il mondo, i gentili, con la chiara potenza di Dio, è per lui lo scandalo per antonomasia, un'idea blasfema. Avviene così la separazione definitiva tra la fede in Cristo e l'attesa giudaica del messia. Il Greco esige conoscenza mediante la quale l'uomo possa penetrare l'essenza del divino; per poter accettare egli cerca l'illuminazione. Ma la croce non soddisfa nemmeno questa

l'incredulità di coloro che non accettano il messaggio di salvezza di Gesù Cristo. Tuttavia, Paolo non si dà per vinto, ma mostra grande zelo e perseveranza nella sua missione, fidandosi della potenza trasformante del Vangelo che può toccare il cuore sia del Giudeo che del Greco (cf. *Rm* 1,16).

Nella seconda categoria, le difficoltà si restringono attorno alle “comunità”, nelle quali emergono problemi interni di tipo relazionale e comportamentale. Paolo, infatti, nelle sue lettere, indirizzate alle comunità, affronta questioni quali divisioni (cf. *1Cor* 1,10-13; 3,3-4), lotte di potere (cf. *2Cor* 12,20; cf. *Gal* 5,15), immoralità (cf. *1Cor* 5,1-2; 6:18) e false dottrine (cf. *Gal* 1,6-9; cf. *1Tm* 6,3-5); e si preoccupa della situazione spirituale e morale delle comunità stesse, esortando i credenti a vivere in modo degno del Vangelo e a perseguire l'unità (cf. *Ef* 4,25) e l'amore reciproco (cf. *Rm* 12,10; *1Ts* 4,9), come avviene quando rimprovera i Galati, che avevano abbandonato l'insegnamento del Vangelo e si erano lasciati traviare da falsi insegnamenti (cf. *Gal* 1,6-9). Per aiutarli ad affrontare queste difficoltà, Paolo impartisce loro degli insegnamenti e cerca di guidare le comunità verso una fede autentica e una prassi che conduce al cuore della carità cristiana.

Nella terza categoria rientrano infine le difficoltà di Paolo con “*se stesso*”, di cui parla nelle sue lettere, difficoltà che rivelano lotte interiori, di tipo strettamente personale. Paolo, infatti, menziona le sue sofferenze, le malattie, le persecuzioni e le avversità che ha incontrato, in una parola le sue prove e le sue sofferenze per amore di Cristo (cf. *2Cor* 11,23-28). E fa riferimento in particolare a una sua sofferenza, quella della “*spina nella carne*”, che ha svelato una verità che non gli era ancora ben chiara, che anzi aveva forse bisogno di questa esperienza per giungere al significato più profondo del suo essere “*con Cristo*”. L'espressione “*spina nella carne*”, alcuni studiosi la interpretano come una malattia o una forma di debolezza⁹⁹⁹. Qualunque siano le difficoltà o le sfide da affrontare, Paolo impara a dipendere completamente dalla grazia di Dio e a trovare forza

esigenza; per la conoscenza umana essa è una follia». H.-D. WENDLAND – F. RONCHI, *Le Lettere ai Corinti*, 51.

⁹⁹⁹ È giusto ricordare che «la debolezza cui Paolo qui si riferisce è chiaramente senza alcun rapporto col suo peccato e la sua coscienza. La “*spina nella carne*” (v. 7) è presumibilmente qualche *handicap* fisico (alcuni hanno ipotizzato che soffrisse di epilessia) che indeboliva la sua efficienza e, cosa ancor più importante, la sua autorità apostolica, come possiamo vedere da *Gal* 4,13; cf. *1Cor* 11,30». K. STENDAHL, *Paolo tra ebrei e pagani e altri saggi*, 38.

nella debolezza, riconoscendo che la potenza di Dio si manifesta nella sua fragilità (cf. *2Cor* 12,7-10).

Si entra ora nel vivo delle risposte alle domande poste all'inizio: Paolo, da dove trae tutta questa forza? Qual è il segreto della sua attività missionaria? Anzitutto non fa affidamento sulle sue forze, pur manifestando grandi qualità e abilità formidabili e sforzandosi di fare tutto il possibile (cf. *1Cor* 9,19-23); anzi, egli riconosce che tutto viene dalla grazia divina: “*Per grazia di Dio, però, sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana. Anzi, ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me*” (*1Cor* 15,10). Paolo riconosce che la sua chiamata e il suo ministero sono frutto della grazia di Dio e afferma chiaramente che essi si basano non sulle proprie abilità o sui suoi meriti, ma sulla grazia divina che lo ha trasformato in un apostolo e gli ha dato la forza di portare avanti la missione.

In secondo luogo, tutto l'agire di Paolo “*dipende dallo Spirito Santo*”: senza l'azione dello Spirito e il Suo intervento, lo sforzo di Paolo sarebbe stato vano. L'intervento dello Spirito Santo, nella missione di Paolo, lo si percepisce attraverso la diversità dei doni da Lui generosamente elargiti¹⁰⁰⁰; egli non solo riconosce la necessità di essere guidato e rafforzato dallo Spirito Santo nel suo ministero (cf. *Rm* 15,18-19) ma afferma che chi ha ricevuto lo Spirito Santo può invocare Dio: “*Abbà! Padre!*” (*Rm* 8,15) e, al tempo stesso, si sente “*di Cristo*” (*1Cor* 3,23). Da un lato, Paolo parla della condizione necessaria per appartenere a Cristo, ossia di avere il Suo Spirito (cf. *Rm* 8,9) e dall'altro raccomanda a chi ha già accolto lo Spirito di non rendere triste lo Spirito, in modo da non perdere l'appartenenza a Cristo (cf. *Ef* 4,30) ma da poter vivere condividendone i frutti che sono “*amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé*” (*Gal* 5,22).

In ultimo luogo si tratta della “*fede in Cristo*”, che è l'ultimo non in ordine d'importanza, ma se si segue una logica interna mirante a dare una risposta di tipo cristocentrico¹⁰⁰¹. La fede di Paolo in Gesù Cristo è il punto più caratterizzante della sua vita e del suo ministero; in realtà, la sua

¹⁰⁰⁰ Riguardo ai doni (ai carismi, χάρισμα), va precisato che le lettere paoline riportano quattro liste di carismi: *1Cor* 12,8-10.28-30; *Rm* 12,6-8; *Ef* 4,11.

¹⁰⁰¹ La scelta cristocentrica effettuata non esclude il Padre e lo Spirito Santo perché, come afferma A. Pitta, «il cuore della Trinità si trova nella croce di Cristo, dove Dio ha rivelato il Suo mistero di salvezza e lo Spirito è donato per agire nella nostra vita». A. PITTA, *Trasformati dallo Spirito*, 34.

esperienza dell'incontro con Cristo lo ha spinto, fin da subito, a dedicare la propria vita a servire il Signore e a diffondere il Vangelo in tutto il mondo (*Gal 2:20*). Ma la forza che lo spinge all'azione, e che è del tutto speciale anzi unica, è l'amore di Cristo che ha "posseduto" il suo cuore e la sua mente (cf. *2Cor 5,14*). Paolo testimonia perciò il suo amore per Cristo nella sua missione che consiste di due elementi tra loro inscindibili: *la predicazione e la testimonianza*.

Nella sua predicazione, Paolo non si preoccupa di piacere ai suoi ascoltatori o di trovare per loro timide soluzioni che si adattino alle loro limitate e rigide ambizioni, per cui non predica il Cristo "trionfalistico ed esibizionista", bensì il "Cristo crocifisso". In effetti, "Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio" (*1Cor 1,22-24*). Da queste parole di Paolo si evince che il cristiano, per poter entrare in questa logica, deve prima aprire la porta del suo cuore e della sua mente alla logica di Cristo, che non cerca di convincere l'uomo a non morire, ma che preferisce morire Lui per donare all'uomo la vita eterna. L'apostolo, nella sua predicazione, si concentra in particolare su Gesù Cristo e sulla sua morte in croce come fulcro del suo insegnamento e della sua missione: "Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso" (*1Cor 2,2*). Insomma, Paolo, nella sua predicazione, non si lascia trascinare dai discorsi strettamente razionali, come fanno i Greci, oppure dalla nostalgia per le convenzioni tradizionali tipiche dei Giudei; per lui, la sua predicazione ha un solo e unico indirizzo, ossia quello del Cristo Crocifisso.

Il secondo elemento vale a dire la testimonianza che Paolo rende al "Cristo Crocifisso", fa la differenza nella sua predicazione, perché egli non predica solamente, ma egli stesso vive pienamente ciò che predica, unito a Cristo. Ciò consente a Paolo non solo di dire "sono stato crocifisso con Cristo" (*Gal 2,19*), ma di manifestare un sentimento che, in apparenza, sembra contraddittorio e difficile da conciliare con quel che sta vivendo, vale a dire di essere "lieto nelle sofferenze" (*Col 1,24*). Il motivo di questa gioia nella sofferenza è perché egli scopre che "soffrire è una forma di amore che Cristo ha manifestato nei suoi confronti", come si comprende da un altro passo in cui scrive: "E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me" (*Gal 2,20*). Il che significa che Paolo ha capito perfettamente l'amore di Cristo per lui tramite la "Sua croce", che lo porta a dire "mi ha amato,

ha consegnato se stesso per me”; è questo il “*modo più autentico*” per essere radicato nel Suo amore e il “*promemoria*” per essere più fedele nella missione che gli viene affidata. Paolo, però, sa perfettamente, dal suo passato di persecutore, di non meritare tutto questo amore, e così scopre che tutto ciò gli è stato dato per “*grazia*” (cf. *Rm* 15,15-16; cf. *1Cor* 15,10; cf. *2Cor* 1,12; cf. *Gal* 1,15). Questa grazia gli diventa ancora più chiara quando gli vien detto “*Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza*” (*2Cor* 12,9). Da questa risposta Paolo apprende che il motivo del successo di “*una missione non dipende da colui che viene chiamato e mandato, ma da Colui che chiama e invia*”, cioè da Cristo e dalla Sua grazia perché, là dove vi sono le fragilità e le miserie umane, Dio manifesta la Sua potenza e la Sua misericordia (cf. *2Cor* 12,20). Occorre non dimenticare mai che la grazia è sinonimo di misericordia, e che esse, in quanto doni elargiti dall’amore libero e incondizionato di Dio, vengono concessi anche a chi non le meritava.

Infine, il motivo della missione di Paolo è bene evidenziato nelle parole del salmista quando recita: “*la tua grazia vale più della vita*” (cf. *Sal* 63,4)¹⁰⁰². Il che significa che Paolo trova nella grazia divina un valore superiore persino alla sua stessa vita e, quindi, questa grazia da lui ricevuta diventa, per lui, il motivo della sua attività missionaria. Così la missione diventa, per Paolo, un’autentica testimonianza di ciò che ha ottenuto da Cristo: la misericordia. In conclusione, si può dire che Paolo è stato chiamato e mandato da Cristo per essere il testimone per eccellenza della Sua misericordia.

¹⁰⁰² Ci si riferisce qui alla traduzione della CEI 1974 che recita così: “*Poiché la tua grazia vale più della vita, le mie labbra diranno la tua lode: ὅτι κρεῖσσον τὸ ἐλεός σου ὑπὲρ ζωάς τὰ χεῖλη μου ἐπαινέσουσίν σε*” (*Sal* 62,4). Mentre nella traduzione della CEI 2008 si trova: “*Poiché il tuo amore vale più della vita, le mie labbra canteranno la tua lode: οἵτινες ἠκόνησαν ὡς ῥομφαίαν τὰς γλώσσας αὐτῶν ἐνέτειναν τόξον αὐτῶν πρᾶγμα πικρὸν*” (*Sal* 63,4).

PARTE TERZA

**DALLA COMPASSIONE E DALLA MISERICORDIA
VISSUTE ALLE NUOVE PROPOSTE**

INTRODUZIONE

In linea con le due parti precedenti, e al tempo stesso con la novità che s'intende proporre, questa parte si sviluppa in tre capitoli, ciascuno dei quali è pensato come risposta alla domanda esposta all'inizio. La domanda posta nel primo capitolo è la seguente: *“Dopo aver approfondito la compassione e la misericordia dal punto di vista biblico, ci sono state persone che sono riuscite, nella storia della Chiesa, a vivere e a testimoniare queste qualità nella loro vocazione di consacrati?”*. Per rispondere, si farà ricorso a quattro figure che sono state scelte per evidenziare che, al di là delle differenze storiche, culturali, sociali, caratteriali e carismatiche che le hanno caratterizzate, è possibile rintracciare in loro, concretamente, la compassione e la misericordia come qualità vocazionali quali risultati dell'esperienza personale dell'uomo a seguito del suo incontro con Cristo. Le quattro figure prese in considerazione hanno una levatura tale da aver lasciato un'impronta indelebile nella storia umana ed ecclesiale: si tratta infatti di Francesco d'Assisi, Teresa di Lisieux, Charles de Foucauld e Teresa di Calcutta. Questi grandi protagonisti hanno tutti un punto comune che scaturisce dalla loro vocazione, cioè dall'essere stati chiamati per compassione e poi inviati sulle vie della vita con una missione caratterizzata dalla misericordia. Sembra che tutto ciò segua un *iter* di conversione profonda nella vita e nel pensiero di ognuno di essi, in cui la compassione e la misericordia affiorano in superficie come segno tangibile e caratterizzante della loro vocazione.

Quanto al secondo capitolo di questa terza parte, esso mira a rispondere a due domande: *“Quali sono le difficoltà e le sfide che si presentano a una persona che non riesca a vivere la compassione e la misericordia, né le testimoni nella sua vocazione? Qual è l'opinione della Chiesa al riguardo e come ha affrontato la questione?”*. Questo capitolo si propone di evidenziare tutto ciò che è adeguato e valido per descrivere, analizzare e affrontare la situazione attuale e le difficoltà che il mondo e la Chiesa stanno affrontando, al fine di mostrare che la compassione e la misericordia possono spesso rappresentare una soluzione efficace alla crisi che coinvolge l'umanità in generale e i consacrati in particolare. Tanto la Chiesa quanto i consacrati sono chiamati in prima linea a sentirsi responsabili nel ricercare risposte adeguate all'uomo d'oggi, la cui crisi si è ulteriormente aggravata. In questo caso, è compito della Chiesa e della persona consacrata trovare un nuovo metodo e un nuovo approccio per

rispondere a domande che sono diventate difficili da comprendere e da accettare nell'era della globalizzazione, della pandemia e della vita virtuale, poiché mettono in discussione l'identità dell'uomo stesso in quanto *“figlio di Dio e amato da Lui”*, da una parte, e, d'altra parte, se l'altro o il diverso è *“a immagine e somiglianza di Dio”*.

Vengono, quindi, selezionati e messi in luce documenti della Chiesa e del Magistero, a partire dal Concilio Vaticano II e fino a quelli più recenti, che svolgono un ruolo di rilievo e detengono una grande importanza in questo contesto. Tutto ciò verrà integrato nella ricerca con i punti salienti al fine di chiarire i pericoli e le sfide che la Chiesa deve affrontare in un mondo in cui il cambiamento sta avvenendo ad una velocità esponenziale e mai sperimentata prima d'ora, mentre i bisogni umani aumentano e, al contempo, ne compaiono anche di nuovi.

Nel terzo e ultimo capitolo di quest' ultima parte si cerca di rispondere alla terza domanda, vale a dire: *“È possibile riconoscere ancora nel mondo d'oggi, la compassione come motivo di chiamata e la misericordia come ragione di missione nella vita consacrata? Quali sono le possibili risposte?”*. Si suggeriscono quattro risposte concrete che accompagnano il percorso del consacrato, a vari livelli. Si parte dalla sua ricerca *“personale”* di senso, in cui è possibile percepire la presenza di Dio e sentirsi avvolti dalla Sua compassione e misericordia. Si arriva poi alla dimensione *“globale”*, che ha come fine il prendersi cura della terra che sta soffrendo da tempo per il clima, e che mostra *“ferite profonde”* e viene *“sfruttata e calpestata”* nell'indifferenza generale in quanto l'uomo non se ne cura. Quest'opera è particolarmente impegnativa in quanto richiederebbe la partecipazione e la collaborazione di tutti: uomini e donne, clero, consacrati e laici, Chiesa e istituzioni governative.

Il metodo utilizzato nel primo capitolo di questa ultima parte è quello *“biografico-descrittivo”*; prende in esame concretamente le testimonianze di vita di alcuni santi e fondatori, quali modelli di compassione e di misericordia che hanno attuato nella loro vocazione. Nel secondo capitolo viene applicato il metodo *“analitico-esperienziale”* grazie al quale si andranno a toccare i punti salienti dei documenti che hanno trattato direttamente o indirettamente l'argomento in questione. Infine, il metodo del terzo capitolo è quello *“deduttivo-propositivo”*; attraverso di esso, vengono avanzate alcune proposte a diversi livelli sui quali l'individuo e la comunità religiosa sono invitati a riflettere insieme su come rendere centrale la presenza della compassione e della misericordia nella loro

vocazione e su come ciascuno debba svolgere un ruolo attivo e duraturo in un mondo sempre più afflitto dall'instabilità e dalla povertà.

PRIMO CAPITOLO

LA MANIFESTAZIONE DI COMPASSIONE E MISERICORDIA NEL CORSO DELLA STORIA

Non si può comprendere compiutamente la vita di un santo o di una santa senza rilevarne gli elementi salienti relativi al momento della conversione, il che, nell'agiografia, risulta un elemento chiave in quanto rappresenta un importante punto di svolta, il passaggio nodale che porta verso una vita di maggiore fede, virtù e impegno spirituale nettamente distinta da quella precedente. Le biografie che trascurano questo momento essenziale di trasformazione mancano di profondità e non riescono a delineare il cammino spirituale della persona. La conversione non è il frutto di una decisione individuale, ma dipende dalla volontà divina che spesso opera in un momento inaspettato; non è semplicemente il provare una carica di emozioni, ma piuttosto lo sperimentare un vero e proprio incontro, precisamente con Qualcuno, ossia con il Signore.

Questo primo capitolo della parte terza si propone di far luce su alcuni uomini e donne che hanno vissuto un'esperienza di "*incontro*" così profonda e intensa da cambiare, o addirittura capovolgere, la loro vita. In questa esperienza d'incontro s'intersecano due momenti determinanti della loro vita che sono legati tra loro dal filo della conversione: "*passione-compassione*" e "*miseria-misericordia*". Tra questi due momenti vi è una salda sinergia, e nessuno di essi è frutto di sforzo o di merito personale, ma ciascuno di essi va visto come un "*dono*" ricevuto, e quindi a sua volta donato e condiviso: ogni testimone interpreta il proprio cammino personale alla luce di questi due momenti chiave che ha sperimentato: "*compassione e misericordia*".

La compassione e la misericordia entrano in azione proprio durante quell'"*incontro*" inaspettato, assumendo un ruolo fondamentale e rendendo quel momento della loro vita quasi un'esperienza eterna. A questo riguardo, Benedetto XVI, nella sua Lettera enciclica *Deus caritas est*, afferma che «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»¹⁰⁰³. Il

¹⁰⁰³ DCE, 1.

momento decisivo del cambiamento nella vita di ciascuna persona, e ancor più di quella consacrata, dovrebbe perciò generare compassione e misericordia in lei e attraverso di lei.

1. Francesco d'Assisi (1182-1226)

1.1. *Un cammino di conversione*

Non appena si sfogliano le pagine della sua vita, si percepisce immediatamente che non si è di fronte ad una persona qualsiasi, passata alla storia senza “*far rumore*” o senza “*scomodare la coscienza*”; al contrario, si tratta di una persona che ha lasciato tracce ben visibili del cammino da lui percorso affinché chiunque possa sentirsi amato, nella sua povertà, da Qualcun altro. La sua è una testimonianza di vero amore, che porta tutta l'evidenza della profonda conversione in cui hanno operato la compassione e la misericordia, “*intrecciate*” per creare una vita veramente esemplare. Si tratta di una figura che ha affascinato tanti nel corso dei vari secoli, orientandoli verso Cristo; è stato uno straordinario protagonista e una fonte inesauribile d'ispirazione per credenti e non credenti, per piccoli e grandi, per uomini e donne: ecco chi è stato Francesco d'Assisi.

Nasce ad Assisi intorno al 1182 da una famiglia benestante, da Pietro di Bernardone (che esercitava la professione di mercante di stoffe) e da Giovanna detta Donna Pica. La madre lo fa battezzare con il nome di Giovanni e il padre lo soprannomina presto Francesco, in onore della Francia con cui commerciava e che gli aveva procurato grandi ricchezze¹⁰⁰⁴. Egli, dotato di una personalità allegra ed estroversa, e fermamente convinto di avere un futuro promettente, trascorre una giovinezza spensierata e gioiosa, colma di divertimenti. Tuttavia, assistendo il padre nelle attività commerciali di cui condivide la gestione, manifesta un carattere naturale di generosità e compassione per i meno fortunati. Francesco partecipa poi senza successo alla guerra del 1202 tra Assisi e Perugia, venendo fatto prigioniero. Solo dopo un anno viene riscattato per gravi motivi di salute¹⁰⁰⁵. Come tutti i giovani del tempo, anche lui è affascinato dagli ideali militari, perciò, nel 1205, dopo essersi rimesso in forze, parte nuovamente per la guerra in Puglia. A Spoleto, come folgorato,

¹⁰⁰⁴ Cf. E. DOYLE, *Francesco e il Cantico delle creature. Inno della fratellanza universale*, Cittadella, Assisi 1982, 19.

¹⁰⁰⁵ Cf. *Ibid.*

Francesco comincia però una nuova vita, un cammino completamente diverso: è lì che infatti avviene la sua radicale conversione.

Francesco persegue ancora cose appariscenti e mondane¹⁰⁰⁶, convinto che ciò che aveva sognato per la sua vita si sarebbe avverato, e lo dichiara con forte convinzione – «So che diventerò un grande principe»¹⁰⁰⁷ –, ma d'altro canto, inizia un cammino sconvolgente di conversione. Il primo indizio in tal senso si nota quando egli avverte una voce misteriosa che gli chiede:

«Chi ritiene possa essergli più utile, il servo o il padrone?
“*Il padrone*”, risponde Francesco. “*E allora – riprende la voce – perché cerchi il servo in luogo del padrone?*”. E Francesco: “*Cosa vuoi che io faccia, o Signore?*”. “*Ritorna – gli risponde il Signore – alla tua terra natale, perché per opera mia si adempirà spiritualmente la tua visione*”»¹⁰⁰⁸.

Conversando con quella voce, che gli è penetrata nel cuore, Francesco si accorge del suo allontanamento dal Signore e che tutto ciò che aveva fatto e compiuto nella sua vita era incentrato unicamente su se stesso, e che mirava alla realizzazione di un suo progetto che andava inseguendo sogni vani di gloria terrena. A partire da quel momento decisivo, Francesco rientra ad Assisi, rientra cioè in se stesso, riconoscendo il dono della chiamata. Qui comincia a rimuovere tutto ciò che impediva al suo cuore di vedere realmente. Il suo svuotamento e il suo spogliamento si concretizzano sia con le parole che con i fatti e, in modo particolarmente pregnante, quando, rivolgendosi a suo padre e poi agli altri alla presenza del vescovo, Francesco dice:

«Signore, non soltanto voglio restituirgli con animo gioioso il denaro ricavato dalla sua roba, ma anche i vestiti. [...].
Finora ho chiamato Pietro di Bernardone padre mio. Ma dal

¹⁰⁰⁶ Il suo stile di vita viene descritto nel seguente modo: «Francesco era tanto più allegro e generoso, dedito ai giochi e ai canti, girovagava per la città di Assisi giorno e notte con amici del suo stampo, tanto generoso nello spendere da dissipare in pranzi e altre cose tutto quello che poteva avere o guadagnare. Per questo motivo i genitori gli rimproveravano di fare spese così esagerate per sé e per gli altri, da sembrare non loro figlio, ma il rampollo di un gran principe». *Leggenda dei Tre Compagni*, I, 2; *Fonti Francescane. Nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare*, E. CAROLI (cur.), Editrici Francescane, Padova 2004, 1396. D'ora in poi FF.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, II, 5; FF 1399.

¹⁰⁰⁸ TOMMASO DA CELANO, *Vita Seconda di San Francesco d'Assisi*, II, 6; FF 587.

momento che ho fatto proposito di servire Dio, gli rendo il denaro per il quale era irritato e tutti i vestiti avuti dalla sua sostanza, e d'ora in poi voglio dire: “*Padre nostro, che sei nei cieli*”, non “*padre Pietro di Bernardone*”»¹⁰⁰⁹.

Il processo di conversione di Francesco prosegue, coinvolgendo non solo i suoi familiari e la gente in generale, ma ampliandosi fino ad includere anche i poveri e i lebbrosi, segno del cambiamento totale nella sua condotta. L'episodio dell'incontro con il lebbroso attesta proprio questa conversione ed evidenzia il suo rapporto con il Signore, che ora include gli altri anziché escluderli come faceva in passato, quando li teneva a distanza o li vedeva in modo diverso. Francesco prende coscienza della sua fragilità umana e confida nella misericordia divina che può accoglierlo attraverso la sua conversione. Pertanto, affidandosi alla volontà di Colui che lo ha chiamato e appoggiandosi alla sua preghiera intima, egli si trasforma. Anche se talvolta questo processo gli sembra difficile o persino impossibile, la sua conversione si attua lasciando agire il Divino, senza che l'umano imponga la propria volontà. In effetti accade che:

«mentre un giorno cavalcava nei paraggi di Assisi, incontrò sulla strada un lebbroso. Di questi infelici egli provava un invincibile ribrezzo, ma stavolta, facendo violenza al proprio istinto, smontò da cavallo e offrì al lebbroso un denaro, baciandogli la mano. E ricevendone un bacio di pace, risalì a cavallo e seguì il suo cammino. Da quel giorno cominciò a svincolarsi dal proprio egoismo, fino al punto di sapersi vincere perfettamente, con l'aiuto di Dio»¹⁰¹⁰.

Con la decisione di andare incontro al lebbroso, Francesco ha radicalmente trasformato la sua prospettiva, la sua visione delle cose, nonché la visione che ha di se stesso. Questa metamorfosi avviene perché, grazie all'incontro “*provvidenziale*” con il lebbroso, Francesco ha toccato il fondo della sua esistenza umana (la compassione) e ha intrapreso un percorso che lo avvicina al Maestro (la misericordia)¹⁰¹¹. Francesco

¹⁰⁰⁹ *Leggenda dei Tre Compagni*, VI, 20; FF 1419. Cf. TOMMASO DA CELANO, *Vita Seconda di San Francesco d'Assisi*, VII, 12; FF 597.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, IV, 11; FF 1407.

¹⁰¹¹ Il cambiamento in Francesco, infatti, è evidente nella sua conversione, che «parte dal rifiuto sprezzante e sdegnoso dell'incontro con i lebbrosi (mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi), e giunge alla condivisione misericordiosa della loro condizione di marginalità ed esclusione». M. P. BILHA, *L'abbraccio di misericordia. L'esercizio della misericordia nella parabola del Buon samaritano e in san Francesco*

percepisce la misericordia divina quando riconosce che è la mano di Dio a guidarlo verso il lebbroso¹⁰¹². Proprio questo rappresenta lo stile “*pedagogico della misericordia*” di Dio, che si sviluppa in modo graduale e paziente. Si tratta, infatti, di un processo attraverso il quale Francesco viene condotto da Dio verso coloro che non sono direttamente in comunione con Lui, ma, paradossalmente, proprio in quei luoghi distanti dal Signore egli trova la risposta alle sue amarezze¹⁰¹³. Francesco, mentre viene condotto da Dio verso il lebbroso, non sta semplicemente incontrando un uomo sofferente, ma sta entrando altresì in contatto con la sofferenza del Figlio dell’uomo per l’umanità (cf. *Is* 53,4).

1.2. La compassione e la misericordia in Francesco

Numerosissimi sono gli episodi che raccontano la compassione e la misericordia in Francesco, il che denota quanto esse siano profondamente radicate nella sua vita, forse anche fin dall’epoca che precede la sua conversione. Grazie al nuovo sguardo che riceve dal momento della sua conversione, infatti, Francesco riconosce il dono che ha ricevuto ed esprime il suo amore per il Signore con parole potenti, paragonando tale suo amore a un fuoco inestinguibile: «l’incendio indomabile dell’amore per il buon Gesù erompeva in lui con *vampe e fiamme* di carità così forti, che le *molte acque non potevano estinguerle*»¹⁰¹⁴. Innamorandosi di Gesù Cristo Crocifisso, Francesco è consapevole di aver ricevuto compassione dalla Sua umanità e misericordia dalla Sua divinità¹⁰¹⁵. Di conseguenza, «da quel momento si fissò nella sua anima santa la compassione del Crocifisso»¹⁰¹⁶.

Da tutto ciò emerge che l’arco narrativo della conversione o della vocazione di Francesco è contrassegnato da due incontri tra di loro

d’Assisi, in AA. VV., *Misericordiosi come il Padre. Esperienze di misericordia nel vissuto di santità*, J. M. GARCÍA GUTIÉRREZ (cur.), LAS, Roma 2016, 45.

¹⁰¹² L’importanza di questo incontro è bene attestata dal fatto che Francesco stesso lo rende significativo nell’apertura del suo Testamento, in cui si legge: «Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati, mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi; e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia». Testamento 1; FF 110.

¹⁰¹³ Cf. P. MARANESI, *L’eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamento*, Assisi, Porziuncola 2009, 104.

¹⁰¹⁴ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda Maggiore*, XIII, 2; FF 1224.

¹⁰¹⁵ Cf. *Leggenda dei Tre Compagni*, V, 14; FF 1413; cf. TOMMASO DA CELANO, *Vita Prima di San Francesco d’Assisi*, VIII, 111; FF 514.

¹⁰¹⁶ TOMMASO DA CELANO, *Vita Seconda di San Francesco d’Assisi*, VI, 10; FF 594.

inscindibili: quello con il lebbroso e quello con il Crocifisso e questo spiega perché il lebbroso e il Crocifisso sono stati per Francesco come «i grandi maestri»¹⁰¹⁷ in tutta la sua vita. Egli ha capito perfettamente che «cercare seriamente Gesù Cristo non significa accettare di riconoscerlo dove più ci piace, ma accettare d'incontrarlo là dove si rivela. [...] Dio si lasciava cercare, trovare ed amare proprio nei volti spenti di quei sofferenti, nelle loro membra sfatte, nel lezzo che li precedeva e li accompagnava»¹⁰¹⁸. Esattamente dove Francesco non l'avrebbe mai pensato o voluto cercarlo.

Francesco vive la compassione e la misericordia in modo straordinario, anche nei confronti del prossimo in generale e verso i poveri in particolare, ai quali le esprime con un cuore compassionevole e pieno d'affetto; egli, infatti, non si limitava a soccorrerli e a donar loro qualcosa, con un fare compassionevole, ma nel suo cuore trovavano anche posto le loro miserie. Operando così nei loro confronti, egli rendeva concreto ciò che lui aveva ricevuto, a sua volta, dalla misericordia divina. Francesco viene descritto con queste parole che ben delineano questa la sua delicatezza d'animo:

«Chi potrebbe esprimere la compassione di questo uomo verso i poveri? Era certamente di cuore buono per natura, ma lo divenne doppiamente per la carità che gli venne data dall'alto. Perciò l'*animo* di Francesco si *struggeva* davanti ai poveri, e quando non poteva porgere la mano, donava almeno il suo affetto»¹⁰¹⁹.

Francesco vede nella povertà un vero e proprio privilegio e, al tempo stesso, un mezzo con cui Dio incontra l'umanità e arriva persino ad invidiare i poveri, non per la loro privazione delle cose materiali, ma per l'amore che Gesù stesso offre loro e, di conseguenza, per il fatto che Gesù è tutto per loro. È questa la prospettiva che porta Francesco a considerare la povertà quale "*una virtù*" che converte i cuori: «O povertà inestimabilmente preziosa, o virtù mirabile che hai saputo convertire a così grande tenerezza e compassione un cuore barbaro e feroce!»¹⁰²⁰. Egli giunge fino a considerare la povertà "*sua moglie*" e cercherà di esserle sempre fedele, stringendo con essa una relazione sempre più profonda e

¹⁰¹⁷ M. P. BILHA, *L'abbraccio di misericordia*, 49.

¹⁰¹⁸ L. PADOVESE, *In fraternità per cantare la penitenza*, in *Italia Francescana*, 59 (1984) 412.

¹⁰¹⁹ TOMMASO DA CELANO, *Vita Seconda di San Francesco d'Assisi*, LI, 83; FF 670.

¹⁰²⁰ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda Maggiore*, IV, 7; FF 1076.

più autentica; infatti, ogni volta che individua, nel suo comportamento, qualcosa che contrasta con i principi di questa povertà, s'impegna immediatamente a correggersi¹⁰²¹.

Le testimonianze su Francesco sono concordi nel confermare la sua fedeltà nei confronti della povertà, espressa non solo con la predicazione, ma soprattutto nella pratica evangelica. Egli la raccomandava a tutti i frati, non per fanatismo e neppure per tenere la scena, ma per pura compassione verso i poveri: «Padre dei poveri e povero lui stesso, Francesco, facendosi povero con i poveri non poteva sopportare senza dolore di vedere qualcuno più povero di lui, non per orgoglio, ma per intima compassione»¹⁰²². Un'altra circostanza rivela lo stile proprio di Francesco in cui si percepisce quanto la compassione sia il suo modo d'essere: «un giorno incontrò un cavaliere povero e quasi nudo: mosso a compassione, gli cedette generosamente, per amor di Cristo, le proprie vesti ben curate, che indossava»¹⁰²³. Si può interpretare la precisazione "*per amore di Cristo*" nel senso che Francesco vede in quest'atto compassionevole un modo per partecipare all'amore di Dio per l'umanità. Il dare con generosità e l'agire con compassione per il bene degli altri, quando sono arricchiti dall'amore di Cristo, sono i canali preferiti da Dio per manifestare il Suo amore per il mondo. In questo modo, l'atto di carità si trasforma in un mezzo attraverso il quale Francesco si unisce all'amore divino e diventa testimonianza vivente della Sua misericordia.

Francesco esorta i frati, soprattutto quando incontrano una persona più povera di loro, a ricordarsi che il Signore ha provveduto a loro, ha avuto compassione di loro in precedenza; di conseguenza, raccomanda di soccorrere il bisognoso dicendo: «Fratello, dobbiamo restituire il mantello a questo poveretto, perché è suo. *Noi l'abbiamo avuto in prestito* sino a quando non ci capitasse di incontrare uno più povero»¹⁰²⁴. Dunque, ciò che si è fatto per uno non bisogna tenere per sé ciò che si è ricevuto, ma è bene metterlo a frutto e moltiplicarlo, come se fosse il talento di cui Dio chiederà conto al Suo ritorno (cf. *Mt* 25,14-30; *Lc* 19,12-27). Per quanto riguarda l'elemosina, Francesco non la vede tanto come una mera elargizione del superfluo, quanto «l'eredità e la giustizia dovuta ai poveri; l'ha acquistata

¹⁰²¹ Cf. TOMMASO DA CELANO, *Vita Seconda di San Francesco d'Assisi*, LI, 84; FF 671.

¹⁰²² ID., *Vita Prima di San Francesco d'Assisi*, XXVIII, 76; FF 453.

¹⁰²³ *Ibid.*, II, 5; FF 585.

¹⁰²⁴ TOMMASO DA CELANO, *Vita Seconda di San Francesco d'Assisi*, LIV, 87; FF 674.

per noi il Signor nostro Gesù Cristo»¹⁰²⁵. Egli è certo, infatti, che tutto ciò che ha ricevuto, anche nella sua povertà, è un dono ricevuto da Gesù perché venisse messo al servizio di ogni altro povero.

L'amore che Francesco prova per Dio si mostra concretamente nel suo atteggiamento compassionevole nei confronti degli altri, di cui lui stesso si fa prossimo; il povero, il malato o il frate diventano, perciò, "*lo specchio*" che riflette la compassione provata per loro nel suo cuore e quanto egli sia capace di dare quel che ha ricevuto. Forse è sua intenzione sottolineare che tutti sono fratelli, se si fa riferimento all'unico Padre e a Cristo; la fraternità dei frati deve essere, quindi, come quella di una famiglia in cui si testimonia l'amore fraterno e, di conseguenza, porta ad una fraternità più ampliata, dove siano banditi l'orgoglio e la superiorità degli uni verso gli altri. Egli afferma: «E ovunque sono e si incontreranno i frati, si mostrino familiari tra loro reciprocamente. E ciascuno manifesti con fiducia all'altro le sue necessità, poiché se la madre nutre e ama il suo figlio carnale, quanto più premurosamente uno deve amare e nutrire il suo fratello spirituale?»¹⁰²⁶. Insomma, per Francesco la fraternità è il luogo per eccellenza in cui esercitare scambievolmente l'aiuto fraterno ed è, ancor più, l'ambiente "*naturale*" dove si "*coltiva la misericordia*" per renderla sempre "*verdeggiante*" e attraente per chi la vede.

Francesco presta molta attenzione ai frati, non solo nella loro vita quotidiana ma anche nei momenti di malattia e di debolezza, quando i rapporti fraterni possono rafforzarsi e ciascuno può mostrare all'altro la sua compassione e la sua misericordia¹⁰²⁷. Raccomanda quindi a quanti si occupano dei fratelli più bisognosi di prestare loro attenzione e di essere sensibili: questo servizio, infatti, deve essere pieno di impegno, di amore e di misericordia. Francesco chiede ai frati di esercitare grande misericordia verso i frati più fragili e deboli, dicendo:

«E in questo voglio conoscere se tu ami il Signore e ami me servo suo e tuo, se farai questo, e cioè: che non ci sia mai alcun frate al mondo, che abbia peccato quanto poteva peccare, il quale, dopo aver visto i tuoi occhi, se ne torni via senza il tuo perdono misericordioso, se egli lo chiede; e se non chiedesse misericordia, chiedi tu a lui se vuole misericordia. E se, in seguito, mille volte peccasse davanti ai tuoi occhi, amalo più di me per

¹⁰²⁵ FRANCESCO D'ASSISI, *Regola non bollata*, IX, 10; FF 31.

¹⁰²⁶ ID., *Regola bollata*, VI, 8-10; FF 91.

¹⁰²⁷ Cf. ID., *Regola non bollata*, X, 1-2; FF 34-35.

questo: che tu possa attirarlo al Signore; e abbi sempre misericordia di tali fratelli»¹⁰²⁸.

La compassione e la misericordia, in Francesco, vanno ancora oltre, in una direzione “*più universale*”, che riguarda, cioè, tutta la creazione e gli fanno manifestare al Signore, all’unisono con essa, la sua gratitudine. A partire dal suo incontro con Dio, le creature gli si rivelano con un volto nuovo, anzi diventano il mezzo privilegiato per arrivare a Dio stesso, tanto che egli comincerà a chiamarle con l’appellativo di “*fratello e sorella*”. Quindi, anche attraverso questa intima e profonda esperienza di comunanza spirituale con le creature, Francesco rivela “*il vero volto di Dio: compassionevole e misericordioso*”¹⁰²⁹, offrendo una chiave significativa di lettura della vita a chiunque desideri scoprire il significato e la meta di ogni creatura e, di conseguenza, di ogni essere umano. Egli mostra che la finalità di tutto è l’Amore, ossia Colui che ha fatto ogni cosa per amore e per il bene. Utilizzando un’immagine creaturale, si vede che, grazie alla conversione e all’incontro con Lui, il sole rimane invariato, ma la sua luce non illumina solamente il percorso della vita, bensì guida anche il cammino verso il Padre. La luce solare non si limita a riscaldare semplicemente la terra e gli uomini, ma accende il cuore, rendendo così possibile lodare Dio ammirando la luna e guardando il volto dell’uomo.

In conclusione, emerge chiaramente che l’intera vita di Francesco è segnata da momenti di grande intensità, in cui la compassione s’intreccia con la misericordia. La sua trasformazione personale, che accompagna il suo processo di conversione, si allinea perfettamente con la realizzazione completa della sua vocazione. In ogni istante, egli diffonde e condivide i segni dell’amore per Cristo e per i fratelli, contribuendo così a diffondere l’amore stesso. Francesco, passa tanti anni “*prigioniero di se stesso*”, incatenato dai piaceri di questa vita, poi, a causa degli onori militari, viene tenuto “*prigioniero di guerra*”, per un anno, nel 1202; si considera poi come reso “*prigioniero dal padre*”¹⁰³⁰ per consegnarsi infine come “*prigioniero di Cristo*” nel 1224 sul monte della Verna quando ricevette una grazia specialissima, cioè quella delle stimmate¹⁰³¹, come segno di un “*amore eterno*” (*Ger* 31,3). Perciò si può ben dire che Francesco vive a

¹⁰²⁸ ID., *Lettera a un ministro*, 7-10; FF 235.

¹⁰²⁹ Cf. ID., *Il Cantico delle creature*, 1-15; FF 263.

¹⁰³⁰ Cf. TOMMASO DA CELANO, *Vita Prima di San Francesco d’Assisi*, VI, 13; FF 341.

¹⁰³¹ Cf. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda Maggiore*, XIII, 1-5; FF 1222-1228.

tutto campo ciò che dice San Paolo: “*Sono stato crocifisso con Cristo, e non vivo più io, ma Cristo vive in me.*” (Gal 2,19-20).

2. Teresa di Lisieux (1873-1897)

2.1. La logica della “piccolezza” in Teresa

Teresa di Lisieux è la seconda figura da prendere in considerazione per la presente riflessione, quale autentico baluardo e modello di fede cristiana, che si eleva a un livello esemplare. La sua vita è permeata da una profonda spiritualità e da una dedizione particolare, in cui la compassione e la misericordia agiscono come nutrimento per l’anima, per lo spirito, il cuore e la mente. Questi elementi sono, al tempo stesso, espressioni concrete della sua vocazione, che è l’amore. La sua grandezza ben si evince sin dalle prime fasi della sua esistenza quando si trova a dover superare diverse difficoltà che si frapponivano alla realizzazione della sua vocazione, giungendo a rivolgersi personalmente al Sommo Pontefice di allora per chiedergli la dispensa di diventare suora di clausura¹⁰³², nonostante la sua giovane età. Inoltre, è davvero sorprendente che una giovane suora, dopo una brevissima vita di clausura (appena nove anni), sia giunta a ricoprire il ruolo di patrona delle missioni (da Papa Pio XI nel 1925) e a diventare Dottore della Chiesa (da Papa Giovanni Paolo II nel 1997): questo amplifica ancor più gli orizzonti della scoperta di questa affascinante figura.

Teresa nasce il 2 gennaio 1873 a Alençon, in Francia. All’età di soli quattro anni perde la madre e si ritrova orfana insieme alle sue quattro sorelle. Essendo la più giovane della famiglia, la morte della madre le lascia un vuoto profondo. Con il trasferimento della famiglia a Lisieux e con l’ingresso nel Carmelo delle due sorelle maggiori, Teresa è sollecitata a sognare e a desiderare di seguirle nello stesso cammino. A dieci anni, ella si ammala gravemente, ma l’insistente preghiera a Maria, la Mamma celeste, le ottiene la grazia della guarigione il 13 maggio 1883¹⁰³³. A Lisieux Teresa riceve un’educazione tanto solida da suscitare l’ammirazione delle benedettine, si accosta ai sacramenti della Penitenza, della Prima Comunione e della Confermazione.

Il desiderio di Teresa di consacrarsi nel Carmelo cresceva di giorno in giorno, tanto da farle ardere il cuore in modo irresistibile. Questo ardente

¹⁰³² Cf. J.-F. SIX, *Vita di Teresa di Lisieux*, Morcelliana, Brescia 1979², 138.

¹⁰³³ Cf. G. PAPÀSOGLI, *Teresa di Lisieux*, Città Nuova, Roma 1990⁴, 198-203.

desiderio la spinge a chiedere, durante un pellegrinaggio a Roma nel 1887, per i 50 anni di sacerdozio di Papa Leone XIII, la dispensa con le seguenti parole: «Santissimo Padre, gli dissi, in onore del Suo giubileo, mi permetta di entrare nel Carmelo a quindici anni!...»¹⁰³⁴. Abbandonandosi alla volontà di Dio, il 9 aprile 1888 Teresa viene accolta con il nome di “*Teresa di Gesù Bambino*”, nome che più tardi sarà completato con l’aggiunta “*del Volto Santo*”.

Il cammino che le si dischiude nel Carmelo offre a Teresa di Lisieux l’opportunità di fare nuove esperienze umane e spirituali. Tuttavia, all’inizio non le è stato tanto facile adattarsi a vivere in comunità. Da un lato, ciò era dovuto allo stile di vita austero, alla dieta alimentare piuttosto povera, all’ambiente circostante e all’aridità nella preghiera, ma soprattutto, all’atmosfera che vi si respirava, che era influenzata dal Giansenismo¹⁰³⁵ e da un’immagine di Dio che enfatizzava la giustizia più che la misericordia¹⁰³⁶. Dall’altro, Teresa manifestava una sensibilità particolare, più accentuata rispetto a quella delle altre sue sorelle,

¹⁰³⁴ TERESA DI LISIEUX, *Storia di un’anima*, Ancora, Milano 1997²⁷, 186.

¹⁰³⁵ Il Giansenismo è una dottrina teologica elaborata nel XVII sec. da Giansenio (1585-1638); esso è ritenuto un errore dottrinale pericoloso che, camuffato dietro una forma di devozione intensa e di severo rigore morale, introdusse nella teologia e nella pietà cattoliche una dottrina che, amplificando in modo eccessivo e unilaterale alcune teorie di origine agostiniana e ispirandosi in parte anche a tematiche calviniste, avanzava una concezione innovativa riguardo al peccato originale e alla grazia. Il Giansenismo sosteneva che l’uomo è corrotto e pertanto è destinato a compiere il male; senza l’intervento della grazia divina, l’uomo sarebbe pertanto incapace di evitare il peccato e di obbedire alla volontà di Dio. Il Giansenismo viene inteso dai suoi aderenti e difensori come il frutto di un desiderio di rigore in contrapposizione alla rilassatezza dei costumi nel modo di vivere di quel tempo, ma venne poi viene dichiarato eretico dalla Chiesa cattolica e condannato con vari decreti e bolle papali, tra cui quelle di Urbano VIII, Innocenzo X e Alessandro VII. La risposta cattolica include il culto del Sacro Cuore di Gesù, che mette in evidenza l’umanità di Cristo e la sua misericordia. Cf. A. FRANZEN, *Breve storia della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2009¹¹, 368; cf. G. MARTINA, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni. L’Età dell’Assolutismo*, vol. II, Morcelliana, Brescia 2013⁵, 209-258.

¹⁰³⁶ I concetti di Giustizia e misericordia non suscitano in Teresa paura, ma fiducia “*filiale*” poiché Dio guarda l’uomo sempre con una prospettiva da Creatore e Padre vedendolo come il figlio piccolo che lo riempie di tenerezza, che è inciampato e ha subito ferite e che Egli stesso ha protetto affinché non cadesse. Nei riguardi di ciascuna di queste tre tipologie di figli piccoli, che si affidano a Lui senza riserve, Dio manifesta simultaneamente una giustizia infinita e una misericordia infinita. Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Santi nella misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 25-26.

sensibilità che era causata sia dalla perdita della madre che dal deterioramento della salute del padre: essa si rifletteva nel suo modo di essere fino a diventare oggetto di critiche e, spesso, a generare tensioni tra le consorelle. Malgrado ciò, Teresa riconosce che la risposta migliore consiste nel silenzio, nell'abbassamento e nell'avere un atteggiamento compassionevole e misericordioso nei riguardi delle sue consorelle, ispirandosi, in tal modo, all'esempio di Gesù. Teresa, nella sua innocenza e profondità, esprimeva concretamente questo atteggiamento attraverso gesti semplici di servizio particolarmente significativi, sorrisi e grande serenità interiore¹⁰³⁷. A tal proposito, J. Gauthier afferma che:

«Teresa sperimenta quotidianamente questa “*kenosi*” questo abbassamento per amore. Chi riceva lodi o rimproveri, si conosce abbastanza per accettarsi così com'è, cosa che diverse persone non riescono a fare, perché hanno un'immagine idealizzata di se stesse e si angosciano all'idea di quello che gli altri possono pensare di loro»¹⁰³⁸.

Teresa, infatti, viene definita come “*piccolo miracolo*”¹⁰³⁹, perché si era liberata dalla psicosi dell'ipersensibilità e dagli scrupoli che la rendevano prigioniera¹⁰⁴⁰. La sua conversione ebbe inizio la notte di Natale del 1886 e fu vista come una liberazione che capovolse tutta la sua vita in modo tale da farle ammettere che, se è pur vero che il convertirsi richiede uno sforzo personale, che tuttavia risulta insufficiente, occorre proprio Lui che, con il Suo sguardo amorevole e come gesto di grazia, dona misericordia; questa è la consapevolezza che la guiderà in ultima analisi a lavorare per la conversione altrui:

«Gesù fece in un istante il lavoro che io non avevo saputo compiere in dieci anni, accontentandosi della mia *buona volontà*, che non era venuta mai meno. Come i suoi apostoli gli poteva dire: “*Signore, ho pescato tutta la notte senza prendere nulla*”. Più misericordioso ancora verso di me di quanto lo sia stato con i suoi discepoli, Gesù prese di persona la rete, la gettò e la ritirò pieno di pesci... Fece di me un pescatore d'*anime*, provai un

¹⁰³⁷ Cf. L. J. GONZÁLEZ, *Teresa di Lisieux. I limiti umani di una grande santa*, Paoline, Milano 2001, 58.

¹⁰³⁸ J. GAUTHIER, *La grandezza della piccolezza. La spiritualità di Teresa di Lisieux*, Paoline, Milano 2014, 59.

¹⁰³⁹ Cf. A. M. SICARI, *Una Santa Famiglia. Teresa di Lisieux e i suoi Genitori Zelia Guérin e Luigi Martin*, Jaca Book, Milano 2008, 62.

¹⁰⁴⁰ Cf. G. MORANDO, *Io sarò l'amore. Santa Teresa di Gesù Bambino. Un cuore che batte per la missione*, Effatà, Cantalupa 1998, 14.

grande desiderio di dedicarmi alla conversione dei peccatori, desiderio che non avevo mai avvertito così forte... Sentii in una parola la *carità* entrarmi in cuore, il bisogno di dimenticarmi per far del bene, e da allora io fui felice!...»¹⁰⁴¹.

Con la conversione, Teresa accetta di svuotare se stessa per essere riempita di “piccolezza” da parte di Gesù, il che le fa acquisire una tenerezza e una gioia immensa, come ella stessa esprime con queste parole: «La gioia mia è rimaner piccina, così che, quando cado nel cammino, possa rapidamente rialzarmi e Gesù possa prendermi per mano. Allora lo ricolmo di carezze e gli protesto ch'è tutto per me. E gli raddoppio le mie tenerezze quand'egli si nasconde alla mia fede»¹⁰⁴². Il modo in cui Teresa esprime qui il suo desiderio manifesta una relazione di familiarità ben consolidata con Gesù, evidenziata dal fatto che parla con Lui in modo diretto e con un linguaggio spontaneo. È inoltre importante chiarire che l'espressione “*tutto per me*” in questo contesto non è tanto da interpretare come possesso egoistico, quanto piuttosto come un profondo riconoscimento del fatto che Teresa ha trovato nel Cristo il suo tesoro più prezioso, la sua ragione d'essere e il significato della sua vita. Questa espressione indica il legame intimo della sua appartenenza a Dio, il quale è la fonte di tutto ciò che conferisce senso alla sua vita e la forza che dà significato alla sua esistenza e alla sua missione.

2.2. Teresa: una vocazione come melodia d'Amore

Il desiderio d'incontrare Gesù conduce solitamente il cristiano a trasformare la propria vita in un messaggio d'amore ed è proprio questo che accade a Teresa. J. Gauthier sottolinea che, da una lettura attenta degli scritti di Teresa, si nota il frequente utilizzo di tre parole, spesso connesse tra di loro: “*desiderare*”, “*amare*” e “*Gesù*”¹⁰⁴³; inoltre, per precisare ancora di più, i suoi Manoscritti terminano sempre con la parola “*amore*”¹⁰⁴⁴. L'amore in lei non si limita ad una sola forma, ma si esprime con diverse armonie ed è Teresa stessa, difatti, a paragonarlo, con una

¹⁰⁴¹ TERESA DI LISIEUX, *Storia di un'anima*, 141.

¹⁰⁴² EAD., *Tutte le poesie*, R. MORETTI (cur.), Paoline, Milano 1999, 168.

¹⁰⁴³ Cf. J. GAUTHIER, *La grandezza della piccolezza*, 17. Per Teresa, il desiderio, occupa un posto importante ed è un tema centrale nel *Manoscritto B*; l'amore e Gesù sono presenti in modo costante e sono molto frequenti non solo nei *Manoscritti A, B e C*, ma in tutta la sua vita e il suo pensiero. Si potrebbe pensare a queste tre parole che animano la vita e il pensiero di Teresa come a un treno (il desiderio) che viaggia solo su due binari (amore e Gesù).

¹⁰⁴⁴ Cf. J.-F. SIX, *Vita di Teresa*, 284.

bellissima immagine, ad un preciso strumento musicale, ad una lira a quattro corde¹⁰⁴⁵: Gesù, la comunità, i peccatori e le missioni. Teresa legge il Vangelo come si legge ed interpreta un pentagramma musicale, in cui l'amore è la tonalità principale che sostiene tutta la composizione, mentre la semplicità ne è la nota distintiva. Nello scenario della sua vita, Gesù assume il ruolo del Maestro che dirige l'orchestra, mentre lei suona la sua lira a quattro corde, esprimendoGli il suo amore. Teresa non solamente legge questo pentagramma dell'amore, bensì vive ininterrottamente questa musica come il suo stesso respiro. Questo si riflette non solo nelle sue parole e nei suoi scritti, ma soprattutto nel modo in cui condivide con gli altri questo canto vivace e colorato di amore che permea tutta la sua vita.

Si può analizzare la profondità del pensiero di Teresa e l'eternità della melodia che lei sa suonare continuando ad utilizzare l'immagine della lira. La prima corda esprime un amore dal carattere "sponsale" che viene descritto come appassionato ed esagerato: «volevo *amare, amare* Gesù *appassionatamente*, dargli mille prove d'amore finché ne ero in tempo...»¹⁰⁴⁶. Per Teresa, l'amore sponsale è al primo posto e tutto il resto si accorda al suo suono fondamentale; il musicista nascosto che fa vibrare nel suo cuore questo amore per Cristo è lo Spirito Santo, che rende il suo amore eterno e infinito.

Nella seconda corda, che non è separata dalla prima, l'amore assume un carattere "materno", che si nota in Teresa quando ella usa l'espressione "il mio primo figlio", indicando il Pranzini, un condannato a morte per triplice omicidio che Teresa adotta quale "figlio spirituale" con il cuore di una madre che mette tutta la sua fiducia nella misericordia infinita di Dio¹⁰⁴⁷. È interessante qui notare la dinamicità della compassione in Teresa, che lei stessa menziona nei suoi scritti come un grande dono ricevuto dal Signore il quale «ha sempre avuto compassione di me»¹⁰⁴⁸. Teresa, mossa a sua volta dalla compassione e dall'amore materno, sentimenti profondamente radicati nel suo cuore, agisce allo stesso modo per la conversione del "figlio spirituale"; difatti, «la compassione di Teresa per Pranzini si è trasformata in misericordia»¹⁰⁴⁹. Mediante il suo desiderio di esprimere con forza l'affetto per il suo figlio spirituale, ella riflette il

¹⁰⁴⁵ Cf. TERESA DI LISIEUX, *Storia di un'anima*, 328.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, 146.

¹⁰⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 142-144.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, 38.

¹⁰⁴⁹ D. ANGE, *Teresa di Lisieux*, Paoline, Milano 2005, 80.

potere speciale e universale dell'amore materno. In questo processo, si evidenzia anche il legame "viscerale" di Dio nei confronti di Teresa e di ogni individuo, indipendentemente da chi sia, poiché sono tutti Suoi figli e sono tutti amati da Lui.

Nella terza corda si può ascoltare il "timbro" dell'amore "filiale"¹⁰⁵⁰ e dell'infanzia spirituale. Teresa sente l'abbraccio del Padre, ma ancora di più si abbandona come una bambina e si addormenta tra le braccia dello sposo che è Cristo: «Gesù si compiace di mostrarmi l'unica strada, che conduce a questa fornace Divina: questo cammino è l'abbandono del piccolo bambino, che si addormenta senza timore tra le braccia di suo padre...»¹⁰⁵¹. Ma che cosa mai rappresentano queste braccia del Padre? Senza alcun dubbio si può affermare, utilizzando le parole di Ireneo di Lione, che sono il Figlio e lo Spirito Santo¹⁰⁵², i quali costituiscono l'eccellente concretizzazione della compassione e della misericordia che abbracciano Teresa e la stringono verso il "grembo del Padre" tanto da farla sentire in tutto e per tutto "figlia". Con il suono della terza corda,

¹⁰⁵⁰ Questo "amore filiale" viene descritto da Teresa con un esempio veramente semplice, diretto e avvincente, in cui sono presenti le due qualità oggetto dell'attuale ricerca (compassione e misericordia) che perciò si ritiene opportuno ed importante riportare: «Supponiamo che il figlio di un bravo dottore incontri sui suoi passi una pietra che lo faccia cadere, e che in questa caduta si rompa un arto; subito accorre suo padre, lo solleva amorosamente, gli cura le ferite, mettendo a frutto tutte le risorse della sua arte, e presto il figlio, completamente guarito, gli testimonia la sua riconoscenza. Senza dubbio questo figliolo ha ben ragione di amare suo padre! Ma facciamo ora un'altra supposizione. Il padre, vedendo che sulla strada di suo figlio si trova una grossa pietra, si affretta a precederlo e la toglie, senza essere visto da nessuno. Certamente il figlio, oggetto di tanta previdenza, *IGNORANDO* il pericolo da cui suo padre lo ha liberato, non gli testimonierà riconoscenza e lo amerà meno che se fosse stato da lui guarito... Ma se viene a conoscere il rischio che ha appena potuto evitare, non lo amerà forse ancora di più? Ebbene, questo figlio sono io, oggetto dell'amore previdente di un padre che non ha mandato il suo verbo per salvare i giusti, ma i peccatori. Vuole che lo ami perché non mi ha perdonato molto, ma TUTTO. Non ha aspettato che lo amassi molto, come Santa Maddalena, ma ha voluto che sapessi come mi aveva amato con un amore di ineffabile previdenza, perché potessi amarlo ora alla follia!... Ho sentito dire che non è mai esistita un'anima pura che amasse più di un'anima pentita; come vorrei sentire queste parole!...». TERESA DI LISIEUX, *Storia di un'anima*, 123-124.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, 250. Proprio in questo abbraccio consiste la misericordia divina, in quanto è «un forte abbraccio di Dio per i più deboli che confidano solo in Lui. È l'abbassarsi di Dio su coloro che si sono fatti piccoli». F. ASTI, *La misericordia di Dio e la piccolezza della creatura in Teresina di Lisieux*, in AA. VV., *Misericordiosi come il Padre*, 148.

¹⁰⁵² Cf. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, E. BELLINI – G. MASCHIO (curr.), Jaca Book, Milano 1997, 49.

Teresa entra così nella dimensione trinitaria dell'amore divino, il che le permette di diffondere questo stesso amore suonando la quarta corda.

Con la quarta corda si può esprimere poi la forza dell'amore "fraterno" che Teresa indirizza verso una prospettiva genuina e originale: quella della compassione condivisa all'interno della comunità, come segno di un amore sincero. E riflette: «Mi sono detta che dovrei essere compassionevole di fronte alle infermità spirituali delle mie sorelle, [...]»¹⁰⁵³. Teresa è fermamente convinta che il trattare le sue consorelle con compassione rappresenti il sentiero verso la perfetta carità: «Ora capisco che la carità perfetta consiste nel sopportare i difetti degli altri, nel non sorprendersi delle loro debolezze, nell'essere edificati anche dai minimi atti di virtù che li si vede praticare. Soprattutto compresi che la carità non può rimanere chiusa nel fondo del cuore»¹⁰⁵⁴. Insomma, Teresa, nel cammino della sua vocazione, ha intuito come accordare il suo strumento all'interno del contesto comunitario, prestando particolare attenzione a ciascuna corda della sua lira e al suo suono: se la prima corda costituisce il fondamento della sua chiamata all'amore, le altre tre corde la aiutano a vivere concretamente la sua missione, che si manifesta in modo speciale attraverso la compassione e la misericordia.

A questo punto, è inevitabile riflettere sulla grandezza di Teresa, poiché essa dimostra la capacità di suonare la lira della vita e di associare parole d'amore al suono delle sue quattro corde. Questa abilità rappresenta una forma straordinaria di comunicazione che esprime la bellezza dell'amore che lei ha scelto di incarnare. Tuttavia, la vera grandezza di Teresa risiede nella sua "piccolezza". È proprio in questo aspetto che si manifesta la sua genialità e la sua profondità spirituale, poiché nel suo modo di essere "piccina" si coglie la grandezza della compassione e della misericordia di Gesù che fanno sperimentare profondamente a Teresa quanto ella sia amata proprio da Lui.

Perciò, l'amore che albergava in Teresa non poteva rimanere nascosto né nel suo cuore, né tra le mura della clausura; ella cominciava infatti a percepire un senso di insoddisfazione, quasi la sua vocazione le andasse troppo stretta. Teresa nutriva la stessa compassione di Gesù verso la folla (cf. *Mt* 15,32; cf. *Mc* 8,2) e il suo desiderio sarebbe stato perciò quello di recarsi in missione, ma è evidente che tale aspirazione era

¹⁰⁵³ TERESA DI LISIEUX, *Storia di un'anima*, 321.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, 290.

destinata a rimanere irrealizzabile, a causa della sua chiamata alla vita di clausura. Tuttavia, questo non le impedisce di prendersi cura delle missioni e dei missionari¹⁰⁵⁵. Teresa è, come viene descritta da J. Gauthier, “*missionaria nell’anima*”¹⁰⁵⁶, nel senso che pregava per gli uomini e le donne che sovente le venivano segnalati o affidati; e offriva il servizio che lei prestava in comunità e le sue fatiche per i missionari e i sacerdoti sparsi nel mondo. Insomma, Teresa è un’esperta e una pioniera delle opere di misericordia.

Un fenomeno di rara bellezza si manifestava nella vita di Teresa; più si innamorava di Gesù e più “*cresceva nella piccolezza*”, prendendo la strada dell’infanzia spirituale, come lei stessa diceva: «Non ho bisogno di crescere, al contrario devo restare piccola, diventarlo sempre di più»¹⁰⁵⁷. Teresa manifesta che il suo cuore sensibile è pronto all’amore, declinato nelle quattro modalità prima espresse – “*sponsale, materno, filiale e fraterno*” –, non solo verso la sua comunità, le consorelle, ma amplifica anche la sua prospettiva al di fuori delle mura del convento, nell’intento di salvare le anime, mossa da una pura compassione e da una sconfinata misericordia. Occorre ricordare il suo desiderio di raccogliere il sangue caduto da Gesù crocifisso per poter salvare tutte le anime¹⁰⁵⁸. La sera del 30 settembre 1897 Teresa si spegne, volando in cielo, ma con la sua morte non si è certamente spento l’amore che ardeva nel suo cuore né si è conclusa la sua storia d’amore.

Indubbiamente, Santa Teresa del Bambin Gesù rappresenta una delle figure più luminose del suo tempo, poiché ha lasciato un’eredità spirituale straordinaria, interamente incentrata sull’amore. Questa verità è eloquentemente espressa da lei stessa quando parla della sua vocazione all’interno della Chiesa: «O Gesù, mio Amore... la mia *vocazione*, finalmente l’ho trovata; la mia vocazione è l’Amore!... Sì, ho trovato il mio posto nella Chiesa e questo posto, mio Dio, me l’hai dato tu... nel cuore

¹⁰⁵⁵ Recentemente, con un linguaggio semplice e comprensibile da tutti, Papa Francesco descrive il sostegno di Teresa ai missionari con queste parole: «Teresa fu “*sorella spirituale*” di diversi missionari: dal monastero li accompagnava con le sue lettere, con la preghiera e offrendo per loro continui sacrifici. Senza apparire intercedeva per le missioni, come un motore che, nascosto, dà a un veicolo la forza per andare avanti». FRANCESCO, *Udiienza Generale La missione non è questione di mezzi ma di cuori che avvicinano a Dio*, in *L’Osservatore Romano*, 131 (7 giugno 2023) 1.

¹⁰⁵⁶ Cf. J. GAUTHIER, *La grandezza della piccolezza*, 115.

¹⁰⁵⁷ TERESA DI LISIEUX, *Storia di un’anima*, 275.

¹⁰⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 143-144.

della Chiesa, mia Madre, io sarò *l'Amore*... così sarò tutto... e il mio sogno sarà realizzato!!!...»¹⁰⁵⁹. La sua vocazione all'amore offre una riflessione schietta e profonda sulla sua chiamata, che si concentra sulla compassione e sulla cura. Questa riflessione suggerisce che non sia lei a generare la compassione, bensì Dio stesso a manifestarla nei suoi confronti, e che la sua chiamata a essere compassionevole la sospinga, allo stesso tempo, ad entrare in sintonia con la misericordia divina, considerando la sua quale una missione che si estende a qualsiasi anima necessiti di salvezza.

Come dimostrano i suoi scritti e la sua vita, Teresa ha compreso che l'essere "*piccoli, servi e indifesi*" attira l'attenzione di Dio e la Sua compassione. Questo concetto la conduce a una logica così semplice che, per alcuni, si può perfino confondere con la superficialità¹⁰⁶⁰; tuttavia, essa è fondata unicamente sull'amore, sul perdono e sulla generosità, scaturiti dal riconoscere che aveva ricevuto tanto da Dio. Di conseguenza, sia Teresa che coloro che ne seguono l'esempio, diventano "*distributori*" di misericordia, perché sono stati inseriti nella logica dell'amore. Qualora, però, si consideri attentamente la spiritualità di Teresa di Lisieux, appare presto chiaro che essa porta i segni di una vera profondità e si capisce che tutto "*inizia e si conclude con l'amore per amore*"; ecco perché Papa Giovanni Paolo II la definisce «esperta della *scientia amoris*»¹⁰⁶¹. Quella di Teresa è una spiritualità che conosce, nella consapevolezza di essere piccoli, semplici ed amati, la vera compassione di Gesù e la Sua infinita misericordia. Perciò le caratteristiche dell'amore di Teresa si possono evidenziare con queste semplici parole: «umile, attivo, fiducioso sino all'audacia, fedele nelle piccole cose fino all'eroismo, semplice e sublime come la vita dei figli di Dio che passano sulla terra con lo sguardo fisso al loro Padre nei cieli»¹⁰⁶².

Infine, è sempre affascinante e ispirante che Teresa è la Santa che non solo ha trovato, ma che ha anche abbracciato "*la spiritualità della piccolezza*" per realizzare la sua vocazione, che è l'amore. È altrettanto

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, 258-259.

¹⁰⁶⁰ Vale a dire che «l'essere piccolo e l'aver percezione della propria debolezza non cozzano con l'ideale di una conoscenza approfondita della fede, anzi è proprio chi si riconosce tale che accede alle sublimi altezze della mistica conoscenza». F. ASTI, *La misericordia di Dio e la piccolezza*, 152.

¹⁰⁶¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, LEV, Città del Vaticano 2000, 42.

¹⁰⁶² M. M. PHILIPON, *Santa Teresa di Lisieux "Una via tutta nuova"*, Morcelliana, Brescia 1950, 300-301.

notevole il fatto che in lei si manifestano la compassione e la misericordia di Gesù, che le si sono rivelate nella sua conversione e che in lei diventano da quel momento, espressione di quell'amore autentico che conduce gli altri a convertirsi. In altre parole, si è di fronte al “*dono ricevuto nella chiamata e poi distribuito nella missione*”.

3. Charles de Foucauld (1858-1916)

3.1. Charles: dal cuore “travagliato” alla vita da “fratello”

Sebbene non si tratti di una figura appartenente ad un passato lontano, Charles de Foucauld è oggetto di una vasta indagine ed è ampiamente studiato. Egli rimane molto affascinato dal suo Modello Unico¹⁰⁶³, Gesù Cristo, e decide di farsi come Lui in tutto, a partire dall'abbassamento e dall'amore verso tutti, per poter diventare “*il fratello universale*”¹⁰⁶⁴. Egli, difatti, «si sente chiamato ad essere fratello di tutti gli essere umani, a prescindere dal colore della pelle, dalla lingua e dalla nazionalità di chi incontra»¹⁰⁶⁵. Il suo impegno teso a incarnare il modello della “*fratellanza senza frontiere*”, all'interno delle comunità marginalizzate nel deserto dell'Algeria, come pure ovunque egli si trovasse, può essere considerato un atto di profonda solidarietà spinto dalla compassione e, al tempo stesso, un approccio autentico per diffondere la fede e promuovere il dialogo, animato dalla misericordia divina. Perciò, egli vive una compassione autentica e coltiva una cultura di fraternità misericordiosa¹⁰⁶⁶, persino verso coloro che, sebbene non legati a lui da vincoli di sangue, egli considera “*fratelli*” e, per di più, giunge a farsi loro fratello. Charles de Foucauld segue il suo Maestro non solo nella vita, ma anche nella morte, in quanto è stato spogliato sia delle vesti che della vita. Nella sua

¹⁰⁶³ Secondo F. Marcelli, «il modello di missione portato avanti da frère Charles è sicuramente originale e alternativo a quello tradizionale. Un modello di missione senza dubbio meno invasivo e più coerente religiosamente; esso rappresenta una scommessa di conversione a lungo termine». F. MARCELLI, *Storia di un missionario controcorrente. Un santo con una missione speciale*, Tab Edizioni, Roma 2022, 22.

¹⁰⁶⁴ Cf. C. O. CURUCHICH TUYUC, *Charles de Foucauld e René Voillaume. Esperienza e teologia del “Mistero di Nazaret”*, Cittadella, Assisi 2011, 52.

¹⁰⁶⁵ F. MARCELLI, *Storia di un missionario controcorrente*, 30.

¹⁰⁶⁶ Questo è evidente nei suoi scritti in cui esorta più volte ad «essere misericordiosi, piegare il proprio cuore verso tutte le miserie, quelle del corpo e ancor più quelle dell'anima, perché le malattie dell'anima sono infinitamente più gravi di tutti i mali del corpo, in quanto minacciano la vita e la felicità di un membro del Cristo non per qualche anno soltanto ma per l'eternità». *Opere spirituali. Antologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2014², 108.

canonizzazione, avvenuta il 15 maggio 2022 da parte di Papa Francesco, insieme a quella di altri nove fratelli e sorelle provenienti da diverse parti del mondo, si realizza uno dei segni “*profetici*” della sua visione della fraternità universale. Per la sua «grande forza testimoniale»¹⁰⁶⁷, Charles de Foucauld, insieme a Francesco d’Assisi, è stato menzionato da Papa Francesco nel 2020 nella Lettera enciclica *Fratelli tutti*¹⁰⁶⁸ come figura esemplare di fraternità e come modello da cui c’è ancora molto da imparare.

Charles de Foucauld nasce il 15 settembre 1858 a Strasburgo, in Francia, in una famiglia nobile profondamente cattolica e devota. Tuttavia, la sua infanzia è segnata da grandi tragedie, poiché a soli sei anni è già orfano, avendo perduto l’uno dopo l’altro il padre, la madre e la nonna materna. Di conseguenza, insieme a sua sorella di appena tre anni, si trasferisce per forza di cose a vivere presso il nonno materno. Questi eventi così difficili da affrontare per un bambino in tenera età hanno una ripercussione negativa sul suo carattere, anche se inizialmente conduce una vita apparentemente normale¹⁰⁶⁹. Pur avendo ricevuto la Prima

¹⁰⁶⁷ D. FARES, *La figura di Charles de Foucauld in “Fratelli tutti”*, in *La Civiltà Cattolica* 4089 (2020) 278.

¹⁰⁶⁸ Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), LEV, Città del Vaticano 2020, 286. D’ora in poi *FT*.

¹⁰⁶⁹ Charles non accetta facilmente la superiorità degli adulti, difficilmente vi si sottomette e anzi istintivamente ne prende le distanze. Egli mostra di essere tanto violento e impaziente quanto più, al contrario, è maturo e sensibile per la sua età. Preferirebbe discutere, obiettare e agire secondo il proprio giudizio piuttosto che obbedire. Tuttavia, quando Charles viene avvicinato e trattato con dolcezza e tenerezza, il suo conflitto interiore spesso sembra placarsi, almeno in apparenza. Questo si rende evidente quando, all’età di quasi dieci anni, ha modo di frequentare sua cugina, più grande di otto anni. È proprio in questo incontro che Charles sperimenta la vera gioia attraverso la premurosa e dolce cura che lei gli offre. Infatti, per definire sua cugina, Charles userà sempre tre aggettivi: “*intelligenza, dolcezza, libertà*”. Nonostante quest’affetto lo disarmi, cova ancora una rabbia profonda nel suo cuore. Di conseguenza, Charles finisce per fuggire da ciò che lo circonda, in una lotta interiore continua che lo esaurisce e lo porta a non confidarsi con nessuno. Ma perché questo rifiuto e questa aggressività? La risposta risiede nel fatto che Charles si è sentito tradito, poiché gli sono mancati proprio coloro che avrebbero dovuto rappresentarlo il mondo adulto nella sua perfezione e che avrebbero dovuto proteggerlo. I suoi genitori si sono permessi di morire senza lasciare un indirizzo o delle spiegazioni. Pur amando e provando pietà per i suoi nonni, Charles non ne è completamente convinto. Avrebbe voluto gridare e urlare più forte per trovare qualcuno che lo liberasse dalla necessità di dover fare affidamento su quei vecchi sgomenti che si chinano di fronte ai suoi capricci. Cf. M. CASTILLON DU PERRON, *Charles de Foucauld*, Jaca Book, Milano 1986, 39-42.

Comunione e la Cresima nel 1872¹⁰⁷⁰, durante la sua adolescenza si allontana progressivamente dalla pratica religiosa e da Dio¹⁰⁷¹. Da giovane, Charles combatte nell'esercito francese, partecipando alle campagne militari per la conquista e il controllo delle colonie, in particolare in Marocco e in Algeria. Il contatto con queste realtà così diverse da quelle della sua giovinezza lo spinge a interrogarsi profondamente su se stesso, sul significato della sua vita e su ciò che poteva veramente portarlo alla felicità. Dopo essere stato congedato dall'esercito, si avventura nel deserto del Sahara e inizia a esplorarlo. D'altronde, l'esperienza della solitudine nel deserto e il suo incontro con la fede musulmana fanno nascere in lui una profonda inquietudine religiosa, risvegliando quella fede che era stata sopita anni prima, e comincia a riflettere seriamente sulle verità di fede.

Ad ogni modo, il seme della fede deposto nel suo cuore non era morto, anzi, inizia a portare frutto: il suo desiderio e la sua inquietudine di trovare Dio continuano ad essere sempre più presenti, «la sua ricerca fa spazio a un altro aspetto decisivo: la disponibilità alla conversione. [...] la conversione è lo sforzo di mettersi in uno stato di libertà interiore»¹⁰⁷². In effetti, si percepisce dalla preghiera, che è “*il travaglio del suo cuore*”, il suo forte desiderio d'incontrare Dio che lo porta nella chiesa di Sant'Agostino, come racconta lui stesso: «cominciai ad andare in chiesa, senza credere; mi trovavo bene soltanto lì e vi passavo lunghe ore a ripetere una strana preghiera: “*Mio Dio, tu se esisti, fa' che io Ti conosca*»¹⁰⁷³. Mentre cerca risposte alle sue inquietudini con la sua sola ragione, Dio lo incontra nell'abbassamento che lo porta alla conversione: nell'inginocchiarsi in chiesa Charles de Foucauld scoppia in pianto, sentendo la compassione di Dio per lui¹⁰⁷⁴ e avvertendo di essere stato accolto e avvolto dalla misericordia divina.

¹⁰⁷⁰ Cf. C. O. CURUCHICH TUYUC, *Charles de Foucauld e René Voillaume*, 53-54.

¹⁰⁷¹ Il segno di una rottura significativa con Dio si manifestò nel 1874, nel periodo in cui frequentava una scuola gestita dai gesuiti. Tuttavia, non ne sopportava la disciplina rigida e dimostrava scarso impegno negli studi, tanto da decidere di fuggire dalla scuola e da esserne espulso. Dopo la morte del nonno, si trovò costretto a vivere da solo, il che gli consentì di condurre per alcuni anni una vita disordinata, dedita ai piaceri mondani, finanziati con l'eredità ricevuta. Cf. *Ibid.*, 54.

¹⁰⁷² CHARLES DE FOUCAULD, *Solo con Dio in compagnia dei fratelli. Itinerario spirituale dagli scritti*, Paoline, Milano 2002, 55.

¹⁰⁷³ *Id.*, *Opere spirituali*, 242.

¹⁰⁷⁴ Cf. M. CASTILLON DU PERRON, *Charles de Foucauld*, 151-152.

Scrive Charles de Foucauld in una lettera del 14 agosto 1901, mostrando la sua profonda ed intima riconoscenza all'amore di Dio: «Il Buon Dio, che aveva iniziato tanto energicamente l'opera della mia conversione, con questa grazia interiore così forte, Lui che mi spingeva quasi irresistibilmente verso la Chiesa [...]. Appena credetti che c'era un Dio, compresi che non potevo fare altrimenti che vivere solo per Lui»¹⁰⁷⁵. In qualche modo sembra ci sia una certa somiglianza con Sant'Agostino che diceva: «Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo»¹⁰⁷⁶. Anche Charles de Foucauld sente il rammarico per il tempo perso lontano da Dio e lo esprime nel linguaggio delle lacrime: «Non posso fare a meno di piangere quando ci penso, e non voglio impedire a queste lacrime di sgorgare, sono troppo giustificate, mio Dio! Quali torrenti di lacrime dovrebbero sgorgare dai miei occhi in ricordo di tali misericordie! Come Siete stato buono! Come sono felice, cosa ho fatto per questo?»¹⁰⁷⁷. Charles de Foucauld avverte la voce del Signore che lo chiama e da questa voce che risuona nel suo cuore, ottiene le risposte alle proprie ricerche, preghiere e lacrime, che rappresentano segni autentici dell'incontro tra l'umano e il divino.

In un secondo momento, in cui passa dalla compassione del Signore, “*quella ricevuta*”, alla compassione per gli altri, “*quella donata*”, emerge fortemente il desiderio di Charles de Foucauld di dare espressione alla compassione nella sua vocazione, passando il resto della sua vita a Nazaret in modo nascosto, a imitazione della vita nascosta di Gesù. Nutriva, tuttavia, un dubbio che verteva intorno alla vocazione sacerdotale che pur sentiva nascere: se fosse diventato sacerdote, non avrebbe più potuto imitare Gesù, nel modo in cui intendeva imitarlo a quel tempo, per non «tradire la scelta dell'ultimo posto»¹⁰⁷⁸. Nonostante si trovasse in una

¹⁰⁷⁵ CHARLES DE FOUCAULD, *Opere spirituali*, 243.

¹⁰⁷⁶ AGOSTINO DI IPPONA, *Le confessioni*, X, 27, 38, CARENA C. (cur.), Città Nuova, Roma 2009⁹.

¹⁰⁷⁷ M. CASTILLON DU PERRON, *Charles de Foucauld*, 152-153.

¹⁰⁷⁸ C. O. CURUCHICH TUYUC, *Charles de Foucauld e René Voillaume*, 77. La difficoltà consiste nel fatto di confondere «lo stato sacerdotale e la sua dignità, come equivalente a un salto di grado nella scala sociale – idea comune a quel tempo in Europa e non del tutto scomparsa persino oggi – andava ad accompagnarsi alla progressiva insoddisfazione in Charles circa il modo di vivere la povertà da parte dei confratelli. Egli si è sempre opposto all'idea di essere ordinato sacerdote. Lo ritiene un fuggire dall'ultimo posto, perché confonde ministero con onore. Invece di tradurre, secondo la retta interpretazione data da Gesù, ministero con servizio». ID., *Charles de Foucauld. Nascondersi nel sorriso di Dio*, Edizioni Terra Santa, Milano 2022, 42.

situazione complessa, Charles de Foucauld non ha mai perso di vista l'obiettivo di vivere come Gesù, ha imparato anzi a purificare il modo in cui voleva realizzare quest'obiettivo, riconoscendo che la sua vocazione procedeva solamente nell'abbandonarsi completamente alla volontà divina¹⁰⁷⁹. Egli sceglie pertanto di non decidere autonomamente dove o come raggiungere questo obiettivo per lasciarsi guidare da Dio, imparando a seguire la logica dell'abnegazione.

Difatti, dopo lunga riflessione, preghiera e consiglio, egli si convince che, con il sacerdozio, avrebbe imitato meglio Gesù, nel senso che avrebbe attualizzato il sacrificio del Cristo in luoghi lontani e tra popolazioni che ne erano prive per mancanza dei sacerdoti¹⁰⁸⁰.

Nel mistero dell'Incarnazione, Charles de Foucauld vedeva tutto l'amore di Gesù e la Sua grande compassione per l'umanità; la possibilità di accedere al Cuore divino e di sentirsi immerso nella Sua misericordia l'ha fatto innamorare di Dio in modo così profondo da rinunciare a se stesso e ai suoi progetti¹⁰⁸¹ pur di portare quel Gesù "*Beneamato*" a tutti. Charles de Foucauld esprime quindi tale amore, manifestando la sua compassione per gli altri, in questa frase concisa: «È per me un'esigenza d'amore donarmi»¹⁰⁸². Questa donazione non va considerata come un peso, ma va vista nell'ottica del dono già ricevuto, seguendo le orme del "*Modello Unico*" Gesù: "*Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici*" (Gv 15,13).

Chi si rende conto, lungo il cammino della propria conversione, della grandezza del dono ricevuto con la chiamata, non desidera altro che dividerlo con i fratelli e le sorelle che scelgono di vivere il medesimo dono in fedeltà e fraternità. Charles de Foucauld va maturando la sua vocazione nella prospettiva di manifestare il volto compassionevole di Gesù e la Sua infinita misericordia, ed esprime questo suo desiderio in

¹⁰⁷⁹ Va ricordato che questa caratteristica dell'"*abbandonarsi*", è parte centrale della famosa preghiera "*mi abbandono a te*", che rappresenta il testo fondante dell'orazione di tutti coloro che seguono la spiritualità di Charles de Foucauld, che fu stimolo e nutrimento per la sua vita di fede. Questa preghiera non è stata redatta, nella sua forma attuale, da Charles de Foucauld, ma è stata tratta da una meditazione più ampia scritta nel 1896, che mira ad unirsi alla preghiera di Gesù sulla croce. Cf. ID., *Charles de Foucauld. Nascondersi nel sorriso di Dio*, 170-171.

¹⁰⁸⁰ Cf. ID., *Charles de Foucauld e René Voillaume*, 46.

¹⁰⁸¹ Cf. M. CASTILLON DU PERRON, *Charles de Foucauld*, 273.

¹⁰⁸² CHARLES DE FOUCAULD, *Lo spirito di Gesù. Meditazioni (1898-1915)*, Città Nuova, Roma 1978, 79.

modo graduale, nella totale fiducia in Colui che lo ha amato per primo. Ecco quanto avviene nella chiamata dapprima a “*monaco*” in un’abbazia trappista (1890-1897), poi ad una vita da “*eremita*” nella terra di Gesù (1897-1900) che lo porta infine ad essere il “*fratello*” di tutti a Béni Abbès (1901-1904).

Proprio l’uomo che era, e che viveva lontano da Dio, viene raggiunto dalla Sua misericordia; e a sua volta, quando lo cerca con cuore sincero, al momento della propria conversione, comprende la grandezza del dono ricevuto, che è senza nessuna riserva o distinzione. Ed esprime così questa sensazione:

«L’Amore eterno si è fatto nel Cristo compassione infinita e si è personalizzato al punto di raggiungere ognuno di noi al centro di noi stessi, poiché tutto ciò che vi era di divino in questo Amore si è totalmente umanizzato quando il Verbo si è fatto carne, e l’amore si è messo a parlare il linguaggio di un cuore umano. Questa umanizzazione dell’Amore increata resta eternamente reale e viva nel cuore del Cristo per sempre reale e vivo»¹⁰⁸³.

Tutto accade perché il Signore è somma bontà e dal Suo cuore compassionevole sgorgano fiumi di misericordia e di grazia per tutti i Suoi figli, per quelli vicini e per quelli più lontani. Dinanzi a questo mistero di amore, Charles de Foucauld si rivolge a Dio scrivendo con convinzione che «non c’è peccatore così grande, né criminale così incallito al quale Tu non offra ad alta voce il Paradiso, come l’hai dato al buon ladrone, al prezzo di un istante di buona volontà»¹⁰⁸⁴. Nella propria esperienza e nelle vicissitudini della vita, Charles de Foucauld scopre una missione più ampia di quanto avesse inizialmente immaginato. Invece di vivere una vita nascosta come Gesù a Nazaret, deve ora portare Gesù in una terra arida ove nessuno Lo conosce e, attraverso il suo ideale di vivere come “*fratello universale*”, deve far conoscere la Sua fonte d’ispirazione: Colui che dice “*voi tutti siete fratelli*” (Mt 23,8). In tal modo, chi incontra il religioso è messo nella condizione di sperimentare la compassione e la misericordia di Gesù, riconoscendoLo non solo come un fratello, ma come il Salvatore di tutti.

¹⁰⁸³ C. O. CURUCHICH TUYUC, *Charles de Foucauld e René Voillaume*, 237.

¹⁰⁸⁴ G. BELLIA (cur.), *La fraternità a costo della vita. 100 pagine di Charles de Foucauld*, Città Nuova, Roma 2004, 14.

3.2. *Il cuore del fratello universale che sa donare*

Quando si parla di “cuore” del Cristo, bisogna sottolineare che esso significa la compassione di Dio nei confronti dell’uomo e, al tempo stesso, la Sua misericordia. Gesù manifesta questo cuore compassionevole e misericordioso sia con le parole che con i fatti; è il Suo stile per eccellenza, «quel cuore vuole esprimere tutta la *bruciante tensione salvifica del Cristo* nei confronti dell’umanità»¹⁰⁸⁵. Il tema del “cuore” è molto caro e centrale per Charles de Foucauld; i suoi scritti, soprattutto quelli sulla devozione al sacro Cuore, manifestano grande profondità biblico-teologica che egli esprime nel modo seguente:

«Il riassunto di tutta la religione è il mio Cuore: il mio Cuore la cui vista vi ricorda l’amore che Dio ha per voi, e l’amore che voi dovete rendere a Dio; amare è voler bene a qualcuno: Dio vi ama fino a volere per voi il suo possesso, il suo possesso nel tempo e nell’eternità, con l’Eucaristia quaggiù, con la beatitudine lassù; vuole che voi eternamente possediate lui stesso, siate trasformati in lui e in qualche modo deificati: è questo amore di Dio per voi, infinito per il bene infinito che vi vuole, che vi ricorda dapprima il mio Cuore»¹⁰⁸⁶.

Dalla sua storia vocazionale emerge chiaramente che il concetto di amore, per Charles de Foucauld, non è di “*esclusività e passività*”, bensì di “*reciprocità e dinamicità*”. Detto ciò, in altre parole, l’amore di Dio deve essere compreso attraverso l’amore per il prossimo, come lui stesso conferma: «Amare il prossimo per giungere così all’amore di Dio: questi due amori non possono essere l’uno senza l’altro: crescere nell’uno significa crescere nell’altro. In che modo acquisire l’amore di Dio? Praticando la carità verso gli uomini»¹⁰⁸⁷. Questo concetto dell’amore, però, non si ferma qui, ma va oltre fino ad assumere una dimensione “*universale*”. Charles de Foucauld, in una lettera del 3 maggio 1912 indirizzata a mons. J. Hours, si esprime così: «Ogni cristiano deve guardare ogni essere umano come un fratello amato; [...], un cristiano è sempre un tenero amico di ogni essere umano, egli ha per ogni essere umano i sentimenti del Cuore di Gesù»¹⁰⁸⁸.

¹⁰⁸⁵ C. O. CURUCHICH TUYUC, *Charles de Foucauld e René Voillaume*, 231.

¹⁰⁸⁶ CHARLES DE FOUCAULD, *Lo spirito di Gesù*, 229-230.

¹⁰⁸⁷ G. BELLIA (cur.), *La fraternità a costo della vita*, 85.

¹⁰⁸⁸ CHARLES DE FOUCAULD, *Correspondances lyonnaises (1904-1916). Lettres à Suzanne Perret, à l’Abbé Antoine Crozier à Joseph Hours et à l’Abbé Constant Pel, Édotions Karthala, Paris 2005, 91-92. Charles de Foucauld sente la grande*

L'amore di Charles de Foucauld per Gesù e per la sua missione è talmente grande che egli arriva a patire la stessa sorte del suo Maestro nel dare tutto, vale a dire la sua stessa vita; viene ucciso, anzi martirizzato, il primo dicembre 1916, a Tamanrasset in Algeria, nella terra in cui lo ha portato il suo amore, nella terra in cui ha avuto tanta compassione nel portare Gesù e in cui ha voluto manifestare la misericordia divina per tutti. Charles de Foucauld aveva scritto profetizzando: «Vivere come se io dovessi morire oggi martire»¹⁰⁸⁹. Tutta la sua missione è incentrata sull'amore di Cristo e sul desiderio di voler essere per tutti; questa dinamica emerge con chiarezza dalla sua spiritualità cristocentrica, nella sua testimonianza della povertà evangelica, nell'ecumenismo e nell'amore per gli uomini¹⁰⁹⁰. Charles de Foucauld ha testimoniato ciò che ha ricevuto fino in fondo e in modo eroico: «Il mio dev'essere l'apostolato della bontà. Vedendomi, si deve dire: *“Poiché quest'uomo è così buono, la sua religione dev'essere buona”*. Se mi si chiede perché sono mite e buono, devo dire: *“Perché sono il servo di uno assai più buono di me. Se sapeste come è buono il mio Padrone Gesù!”*»¹⁰⁹¹. Charles sa perfettamente quanto Gesù è buono e lo è per tutti, perché Lui è l'unica persona che ha detto e messo in atto di amare persino i nemici (cf. *Mt 5,44; Lc 6,27*)¹⁰⁹².

Si può affermare, in conclusione, che Charles de Foucauld ha vissuto la sua vita in due dimensioni complementari, seppur diverse. Da un lato, ha condiviso la sua esistenza con le persone della terra di Algeria, vivendo tra di loro come un segno tangibile e visibile di compassione; la sua presenza e le sue azioni sono state una manifestazione concreta dell'amore e dell'empatia verso gli altri, dimostrando così l'importanza di condividere

responsabilità di ogni cristiano, si può dire di ogni consacrato, nei confronti degli altri. In un'altra lettera del 2 agosto 1909, infatti, aveva già sottolineato che «la salvezza del prossimo è missione di ogni cristiano, come è stata missione di Gesù. Ogni anima deve lavorare come Gesù, cioè per la salvezza delle anime». J.-F. SIX, *Itinerario spirituale di Charles de Foucauld*, Morcelliana, Brescia 1986³, 304.

¹⁰⁸⁹ CHARLES DE FOUCAULD, *Opere Spirituali*, 205.

¹⁰⁹⁰ Cf. C. O. CURUCHICH TUYUC, *Charles de Foucauld e René Voillaume*, 92.

¹⁰⁹¹ G. BELLIA (cur.), *La fraternità a costo della vita*, 55.

¹⁰⁹² Egli, difatti, esorta dicendo: «Amiamo i nostri nemici, amiamo dal fondo del cuore queste membra malate di Gesù, questi fratelli colpevoli che restano nostri fratelli e possono convertirsi in qualsiasi momento, questi esseri per i quali Gesù ha donato tutto il suo sangue e che non cessa di chiamare a Sé, queste anime fatte ad immagine di Dio, create per il cielo, e che forse vi regneranno in un posto assai migliore del nostro... Benefichiamo coloro che ci odiano, facciamo ad essi tutto il bene possibile [...] per obbedire alla parola di Gesù, per imitare il suo esempio». CHARLES DE FOUCAULD, *Opere Spirituali*, 110-111.

le gioie e le sofferenze umane. Dall'altro, ha coltivato una relazione profonda e spirituale con Dio; la sua vicinanza a Dio può essere considerata come un segno della Sua misericordia, un legame intimo e spirituale con la divinità, una dimensione che evidenzia la sua fede e il suo impegno a vivere secondo principi spirituali, oltre che a essere una fonte d'ispirazione per coloro che cercavano di seguire una via simile. In sintesi, Charles de Foucauld ha incarnato la compassione umana nel mondo e la misericordia divina nella sua relazione con Dio.

Con questa riflessione si può concludere l'itinerario umano-spirituale tracciato qui su Charles de Foucauld, uomo ricco, non del mondo e di ciò che dà il mondo, ma ricco della compassione ricevuta da Gesù e della misericordia elargita dal Suo cuore che lui, a sua volta, ha saputo vivere, custodire e donare al mondo e ai fratelli, essendo per tutti un "*fratello universale*", perché è stato anzitutto un "*piccolo fratello di Gesù*".

4. Teresa di Calcutta (1910-1997)

4.1. Una chiamata nella chiamata

Il Giubileo straordinario del 2015-2016, che portava come "*fiamma*" la Misericordia, non poteva che accendersi di più con l'elevazione agli onori degli altari di una donna che ha incarnato, nella sua missione, la misericordia e si è fatta "*viscere di misericordia*". Questa donna straordinaria è considerata una delle personalità più conosciute dei tempi moderni: è stata dichiarata "*beata*" il 19 ottobre 2003 da Papa Giovanni Paolo II e più tardi "*santa*" il 4 settembre 2016 da Papa Francesco. Teresa di Calcutta, suora e madre, una delle donne più famose del Novecento¹⁰⁹³, ha profondamente segnato il mondo con la sua semplicità di vita e con la sua eccezionale testimonianza di fede, dedicandosi completamente al Signore e al servizio ai più poveri tra i poveri. Si è trasformata in una donna "*fisicamente piegata*", testimonianza viva e prova palese della sua capacità di chinarsi e di inginocchiarsi, sia davanti a Dio nella preghiera e nell'adorazione, sia davanti ai poveri nel toccare e curare le loro ferite e nel restituire loro la dignità che era stata loro rubata. In questo modo, è diventata un "*segno*" della compassione viscerale di Dio che l'ha chiamata e una "*presenza*" tangibile della misericordia di Colui che l'ha inviata al mondo.

¹⁰⁹³ Cf. J. L. GONZÁLEZ-BALADO, *Madre Teresa dei poveri. Una vita per gli altri*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 224-225.

Il suo importante ruolo, da donna forte e coraggiosa¹⁰⁹⁴ qual era, si è rivelato in particolare a livello umano nell'affrontare l'indifferenza dell'uomo nei confronti dei suoi simili; non solo, ma ha anche combattuto per la vita di chi ancora non è nato, cioè contro l'aborto. Perciò, nel 1979, le viene consegnato il premio Nobel per la Pace come riconoscimento del suo impegno per i più poveri tra i poveri e del suo rispetto per il valore e la dignità di ogni singola persona¹⁰⁹⁵. Anche a livello spirituale incentra tutto sul Cristo sofferente che va contemplato nel volto del povero abbandonato ed emarginato; è Cristo che viene identificato con il povero, come lei stessa sottolinea:

«Nei poveri, noi tocchiamo il corpo di Cristo. In loro e per mezzo di loro, è a Cristo affamato che diamo da mangiare, è a Cristo nudo che diamo vestiti, è a Cristo senza tetto che diamo rifugio. Non si tratta di semplice fame di pane, di nudità per mancanza di abiti, di carenza di una casa di mattoni. Cristo oggi, sì, ha fame nei poveri, ma anche nei ricchi ha fame: di amore, di cure, di avere qualcuno a cui sentirsi vicino»¹⁰⁹⁶.

Teresa nasce il 26 agosto 1910 a Skopje (odierna capitale della Macedonia del Nord). È la più piccola di cinque figli, viene battezzata con il nome di Gonxha Agnes. Quando aveva otto anni, suo padre muore e la famiglia comincia a trovarsi in ristrettezze economiche. Fin dalla più tenera età, la piccola Gonxha Agnes partecipava alle attività svolte nella sua parrocchia del Sacro Cuore finché, a diciotto anni, sente la chiamata

¹⁰⁹⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia Beatificazione di Madre Teresa di Calcutta*, in *La Civiltà Cattolica*, 3683 (2003) 474-477.

¹⁰⁹⁵ Cf. J. L. GONZÁLEZ-BALADO, *Il sorriso dei poveri. Aneddoti di madre Teresa di Calcutta*, Città Nuova, Roma 2003⁸, 35-36. Oltre al premio Nobel, nel corso della sua vita, Madre Teresa ricevette numerosi riconoscimenti internazionali per il suo straordinario impegno umanitario. Nel 1971, negli Stati Uniti, fu onorata con il premio John F. Kennedy, e a Roma, ricevè il premio Giovanni XXIII per la Pace dalle mani di Papa Paolo VI. Nel 1962, nelle Filippine, fu votata come la donna più meritevole dell'Asia, testimonianza dell'ampio riconoscimento della sua straordinaria dedizione al servizio dei più bisognosi. Cf. R. CANIATO, *Una matita nelle mani di Dio. Vita & santità di Madre Teresa. Con le parole di Giovanni Paolo II & Papa Francesco*, Edizioni Ares, Milano 2016, 68-70; cf. P. G. LIVERANI, *Dateli a me. Madre Teresa e l'impegno per la vita*, Città Nuova, Roma 2003², 58-59.

¹⁰⁹⁶ J. L. GONZÁLEZ-BALADO, *Il sorriso dei poveri*, 114; cf. P. POUPARD, *Santi d'oggi. Sei testimoni per il terzo millennio*, Città Nuova, Roma 2003, 39. Una lettura di questa sintesi evoca immediatamente le opere di misericordia. Questa interpretazione è profonda e tocca la realtà di ogni essere umano in qualsiasi epoca. Leggendo il paragrafo, si trova un'ulteriore motivazione per la sua scelta fatta con coraggio, ma soprattutto con la convinzione che ogni azione sia compiuta interamente per il Signore.

del Signore; il suo parroco, che era un gesuita, l'aiuta nel discernimento vocazionale mediante la lettura del periodico *Missione cattolica*, come anche attraverso i racconti e incontri personali che le hanno trasmesso la passione per la missione in India¹⁰⁹⁷. Nel 1928, Teresa entrò nell'ordine delle Suore Missionarie di Loreto dove visse con serio impegno e grande generosità per più di vent'anni, ricoprendo diversi incarichi, tra cui quello di insegnante¹⁰⁹⁸. Ogni volta che si parlava della sua vocazione presso le Suore di Loreto, Teresa esprimeva la sua gratitudine e la sua felicità¹⁰⁹⁹.

In Teresa, il processo di trasformazione e di conversione non avviene in un solo momento, ma in modo continuativo, giungendo a maturazione soprattutto nel momento in cui avverte una seconda chiamata da parte di Gesù. Tuttavia, lasciare tutto per Gesù non è né facile né scontato, poiché implica non solo l'abbandono della famiglia, della patria e quant'altro ma, nel caso di Teresa, richiede anche il sacrificio delle sue sicurezze e persino di ciò che le dava felicità, ovvero la sua vocazione presso le Suore di Loreto. In effetti, le parole di Teresa esprimono in modo toccante il profondo significato di sacrificio e di abbandono che la sua scelta comporta:

«Lasciare l'ordine fu il sacrificio più grande, il più pesante che io abbia mai dovuto compiere. Fu ancor più difficile che lasciare i miei cari e la mia patria e prendere i voti. L'ordine di Loreto era tutto per me. Lì ho ricevuto la mia formazione spirituale, mi sono consacrata e ho trovato un rapporto profondo con Gesù. Inoltre amavo molto il mio lavoro di insegnante»¹¹⁰⁰.

Per la sua eccezionalità, è opportuno approfondire ciò che Madre Teresa riconosce come la "*chiamata nella chiamata*" e comprendere l'importanza cruciale che riveste nella sua vita e nella sua futura missione. Questo aspetto risalta in particolare quando la ricerca si focalizza sulle pagine più intime della sua vocazione; la sua esperienza vocazionale, infatti, è caratterizzata dalla presenza di elementi "*mistici e apostolici*"¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁷ Cf. J. L. GONZÁLEZ-BALADO, *Madre Teresa. Il sorriso degli ultimi*, Città Nuova, Roma 2005, 23-24.

¹⁰⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 38-40.

¹⁰⁹⁹ Cf. B. KOLODIEJCHUK (cur.), *Madre Teresa. Sii la Mia luce*, Rizzoli, Milano 2008, 50.

¹¹⁰⁰ W. BADER, *Passaggio. Verso la Vita tra le braccia di Madre Teresa*, Città Nuova, Roma 2005, 29.

¹¹⁰¹ A questo riguardo, Madre Teresa ritiene importante precisare che non è una donna che ha a che fare con esperienze mistiche o visioni e afferma: «Devo qui specificare che non ho mai avuto né prima né dopo un'esperienza simile. Non sono incline alle

allo stesso tempo, che rappresentano gli aspetti di una vocazione contemplativa e attiva, in cui la ricerca di Dio nella Sua volontà e nella Sua consolazione è un filo conduttore costante.

Intrinsecamente, la vocazione è un impegno serio e significativo per chiunque, poiché costituisce un incontro diretto con Dio che induce a un doppio cambiamento: sia nella persona (poiché è chiamata) che attraverso la persona (poiché è inviata). Questo diventa ancor più evidente nel caso di Teresa di Calcutta, poiché ella riceve da Gesù un dono singolare, sebbene molto impegnativo e faticoso: una nuova vocazione che lei stessa definisce come «una chiamata nella chiamata»¹¹⁰². Questa nuova vocazione «non annulla, né contrasta assolutamente la precedente, ma anzi la completa»¹¹⁰³. Il motivo per cui Teresa desidera seguire questa nuova vocazione, nonostante fosse felice presso le Suore di Loreto, risiede nella sua profonda certezza di essere stata chiamata da Gesù. Era, infatti, sicura di aver udito la Sua “Voce”¹¹⁰⁴, e quella Voce che giungeva a Teresa non era semplicemente un “*invito sussurrato all’orecchio*”, ma sembrava a tutti gli effetti un “*ordine di forte impatto sul suo cuore e sul suo essere*”. In questo contesto, s’instaura un dialogo d’amore, nel quale emerge un’intimità con Gesù, come si evince dall’utilizzo di espressioni quali “*la mia sposa*”, “*la mia piccola*” e “*mio Gesù*”¹¹⁰⁵. Il che significa che Teresa era consapevole di aver ricevuto un dono speciale direttamente da Gesù attraverso la Sua compassione, il quale ora desidera che lei annunci la Sua misericordia tramite la sua persona, il suo cuore e le sue mani in una missione più specifica. Tutto ciò viene espresso dalle seguenti parole: «In questo sacro dialogo, Gesù le stava aprendo il Suo Cuore: il Suo dolore, il Suo amore, la Sua compassione, la Sua sete di coloro che soffrono di più.

suggestioni. Non ho mai avuto né mi aspetto visioni o locuzioni. Piuttosto, per natura sono diffidente nei riguardi delle manifestazioni soprannaturali. Tuttavia, mi sentii spinta fortemente a rispondere a quella singolare Ispirazione». B. KOLODIEJCHUK (cur.), *Madre Teresa. Sii la Mia luce*, 315.

¹¹⁰² W. BADER, *Passaggio. Verso la Vita*, 29.

¹¹⁰³ M. DI LORENZO, *Madre Teresa. Lo splendore della carità*, Paoline, Milano 2003², 36.

¹¹⁰⁴ Cf. B. KOLODIEJCHUK (cur.), *Madre Teresa. Sii la Mia luce*, 54-55. Teresa, anche se per lei era molto difficile accettare ciò che le aveva detto il suo direttore spirituale sulla sua nuova chiamata, obbedì e rimase in silenzio, aspettando che i tempi diventassero maturi. Così, nel gennaio del 1947, dopo aver accertato l’autenticità della sua chiamata, «padre Van Exem (il direttore spirituale) era ormai certo che l’ispirazione di Madre Teresa venisse da Dio, e per la suora era quindi giunto il momento di iniziare a realizzare la chiamata». *Ibid.*, 57.

¹¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 55.

Rivelò anche il Suo progetto di mandarla a loro come portatrice del Suo amore»¹¹⁰⁶.

Nel percorso della vita di Teresa, si notano momenti forti e difficili che possono essere identificati come momenti di conversione e di compassione, anche se a volte non ci si riferisce direttamente ad essi con gli stessi termini (ad esempio, si parla di “*chiamata*” anziché di “*conversione*”). Comunque, per Teresa, la conversione va compresa con le sue stesse parole:

«Conversione è amore in azione tra Dio e l’anima. L’ostacolo principale alla conversione è il peccato. Ecco perché la tenerezza dell’amore di Dio è così grande da averci dato Gesù, che lava via tutti i nostri peccati. [...]. Questa è la vera conversione: l’amore di Dio in un’azione vivente di tenero e pietoso amore. Il cuore puro può vedere Dio in ogni persona. Allora naturalmente vorrà dividere la gioia dell’amore con la sua famiglia e i suoi vicini, specialmente quelli che ci hanno fatto del male o quelli che noi abbiamo ferito: e questo è veramente il frutto della vera conversione, perché dove c’è amore c’è Dio...»¹¹⁰⁷.

Tali parole esprimono una profonda conoscenza e riconoscenza per il dono che Dio ha fatto all’uomo, come gesto di tenerezza e di compassione, proprio quando l’uomo, che è nel peccato, si converte e chiede di essere elevato dalla propria miseria umana grazie alla misericordia divina. Questa conversione progressiva avviene non solo a parole, ma si realizza con i fatti (come dice madre Teresa “*amore in azione*”): cioè, si percepisce uno stile di vita rimodellato su quello di Gesù, in quanto Lui stesso ha curato le fragilità e le debolezze umane, toccando proprio le ferite (nella Sua compassione) e sanando la lebbra del peccato (nella Sua misericordia).

Se è vero che l’uomo è il destinatario dell’amore divino, allora è anche vero che è sua responsabilità “*trasmettere e donare*” ciò che ha ricevuto, testimoniandolo nel miglior modo possibile in tutto il corso della sua vita, sia con le parole che con i fatti. In questa prospettiva, Madre Teresa si presenta come un “*piccolo strumento*”, ma straordinariamente efficace, per riflettere la misericordia di Colui che l’ha chiamata alla sua nuova missione, come lei stessa enfatizzava: «Sono una matita nelle mani

¹¹⁰⁶ *Ibid.*

¹¹⁰⁷ F. ZAMBONINI, *Teresa di Calcutta: la matita di Dio*, Paoline, Milano 2006⁷, 153.

di Dio. Lui scrive ciò che vuole»¹¹⁰⁸. Tale affermazione coglie bene la profonda fiducia e l'assoluto abbandono di Madre Teresa a Dio e al Suo amore illimitato. L'amore divino, infatti, non si è mai arreso di fronte alle situazioni difficili e complesse che Teresa ha dovuto affrontare nella sua vita, anche se alcune volte quell'Amore era per lei incomprensibile.

4.2. *Teresa di Calcutta e le sfumature della sua vocazione d'amore*

Quando si riflette sulla sua gioia raggianti e contagiosa per tutti, sul suo impegno talora perfino sorprendente nella società e sul suo sorriso e sulla sua tenerezza rivolti soprattutto a tutti coloro che, nella vita, non avevano conosciuto altro che sofferenza e rifiuto, potrebbe sembrare strano, se non addirittura impossibile, che Teresa di Calcutta abbia avuto lunghi periodi di oscurità interiore. Dalla lettura attenta di quanto lei stessa scriveva nelle sue lettere, emerge quel che avveniva tra Gesù e lei nel loro dialogo. Da un lato, Gesù, o quella "Voce", come lei la chiamava, che le poneva frequentemente una domanda a suggello delle richieste legate al Suo desiderio: "Rifiuterai?"¹¹⁰⁹. Dall'altro, Teresa cercava di entrare nella logica del desiderio di Gesù, manifestando inizialmente una certa "resistenza" e cercando di "convincere" Gesù a realizzare Suo desiderio all'interno della sua iniziale vocazione nella comunità delle suore di Loreto¹¹¹⁰.

Dopo aver ricevuto una nuova chiamata, Teresa, per molti anni, ha vissuto in uno stato costante di "oscurità", sentendosi abbandonata da Dio e sperimentando una solitudine profonda, non alleviata da alcuna

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, 12; cf. P. G. LIVERANI, *Dateli a me. Madre Teresa e l'impegno per la vita*, Città Nuova, Roma 2003², 29. È opportuno riportare il suo pensiero in forma integrale, perché dà modo di riflettere su come lei intenda essere una matita nelle mani di Dio, cioè: «Io non penso di avere qualità speciali, non pretendo niente per il lavoro che svolgo. È opera sua. Io sono come una piccola matita nelle sue mani, nient'altro. È Lui che pensa. È Lui che scrive: la matita non ha nulla a che fare con tutto questo. La matita serve solo per essere usata». G. GERMANI, *Teresa di Calcutta, una mistica tra Oriente e Occidente. Il suo pensiero in rapporto all'India e a Gandhi*, Paoline, Milano 2003, 116.

¹¹⁰⁹ All'inizio, Gesù esprime il Suo desiderio a Teresa con queste parole: «Voglio suore indiane, vittime del Mio amore, che siano Maria e Marta, che siano talmente unite a Me da irradiare il Mio amore sulle anime. Voglio suore libere, rivestite della Mia povertà della Croce, voglio suore obbedienti rivestite della Mia obbedienza sulla Croce. Voglio suore piene di amore rivestite della Carità della Croce. Rifiuterai di fare questo per Me?». B. KOLODIJCHUK (cur.), *Madre Teresa. Sii la Mia luce*, 59.

¹¹¹⁰ Cf. *Ibid.*

consolazione spirituale. Con parole toccanti che esprimevano ciò che stava provando, lei scrive:

«Nella mia anima vi è così tanta contraddizione. Un tale profondo desiderio di Dio, così profondo che fa male, una continua sofferenza, eppure, non essere voluta da Dio, respinta, vuota; non c'è fede, non c'è amore, non c'è zelo. Le anime non esercitano alcuna attrazione. Il Paradiso non significa nulla, mi sembra un luogo vuoto. Pensarci non ha alcun senso per me. Eppure... questo tormentoso, struggente desiderio di Dio»¹¹¹¹.

Tuttavia, in questa esperienza drammatica, Teresa mantiene la sua determinazione¹¹¹², ripetendo spesso, di «amarLo come non è mai stato amato prima»¹¹¹³. Il dolore procurato dalla notte della prova l'ha condotta a cercare Dio ancora di più e ovunque e il “*travaglio*” di quella notte l'ha spinto a cercare un senso più profondo in tutto ciò in cui crede e che fa. Paradossalmente, questo l'ha portata a un'unione sempre più profonda con Gesù, e, di conseguenza, Teresa, condotta nell'oscurità, partecipa a ciò che lo stesso Gesù prova sulla croce: forte dolore, grande abbandono e profonda sete d'amore.

Tale esperienza trascina Teresa a cercare l'amore nei luoghi più infimi della società e tra coloro che sono i più poveri e i più abbandonati, ossia i lebbrosi. Sembrerebbe quasi che ella abbia bisogno dei poveri per trovare Dio. Comunque, alla fine, Teresa comincia a realizzare ciò che le veniva richiesto da Gesù con queste parole: «Piccola Mia, vieni, vieni, portaMi nei “*buchi*” dei poveri. Vieni, sii la Mia luce. Non posso andare da solo: essi non Mi conoscono e quindi non Mi vogliono. Vieni, vai in mezzo a loro, portaMi con te dentro di loro. Quanto desidero entrare nei loro “*buchi*”, nelle loro case buie e infelici»¹¹¹⁴.

Teresa, non trovando risposte alle sue domande e alle sue ricerche, riconosce perfettamente che l'“*oscurità*” è il prezzo da pagare per

¹¹¹¹ *Ibid.*, 177.

¹¹¹² A questo riguardo J. Langford afferma che «nonostante la sua notte oscura diventasse sempre più difficile e dolorosa da sopportare, Madre Teresa non permise a se stessa di “*perdersi*” nelle tenebre. Non si ribellò mai né a loro, né a Dio che le aveva imposto di attraversarle, né ai poveri di Calcutta con i quali e per i quali tentava di sconfiggerle. Al contrario, gradualmente iniziò a capirne il messaggio più profondo e persino ad accettarle con gioia per l'amore del suo Dio, che aveva sopportato la stessa agonia per amore di lei nel Getsemani». J. LANGFORD, *Il fuoco segreto di Madre Teresa*, Rizzoli, Milano 2008, 65.

¹¹¹³ B. KOLODIJCHUK (cur.), *Madre Teresa. Sii la Mia luce*, 69. 172. 176. 182. 268. 340.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, 108.

accendere il «fuoco dell'amore»¹¹¹⁵. E spinta da questa consapevolezza incalzerà le altre suore, dicendo: «A volte potrete provare un'enorme solitudine, ma questo è uno dei sacrifici che potete fare per le vostre sorelle. Accade spesso a coloro che trascorrono il proprio tempo a dare luce agli altri di rimanere loro stessi nel buio»¹¹¹⁶. In ultima analisi, per quanto riguarda la sua esperienza della “*chiamata nella chiamata*”, si può dire che Gesù ha esaudito la richiesta di Teresa di diffondere quel fuoco d'amore, ma in modo diverso. Teresa, infatti, non sta semplicemente a guardare il “*Crocifisso*”, ma lo vive pienamente; non si trova più di fronte a Gesù, ma ora è sulla croce con Lui, gridando “*Ho sete*”.

La compassione, che Teresa intende realizzare, va compresa come “*servizio prestato con amore per i più poveri tra i poveri*”. Avviene questo proprio tra quelli di cui nessuno s'interessava più, come i lebbrosi, gli ammalati e gli scartati; Madre Teresa, parlando con loro, li incoraggiava e li coinvolgeva nel realizzare la compassione di Gesù, dicendo loro: «So che non potete più viaggiare, ma andate avanti, ovunque voi siate e usate la penna ogni volta che potete. Dobbiamo riempire il mondo con l'amore e la compassione di Gesù e sconfiggere tutto l'odio e le tenebre»¹¹¹⁷. Teresa, quindi, non resta semplicemente indifferente e non manifesta solamente una blanda reazione emotiva di fronte alla sofferenza del prossimo, come può accadere a molti, ma si sporca le mani e si impegna attivamente ovunque sia necessario.

A volte, Teresa esprimeva il suo rifiuto nei confronti di quel genere di compassione che resta solo a livello emotivo, affermando che i poveri, «sono persone amabili e veramente straordinarie; non hanno bisogno né di simpatia né di compassione, bensì rendiamo loro giustizia quando riconosciamo il loro valore e la loro dignità e li trattiamo con amore e considerazione»¹¹¹⁸. La compassione, per Madre Teresa, è dunque lo strumento per riconoscere la dignità umana dei poveri e per “*riammetterli*” nella società; la misericordia, quando entra in gioco, svolgendo il ruolo di “*antidoto*”, non solo contro l'indifferenza umana, ma anche contro i pregiudizi rivolti a questa categoria, in quanto peccatrice, diviene uno strumento potente per evangelizzare e ristabilire il contatto della persona

¹¹¹⁵ *Ibid.*, 254.

¹¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹¹⁷ *Ibid.*, 287.

¹¹¹⁸ W. BADER, *Passaggio. Verso la Vita*, 36.

con Dio, garantendole che l'amore divino le si manifesta ovunque essa si trovi.

La compassione, in Teresa, si esercita in modo esplicito nei riguardi dei poveri, identificati con Cristo stesso. Ella dà un'importanza prioritaria a questa visione unitaria, in quanto, se si fa qualcosa a loro, la si fa a Cristo; difatti, «Madre Teresa colse fino in fondo l'identificazione di Gesù con ogni persona sofferente, comprendendo il legame mistico tra i patimenti di Cristo e quelli dei poveri»¹¹¹⁹. Questo binomio “*Gesù-poveri*”, non rimane per Teresa solamente una visione mistica, ma si fa realtà nella quotidianità della missione, come lei stessa ricorda: «Quanto più ripugnanti erano (i poveri), tanto più fede dovevamo avere per vedere Gesù in loro: ne rendeva testimonianza il modo in cui li guardavamo, il modo in cui li lavavamo, il modo in cui li curavamo con tenerezza, con compassione e con amore»¹¹²⁰. Si può dire che Madre Teresa rappresenti una risposta esemplare sia all'esperienza mistica dell'“*Ho sete*”¹¹²¹ sia al mondo che “*ha fame di Dio*”, e, in questo senso, realizza la sua vocazione in una duplice dimensione: Dio e l'uomo. La sua piccolezza e la sua semplicità, in definitiva, la rendono paragonabile alla piccola lettera “*e*” che fa da ponte tra Dio e l'uomo, unendo il divino al terreno.

Nella sua semplicità e nella sua piccolezza, Madre Teresa ripete di essere una “*matita nelle mani di Gesù*”: non pretende di cambiare il mondo con le sue forze, ma riconosce che il centro di tutto è Lui, Gesù, mentre lei si considera semplicemente uno strumento per mostrare il Suo amore¹¹²².

¹¹¹⁹ B. KOLODIEJCHUK (cur.), *Madre Teresa. Sii la Mia luce*, 54.

¹¹²⁰ S. VAZHAKALA, *Vita con Madre Teresa: testimonianze, lettere, immagini inedite*, Elvetica, Chiasso 2003, 18.

¹¹²¹ Quanto a questa esperienza della “*sete*”, R. Nuvoli sostiene che «quel giorno, la sete di Gesù per le anime si impossessa del suo cuore e il desiderio ardente di saziare questa sete diviene il cardine della sua esistenza e della sua missione. Questa sete è la volontà salvifica del Padre, ovvero la sua iniziativa gratuita d'amore, che si fa presente in Gesù e che attira e crea comunione con chi si apre ad accogliere la sua misericordia». R. NUVOLI, *La “fame” e la “sete” di Gesù, misericordia del Padre, nella donna di Samaria e in madre Teresa di Calcutta*, in AA. VV., *Misericordiosi come il Padre*, 225. Da parte sua, J. Langford afferma che «per Madre Teresa la sete di Dio era qualcosa di più di una semplice teoria, o di una buona novella. Era un incontro profondo, personale, faccia a faccia con il Dio che prova un desiderio ardente per noi. [...] Secondo Madre Teresa, da questo incontro dipende ogni cosa. È stato la fonte di grazia e il sentiero beato dell'appuntamento con il suo Dio». J. LANGFORD, *Il fuoco segreto di Madre Teresa*, 163.

¹¹²² Cf. J. CHALIHA – E. LE JOLY (curr.), *Madre Teresa. La gioia di amare*, Mondadori, Milano 1997, 60.

Perciò, quando viene intervistata a Roma, dopo aver ricevuto il premio Nobel nel 1979, alla domanda provocatoria di un giornalista – «Madre, lei ha settant’anni! Quando lei morirà, il mondo sarà come prima. Che cosa è cambiato dopo tanta fatica?» – ella risponde con le seguenti parole:

«Vede, io non ho mai pensato di poter cambiare il mondo! Ho cercato soltanto di essere una goccia di acqua pulita nella quale potesse riflettersi l’amore di Dio. Le pare poco? Il giornalista non riuscì a rispondere, mentre intorno alla Madre scese il silenzio. Madre Teresa riprese la parola e, rivolgendosi al giornalista, affermò: Cerchi di essere anche lei una goccia di acqua pulita e così saremo in due. È sposato? Sì, Madre. Lo dica anche a sua moglie e così saremo in tre. Ha dei figli? Tre figli, Madre. Lo dica anche ai suoi figli e così saremo in sei...»¹¹²³.

In precedenza, nel discorso tenuto a Cambridge il 10 giugno 1977, in cui le fu conferita la laurea *honoris causa* in Teologia, Madre Teresa invitò i presenti con il suo pensiero, semplice ma profondo, a riflettere sul rapporto con Dio, sull’impegno e sul ruolo dell’uomo; e sollecitò i presenti a prendere coscienza dell’enorme responsabilità che Dio affida all’umanità, ossia a guardare l’umanità con occhi compassionevoli e misericordiosi, poiché Dio non cessa mai di essere un padre compassionevole e misericordioso. E concluse dicendo:

«Oggi Dio continua ad amare il mondo. Continua a mandare voi e me per dimostrare che Egli ama il mondo, che prova ancora compassione per il mondo. Siamo noi che dobbiamo essere il Suo amore e la Sua compassione nel mondo di oggi. Ma per poter amare dobbiamo avere fede, perché la fede in azione è amore, e l’amore in azione è servizio»¹¹²⁴.

Ciò che sta a cuore a Madre Teresa risiede non tanto nel tentare di dare una risposta che soddisfi interessi personali, quanto, al contrario, nel trovare una risposta pienamente adeguata alle parole di Gesù “*Ho sete*” (Gv 19,28), tale da soddisfare la sete del Suo Cuore per la salvezza delle anime. Perciò, ella progetta di essere “*con e per*” tutti coloro che vengono dimenticati, abbandonati e rifiutati; prova, infatti, una forte attrazione per i lebbrosi, per i genitori anziani e malati abbandonati in un ospizio, per i giovani soli, trascurati dalle proprie famiglie e, soprattutto, per i bambini

¹¹²³ M. BERTINI, *Sulle strade di Madre Teresa*, Paoline, Milano 1999², 7; cf. A. COMASTRI, *Madre Teresa. Una goccia d’acqua pulita*, Paoline, Milano 2004³, 34-35.

¹¹²⁴ V. SANSONETTI (cur.), *I messaggi di Madre Teresa. Le parole di carità e di luce della beata di Calcutta*, Rizzoli, Milano 2011, 244.

non ancora nati. A questo argomento dei bambini mai nati, cioè all'aborto, ella è molto sensibile, ma anche molto ferma nella sua posizione, rivelando così l'autenticità della sua maternità

Madre Teresa, che considera la vita il maggior dono di Dio all'umanità¹¹²⁵, osserva, guardandosi attorno, che il mondo non ha ancora compreso appieno che, con l'aborto, non si fa altro che distruggere il dono della vita che Dio ha dato, nascondendosi dietro diritti egoistici! A questo proposito ella dice: «Trovo che i bambini non ancora nati siano i più poveri tra i poveri oggi, i meno amati, i meno voluti, lo scarto della società»¹¹²⁶. Teresa di Calcutta è “*Madre*” non solo per la sua grande sensibilità materna verso tutti i poveri e i bambini, ma anche perché si fa “*voce*” di chi non ha voce, in particolare dei bambini abortiti.

Il suo coraggio su questo tema mette in discussione “*palazzi e paesi*” che godono di benessere materiale e che vantano molti “*progressi*” nei diritti umani e civili; ella si rivolge a loro dicendo: «I Paesi che accettano l'aborto, non insegnano alle persone ad amare ma a usare la violenza per ottenere quello che vogliono. Ecco perché la principale causa di distruzione dell'amore e della pace è l'aborto»¹¹²⁷. Questo messaggio risuona ancora oggi con forza, poiché spesso i diritti dell'uomo vengono sovrapposti ai diritti di coloro ai quali non si riconosce il diritto di nascere secondo la logica e la pratica dell'aborto. Madre Teresa si fa eco di quella “*Voce*” che le aveva detto “*Ho sete*” con un forte appello dicendo: «Vi preghiamo di non uccidere i bambini, di loro ci prendiamo cura noi»¹¹²⁸.

Madre Teresa, nella sua vita e anche dopo, ha ricevuto diversi titoli e riconoscimenti; tra i più importanti ci sono quelli pronunciati da due persone esemplari che hanno vissuto e vivono la loro vocazione in pienezza. Il primo è Papa Giovanni Paolo II che, nella sua omelia in occasione della Beatificazione di Madre Teresa, la identifica come «Icona del Buon Samaritano»¹¹²⁹ perché «il servizio di Madre Teresa ai poveri, era alla base della sua convinzione, piena di fede, che nel toccare i corpi deperiti dei poveri toccava il corpo di Cristo. Era a Gesù stesso, nascosto

¹¹²⁵ Cf. J. L. GONZÁLEZ BALADO (cur.), *Madre Teresa di Calcutta. La gioia di darsi agli altri*, Arnoldo Mondadori, Milano 1994, 105.222.

¹¹²⁶ B. KOLODIEJCHUK (cur.), *Madre Teresa. Sii la Mia luce*, 297.

¹¹²⁷ J. CHALIHA – E. LE JOLY (curr.), *La gioia di amare*, Mondadori, Milano 1997, 339.

¹¹²⁸ P. G. LIVERANI, *Dateli a me. Madre Teresa e l'impegno per la vita*, 54.

¹¹²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia Beatificazione di Madre Teresa*, 477.

sotto le vesti angoscianti dei più poveri tra i poveri, che era diretto il suo servizio»¹¹³⁰.

Il secondo è Papa Francesco che, nell'anno santo del Giubileo straordinario della Misericordia, dichiara Madre Teresa, nel giorno della sua Canonizzazione, «*Generosa dispensatrice della misericordia*” tra gli ultimi e gli scartati»¹¹³¹. La sua eroica testimonianza di vita ha manifestato il volto compassionevole e misericordioso di Dio, nel servizio gioioso dei più poveri. Ella comprende bene che Dio è tutto amore e non è un Dio solo per alcuni, ma per tutti, particolarmente per i non amati e i non voluti; la misericordia divina raggiunge tutte le “*periferie del mondo*” e, in particolare, proprio quelle in cui vivono gli “*scartati*”. Perciò si comprende bene che la misericordia per lei è stata, come descrive Papa Francesco, «il “*sale*” che dava sapore a ogni sua opera, e la “*luce*” che rischiara le tenebre di quanti non avevano più neppure lacrime per piangere la loro povertà e sofferenza»¹¹³².

Occorre dire che è vero che la povertà, la sofferenza e il dolore provoca la compassione, ma è anche vero che la misericordia porta con sé la gioia del Risorto. Ecco perché Madre Teresa insiste su questo aspetto significativo nella missione, perché

«la gioia è segno di una persona generosa e dimentica di sé che, dimenticando tutto, persino se stessa, cerca di compiacere Dio in qualsiasi cosa faccia per le anime. La gioia è spesso un mantello che nasconde una vita di sacrificio, continua unione con Dio, fervore e generosità. La persona che possiede questo dono della gioia raggiunge spesso un alto grado di perfezione. Perché Dio ama chi dona con gioia»¹¹³³.

D'altronde ella è cosciente che toccare chi non si può toccare è una sfida alla logica umana, ma, ancora di più, è una forza divina, perché lì s'incontra Colui che chiama e colui da cui si viene inviati. Avere compassione per i lebbrosi, per esempio, significa avere il coraggio di avvicinarli, di toccare le loro ferite e di curare la loro lebbra, come avviene a chiunque si senta toccato dal Signore quando, con un gesto compassionevole del Suo Cuore, guarisce dalla lebbra del peccato. Madre Teresa invita anche lei a toccare con compassione ciò che viene rifiutato

¹¹³⁰ *Ibid.* 478.

¹¹³¹ FRANCESCO, *Omelia Canonizzazione di Madre Teresa di Calcutta*, in *L'Osservatore Romano*, 203 (5-6 settembre 2016) 1.

¹¹³² *Ibid.*

¹¹³³ B. KOLODIEJCHUK (cur.), *Madre Teresa. Sii la Mia luce*, 44.

dagli uomini e raccomanda: «Con la stessa delicatezza e amore, con la stessa fede dobbiamo toccare il corpo di Cristo nei poveri»¹¹³⁴. Questo significa che, quando si ama per fede, non si tocca semplicemente con le mani, ma anche con il cuore.

Infine, Madre Teresa rappresenta quell'amore materno del padre della parabola che abbraccia il figlio, stringendolo fortemente a sé. Con “*il braccio della compassione*”, lo avvolge nel suo grembo, facendogli sentire l'appartenenza alle sue viscere e donandogli nuovamente la sua dignità. Con “*il braccio della misericordia*”, lo stringe al suo cuore, facendogli percepire di essere molto amato, perdonandogli la sua mancanza d'amore e dandogli così, concretamente, la possibilità di sperimentare l'amore di Dio. Questa, secondo una valutazione personale, è l'icona più rappresentativa dell'esperienza mistica e concreta di Teresa di Calcutta: la relazione tra Dio e l'umanità. Si può dire che Madre Teresa è chiamata ad estinguere la sete, quell' “*Ho sete*” del Cuore di Cristo, adoperandosi per la salvezza delle anime e incarnando la compassione del Suo Cuore per l'umanità ferita: è così che ella diventa sia la matita nelle mani di Dio, sia le mani di Teresa di Lisieux¹¹³⁵.

Teresa di Calcutta è quella “*piccola matita fatta dal legno della croce*” che ha scritto e descritto l'amore sulle pagine lasciate vuote dagli altri, dedicando agli ultimi, in quelle pagine, un sorriso, un tocco, uno sguardo o una parola da parte di Gesù. Senza scoraggiarsi di fronte alle innumerevoli miserie umane, ella si è presentata al mondo come una “*piccola goccia di acqua pulita dell'acqua che sgorga dal costato ferito di Cristo*” (Gv 19,34), affinché il mondo possa capire quanto Dio sia capace di manifestare la Sua misericordia, lavando, per mezzo della piccola goccia che si chiama Teresa, il volto infangato dell'umanità.

¹¹³⁴ J. L. GONZÁLEZ BALADO, *Il sorriso dei poveri*, 19.

¹¹³⁵ Cf. C. SICCARDI, *Madre Teresa. Tutto iniziò nella mia terra*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 104.

SECONDO CAPITOLO

COMPASSIONE E MISERICORDIA: DAL MAGISTERO AL MINISTERO DELLA CHIESA

Nell'analisi condotta sulla compassione e sulla misericordia, sono emersi alcuni accenni e affermazioni provenienti dal Magistero della Chiesa e dai Papi su questo tema. In questo capitolo, s'intende approfondire ulteriormente questo aspetto particolarmente rilevante da leggere quasi "*incrociando*" due linee di pensiero fondamentali: da un lato, l'instabilità della situazione del mondo che provoca all'uomo non poche incertezze che ne disorientano la fede, dall'altro, il ruolo della Chiesa e il suo impegno nell'accompagnare il cammino dell'uomo, cercando di alleviarne il peso della vita e di orientarlo all'incontro con la verità di Gesù Cristo.

Al fine di delineare una visione generale del tema e fornire il contesto opportuno al tema preso in esame, si inizierà col prendere in considerazione alcuni risultati del Concilio Vaticano II, circoscrivendo l'analisi a tre documenti. Si cercherà, in particolare, di evidenziare i punti salienti su cui il consacrato, secondo il Concilio Vaticano II, fonda la sua vocazione. Successivamente, si esaminerà il contributo del magistero di Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco¹¹³⁶. I quattro Pontefici summenzionati, pur nel modo proprio a ciascuno di guardare alla compassione e alla misericordia con un approccio che rispecchia l'epoca in cui sono vissuti e le necessità dell'uomo, concordano nel mettere sempre al centro di tutto l'amore di Cristo per l'umanità. Indubbiamente, il contributo offerto dai quattro Papi renderà accessibile a ogni uomo e donna, così come a ogni consacrato e consacrata, l'opportunità unica di comprendere tale amore, indipendentemente dall'epoca in cui vive. Mediante il Magistero della Chiesa, Dio fa sì che il Suo messaggio riesca a raggiungere ogni uomo, nonostante la distanza che lo separa da Lui. Si

¹¹³⁶ Ovviamente, non si cercherà di analizzare in maniera completa tutta l'eredità lasciata dai quattro Pontefici, poiché non è pensabile di poter sintetizzare il loro pensiero in poche pagine. Ci si concentrerà pertanto sulla presentazione dei punti più salienti del pontificato di ciascuno di loro, cercando di offrirne una lettura che rispecchi la realtà e le sfide che l'umanità deve affrontare in ogni epoca dal punto di vista della compassione e della misericordia.

cercherà inoltre di evidenziare come la Chiesa tenti costantemente di unire il suo Magistero e il suo Ministero, orientandoli verso questo fine, che consiste nel saper leggere «i segni dei tempi»¹¹³⁷ e i bisogni dell'uomo come momenti favorevoli per manifestare la compassione di Cristo e la Sua misericordia divina.

Prima d'iniziare, occorre fare due precisazioni riguardo al titolo, ossia “*dal Magistero al Ministero*”. In primo luogo, il Magistero della Chiesa rappresenta un punto di riferimento estremamente significativo per tutti i cristiani, e ancor di più per i consacrati, in quanto li guida e li accompagna nel loro percorso di fede. È importante comprendere che l'obiettivo del Magistero non consiste semplicemente nel fornire informazioni su Gesù o nell'enumerare regole da seguire. Esso mira piuttosto a trasmettere la verità della fede in Gesù, ponendo al centro il Suo amore sconfinato per l'umanità e il Suo desiderio di salvare ogni essere umano. Tutti gli sforzi della Chiesa sono dunque orientati a tradurre il cuore del tesoro della fede nell'attualità dell'uomo *hic et nunc*¹¹³⁸. In

¹¹³⁷ L'espressione “*segni dei tempi*” si trova nel NT (*Mt* 16,3), però il primo a introdurla nel linguaggio cattolico ufficiale è stato Papa Giovanni XXIII, nella Costituzione apostolica *Humanae salutis* (1961), al n. 4. Il 25 dicembre 1961 Papa Giovanni XXIII annunciò la convocazione del Concilio attraverso la Costituzione Apostolica *Humanae Salutis*. Giovanni XXIII sottolineò che il concilio non si sarebbe occupato di “*questioni dottrinali*” ma sarebbe stato un “*concilio pastorale*”. Giovanni XXIII indicò tre finalità per il Concilio vaticano II indetto del 5 giugno 1960: “*rinnovamento della chiesa e della vita cristiana*”, del “*moderno adattamento della disciplina ecclesiastica (Aggiornamento)*” e dell’“*unità con il cristianesimo diviso*” come la Chiesa orientale e il protestantesimo. Cf. J. LOBO, *Sospiri e segni dei nostri tempi: come leggerli?*, in *La Civiltà Cattolica* 4107-4108 (2021) 209.

¹¹³⁸ Sulla missione della Chiesa, il Catechismo della Chiesa Cattolica dichiara: «Da sempre la Chiesa ha tratto l'obbligo e la forza del suo slancio missionario dall'amore di Dio per tutti gli uomini: “*poiché l'amore di Cristo ci spinge...*” (2*Cor* 5,14). Infatti Dio “*vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità*” (1*Tm* 2,4). Dio vuole la salvezza di tutti mediante la conoscenza della verità. La salvezza si trova nella verità. Coloro che obbediscono alla mozione dello Spirito di verità sono già sul cammino della salvezza; ma la Chiesa, alla quale è stata affidata questa verità, deve andare incontro al loro desiderio offrendola loro. Proprio perché crede al disegno universale di salvezza, la Chiesa deve essere missionaria». *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 2003, n. 851. Si afferma inoltre, in un altro passo che «è compito della Chiesa annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime». *Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana*, Unione Editori Cattolici Italiani, Roma 1997³, can. 747 § 2. D'ora in poi *CIC*.

questo modo, la Chiesa, con il suo Magistero, non solo contribuisce ad informare, ma anche a “*formare*” il credente sempre più secondo l’immagine desiderata da Cristo per l’uomo, sostenendolo nel suo cammino e rafforzandone la fede. Questo, inoltre, avviene nel contesto della Chiesa, non isolando quindi l’uomo dagli altri uomini, ma creando piuttosto relazioni e forti legami con la comunità dei credenti.

In secondo luogo, il Ministero della Chiesa che si desidera evidenziare è quello relativo alla concretizzazione della Parola proclamata. Tale Parola diventa, da un lato, il “*Pane*” che unisce la comunità dei credenti e, dall’altro, il “*pane*” che permette ai credenti di esprimere la loro fede e la loro umanità nei confronti degli altri. La Chiesa, difatti, per sua natura, è stata chiamata, e continua a essere chiamata ogni giorno, a rispondere a Colui che l’ha destinata a essere il segno che induce alla verità e il luogo dell’incontro con Gesù Cristo¹¹³⁹. Questa missione può assumere diverse sfumature, in base a ciò che il mondo si trova ad affrontare e a ciò di cui l’uomo necessita: si spazia così dai ministeri ordinari e straordinari fino ai carismi particolari. Nel complesso, tutte queste realtà rappresentano risposte illuminate dalla Parola, al fine di consentire all’uomo di vivere appieno la sua umanità per il regno di Dio.

È importante sottolineare chiaramente che l’attenzione alla misericordia, da parte della Chiesa, non è affatto una novità esclusiva di un pontificato specifico, come quello di Giovanni Paolo II o di Francesco, pur essendone essi i principali sostenitori e promotori¹¹⁴⁰. Questo perché il

¹¹³⁹ La missione della Chiesa, che ha l’obiettivo di guidare l’umanità attraverso ogni epoca facendo ricorso a ciò che è necessario per adempiere alla sua missione, viene chiaramente espressa dal seguente passaggio: «La Chiesa, alla quale Cristo Signore affidò il deposito della fede affinché essa stessa, con l’assistenza dello Spirito Santo, custodisse santamente, scrutasse più intimamente, annunziasse ed esponesse fedelmente la verità rivelata, ha il dovere e il diritto nativo, anche con l’uso di propri strumenti di comunicazione sociale, indipendente da qualsiasi umana potestà, di predicare il Vangelo a tutte le genti». *CIC*, can. 747 § 1.

¹¹⁴⁰ Cf. V. MARINI, *La misericordia nel magistero di san Giovanni Paolo II e papa Francesco*, L. BIANCHI (cur.), *La misericordia lungo la storia della Chiesa*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019, 113. Non si dimentichi la figura di Papa Giovanni Paolo I che, pur nel suo brevissimo pontificato, è riuscito a trasmettere una semplice, limpida e toccante idea dell’amore di Dio per l’umanità, dicendo: «Qualcuno dirà: ma se io sono povero peccatore? Gli rispondo come risposi a una signora sconosciuta, che s’era confessata da me molti anni fa. Essa era scoraggiata, perché – diceva – aveva avuto una vita moralmente burrascosa. Posso chiederle – dissi – quanti anni ha? – Trentacinque. – Trentacinque! Ma lei può viverne altri quaranta o cinquanta e fare ancora un mucchio di bene. Allora, pentita com’è, invece che pensare al passato, si

cuore del vangelo è l'annuncio dell'amore e della compassione di Dio per l'umanità, un concetto intrinseco alla missione stessa della Chiesa, enfatizzato anche dal Concilio Vaticano II. Nonostante ciò, occorre riconoscere che la compassione non ha ricevuto la stessa attenzione della misericordia da parte della Chiesa, che ha ancora bisogno di ulteriori riflessioni e di tempo per sviluppare ancor più la sua comprensione della compassione fino a darle la stessa rilevanza della misericordia.

È pertanto opportuno una lettura attenta dei documenti del Concilio Vaticano II, selezionandone alcuni, con l'obiettivo di prepararsi a comprendere meglio il contributo dato al tema nel corso dei pontificati di ciascuno dei quattro Papi scelti. Questo consente altresì di riaffermare la convinzione che, in ogni epoca, la Chiesa viene guidata dall'Alto nella scelta dei successori di Pietro, affinché il volto compassionevole e misericordioso di Dio possa essere conosciuto e amato.

1. Il Concilio Vaticano II (1962-1965)

Anche se sono passati vari decenni dal Concilio Vaticano II, esso rimane un punto di riferimento per la Chiesa Cattolica e la sua bussola d'orientamento. Non solo, con esso si inaugura un nuovo linguaggio di comunicazione della Chiesa, che si rivolge agli errori non solamente per condannarli, bensì facendo ricorso alla misericordia, considerata quale "*medicina*" che risana le ferite. Al riguardo, infatti, rimangono memorabili le parole pronunciate da Papa Giovanni XXIII che affermava nel suo discorso di apertura del Concilio:

«Aprendo il Concilio Ecumenico Vaticano II, è evidente come non mai che la verità del Signore rimane in eterno. [...]. Non c'è nessun tempo in cui la Chiesa non si sia opposta a questi errori; spesso li ha anche condannati, e talvolta con la massima severità. Quanto al tempo presente, la Sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia invece di imbracciare le

proietti verso l'avvenire e rinnovi, con l'aiuto di Dio, la sua vita. Citai in quell'occasione S. Francesco di Sales, che parla delle "*nostre care imperfezioni*". Spiegai: Dio detesta le mancanze, perché sono mancanze. D'altra parte, però, in un certo senso, ama le mancanze in quanto danno occasione a Lui di mostrare la Sua misericordia e a noi di restare umili e di capire e compatire le mancanze del prossimo». GIOVANNI PAOLO I, *Udienza Generale. La speranza* (20 settembre 1978), in *Rivista diocesana del Patriarcato di Venezia*, 63 (1978) 317-318. Per altri esempi si può far riferimento al testo del PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *I Papi e la misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 27-68.

armi del rigore; pensa che si debba andare incontro alle necessità odierne, esponendo più chiaramente il valore del suo insegnamento piuttosto che condannando. [...] la Chiesa Cattolica, mentre con questo Concilio Ecumenico innalza la fiaccola della verità cattolica, vuole mostrarsi madre amorevolissima di tutti, benigna, paziente, mossa da misericordia e da bontà verso i figli da lei separati»¹¹⁴¹.

Iniziare un concilio con queste parole rappresenta un invito forte e chiaro a riflettere sull'efficacia e sulla necessità di praticare la misericordia sia per la Chiesa che per il mondo. Da queste parole emerge che la misericordia è un elemento centrale della missione della Chiesa e costituisce a tutti gli effetti il mezzo attraverso cui Dio desidera farsi conoscere al mondo. Questo discorso segna perciò una svolta singolare e significativa nella storia della Chiesa in quanto, Papa Giovanni XXIII, senza mai perdere di vista la verità dottrinale, getta le premesse utili a modulare il confronto durante lo svolgimento del Concilio. Allo stesso tempo, apre nuove prospettive pastorali per il periodo postconciliare, con l'obiettivo di realizzare la comunione ecclesiale in uno spirito di compassione e di comprensione¹¹⁴². Per raggiungere questo obiettivo, invita la Chiesa a un "ripensamento" e al coraggio di "ritornare" allo stile evangelico, che non mira alla condanna, ma cerca piuttosto di portare il suo messaggio salvifico, in linea con quanto Gesù aveva, più volte, sottolineato (cf. Gv 3,17; 12,47). Nel concreto, sia per la Chiesa che per ogni credente, diventa essenziale adottare una prospettiva diversa di fronte a diverse situazioni, questioni e individui, che non vanno condannati o abbandonati a se stessi, mentre è invece fondamentale avvicinarli con "la cura della misericordia", come ricordava Papa Giovanni XXIII.

Da parte sua, Papa Paolo VI, in continuità con il suo predecessore, nell'allocuzione del 7 dicembre 1965, in occasione dell'ultima sessione pubblica del Concilio, offre una riflessione profonda e sorprendente allo stesso tempo¹¹⁴³. Egli afferma che «l'antica storia del Samaritano è stata il

¹¹⁴¹ GIOVANNI XXIII, *Discorso Gaudet mater ecclesia* (11 ottobre 1962), 7.

¹¹⁴² Cf. V. MARINI, *La misericordia nel magistero*, 123.

¹¹⁴³ Questa riflessione è profonda, poiché spinge ogni cristiano a mettersi al posto del Samaritano per compiere opere di bene, ed è sorprendente, poiché invita ogni uomo a considerare la Chiesa non come una realtà che minaccia o priva l'uomo della sua libertà, bensì come una realtà soprannaturale che agisce perché crede che ogni uomo, indipendentemente dal suo pensiero, religione o provenienza, debba essere soccorso e aiutato, in quanto la sua vita, di per sé, è sacra.

paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo»¹¹⁴⁴. Ciò significa che il Concilio presenta un'immagine della Chiesa diversa da quella del passato. In effetti, Papa Paolo VI introduce l'immagine della “*corrente di affetto*” con cui la Chiesa è chiamata a guardare al mondo contemporaneo, e dichiara:

«Una corrente di affetto e di ammirazione si è riversata dal Concilio sul mondo umano moderno. Riprovati gli errori, sì; perché ciò esige la carità, non meno che la verità; ma per le persone solo richiamo, rispetto ed amore. Invece di deprimenti diagnosi, incoraggianti rimedi; invece di funesti presagi, messaggi di fiducia sono partiti dal Concilio verso il mondo contemporaneo: i suoi valori sono stati non solo rispettati, ma onorati, i suoi sforzi sostenuti, le sue aspirazioni purificate e benedette»¹¹⁴⁵.

In sostanza, con il Concilio Vaticano II, il linguaggio della Chiesa sembra evolversi e assumere toni che valorizzano maggiormente la dimensione affettiva, l'aspetto dei sentimenti e delle emozioni, senza per questo rinunciare al contenuto dottrinale del messaggio conciliare¹¹⁴⁶. Nel complesso, l'apertura e la conclusione del Concilio Vaticano II, incarnate dai due Papi conciliari, hanno spinto la Chiesa verso nuove direzioni che erano state trascurate per diversi motivi. Ora, la Chiesa s'impegna in percorsi nuovi e significativi, portando con sé la presenza di Cristo compassionevole e misericordioso come parte fondamentale e centrale della sua missione. In sintesi, si può affermare che, nel Vaticano II, la Chiesa manifesta due volti essenziali: mentre Papa Giovanni XXIII ritrae la Chiesa come una “*madre*”, il suo successore, Papa Paolo VI, la raffigura non solo come madre, ma anche come “*samaritana*”.

Attingendo alla ricca e preziosa eredità del concilio¹¹⁴⁷, qui ci si concentrerà su ciò che costituisce, per così dire, il “*prisma del consacrato*”

¹¹⁴⁴ PAOLO VI, *Allocuzione in occasione dell'ultima sessione pubblica del Concilio Ecumenico Vaticano II* (7 dicembre 1965), in *Insegnamenti*, III, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1966, 729.

¹¹⁴⁵ *Ibid.*

¹¹⁴⁶ Cf. V. MARINI, *La misericordia nel magistero*, 124.

¹¹⁴⁷ Considerata l'importanza dei documenti redatti nel corso del Concilio Vaticano II, che rappresentano un patrimonio di grande valore per la Chiesa e per l'umanità, occorre almeno elencarli qui in ordine cronologico, suddividendoli in tre categorie: Costituzioni (4), Decreti (9) e Dichiarazioni (3). In primo luogo, le quattro Costituzioni:

nel Concilio Vaticano II”¹¹⁴⁸. In questo prisma, la Costituzione “*Lumen Gentium*” (LG) forma la base, in cui si riconosce la collocazione della propria vocazione all’interno della Chiesa. Il Decreto *Perfectae Caritatis* (PC) e il Decreto *Ad Gentes* (AG) rappresentano gli altri due lati di questo prisma. Nel primo, la vocazione appare come una forma di vita vissuta in perfetta carità con i fratelli e in profonda intimità con il Signore; il secondo imprime quella forte spinta necessaria alla vita consacrata che deve inevitabilmente uscire verso il mondo, come fa la luce quando esce dal prisma, assumendo varie sfumature e colorazioni nella sua missione indirizzata a tutti.

Prima di procedere, è importante ribadire che la scelta di limitarsi a tre documenti del Concilio Vaticano II trova la sua giustificazione nel desiderio di stabilire un valido punto di partenza, tanto solido da permettere di iniziare lo svolgimento della ricerca in questo settore, fungendo da introduzione e fissando alcune idee basilari a riguardo.

Sacrosanctum Concilium sulla Liturgia (4 dicembre 1963); *Lumen Gentium* sulla Chiesa (21 novembre 1964); *Dei Verbum* sulla Parola di Dio (18 novembre 1965) e *Gaudium et Spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965). In secondo luogo, i nove Decreti: *Inter Mirifica* sui mezzi di comunicazione sociale (4 dicembre 1963); *Orientalium Ecclesiarum* sulle Chiese orientali (21 novembre 1964); *Unitatis Redintegratio* sull’ecumenismo (21 novembre 1964); *Christus Dominus* sull’ufficio pastorale dei vescovi (28 ottobre 1965); *Perfectae Caritatis* sul rinnovamento della vita religiosa (28 ottobre 1965); *Optatam Totius* sulla formazione sacerdotale (28 ottobre 1965); *Apostolicam Actuositatem* sull’apostolato sull’apostolato dei laici (18 novembre 1965); *Ad Gentes* sull’attività missionaria della Chiesa (7 dicembre 1965); *Presbyterorum Ordinis* sul ministero e la vita dei presbiteri (7 dicembre 1965). In terzo luogo, le tre Dichiarazioni: *Gravissimum Educationis* sull’educazione cristiana (28 ottobre 1965); *Nostra Aetate* sulle relazioni con le religioni non cristiane (28 ottobre 1965); *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa (7 dicembre 1965).

¹¹⁴⁸ I tre documenti (*Lumen Gentium*, *Perfectae Caritatis* e *Ad Gentes*) che verranno presi in considerazione sono stati scelti in base all’approccio conciliare alla vita consacrata. Con questi documenti, il Concilio Vaticano II sottolinea i cambiamenti, il rinnovamento e l’aggiornamento introdotti. Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Per vino nuovo otri nuovi. Dal Concilio Vaticano II la vita consacrata e le sfide ancora aperte. Orientamenti*, LEV, Città del Vaticano 2018¹⁴, 4-6. In modo simile, anche X. Larrañaga aveva utilizzato questa tripartizione per discutere dell’inizio del rinnovamento della vita consacrata. Cf. X. LARRAÑAGA, *Nella Chiesa per il mondo. La dimensione ecclesiale della vita consacrata*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 9-30.

1.1. “*Lumen Gentium*” (21 novembre 1964)

Non c'è dubbio che il Concilio Vaticano II abbia apportato cambiamenti significativi, sia all'interno che all'esterno della Chiesa. Sul piano interno, è senz'altro fondamentale il tema portato avanti dalla *Lumen Gentium*, ove la riflessione sulla Chiesa passa da una concezione di Chiesa come istituzione a una concezione di Chiesa come comunione. Inoltre, questo documento la considera mistero di comunione e sacramento di salvezza che esiste nel mondo, in quanto «popolo di Dio»¹¹⁴⁹. Esso, anche per i religiosi (successivamente chiamati consacrati), chiarisce la loro identità in cui la vita religiosa non appartiene alla gerarchia, ma appartiene alla vita e alla santità della Chiesa¹¹⁵⁰, chiarendone il ruolo¹¹⁵¹. Sul piano esterno, il Concilio Vaticano II ha influenzato l'approccio che la Chiesa ha nei confronti del mondo e la comprensione più profonda della sua missione nel mondo. Di conseguenza, si è ampliato il campo missionario, anzi il ruolo missionario dei religiosi nella Chiesa per il mondo è stato reso ancora più essenziale.

Nella sua Costituzione *Lumen Gentium*, il Vaticano II ha illuminato l'inizio di questo cammino, offrendo una prospettiva del tutto nuova su ciò che è la Chiesa. Questa Costituzione, malgrado dedichi solo un breve capitolo alla vita religiosa¹¹⁵², è un passo importante¹¹⁵³ sul sentiero che

¹¹⁴⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), 9-17.

¹¹⁵⁰ Cf. C. MACCISE, *Cento temi di vita consacrata. Storia e Teologia, Spiritualità e Diritto*, EDB, Bologna 2007, 69.

¹¹⁵¹ La *Lumen Gentium*, quando parla dei religiosi, afferma che «un simile stato, se si riguarda la divina e gerarchica costituzione della Chiesa, non è intermedio tra la condizione clericale e laicale, ma da entrambe le parti alcuni fedeli sono chiamati da Dio a fruire di questo speciale dono nella vita della Chiesa e ad aiutare, ciascuno a suo modo, la sua missione salvifica». *LG*, 43.

¹¹⁵² I cinque numeri del VI capitolo della *Lumen Gentium* (43-47) rappresentano il contributo di questa Costituzione riguardo ai religiosi, e il documento li suddivide nel seguente modo: I consigli evangelici nella Chiesa (43); la natura e l'importanza dello stato dei religiosi nella Chiesa (44); la relazione tra la gerarchia e lo stato religioso (45); la grandezza della consacrazione religiosa (46); l'esortazione alla perseveranza (47).

¹¹⁵³ A tale proposito, X. Larrañaga afferma che «il fatto stesso che la vita religiosa sia comparsa nell'indice o struttura della Costruzione sulla Chiesa deve essere considerato un grande passo avanti. Per la prima volta nella storia della Chiesa una Costituzione dogmatica sulla Chiesa si occupava della vita religiosa dal punto di vista teologico-dottrinale, non meramente disciplinare. Era un modo per affermare che la vita consacrata è una struttura della Chiesa. Secondo questo, la vita religiosa non sarebbe soltanto una realtà “nella” Chiesa, ma soprattutto sarebbe un elemento essenziale

permette di abbracciare una vita più profondamente appartenente alla Chiesa (carattere ecclesiale)¹¹⁵⁴ e più impegnata nella missione della stessa (carattere missionario). La vita religiosa è in grado di esprimere la propria peculiarità¹¹⁵⁵ in base al carisma ricevuto (carattere carismatico) e di vivere fedelmente la chiamata seguendo i consigli evangelici (carattere cristologico)¹¹⁵⁶. Dai cinque brevi, ma “*intensi*” paragrafi della *Lumen Gentium* (43-47) dedicati ai religiosi emerge chiaramente l’attenzione prioritaria della Chiesa nei loro confronti; questi paragrafi possono essere considerati, in un certo senso, un po’ come la “*carta d’identità*” dei religiosi, in quanto delineano ciò che è centrale nella loro chiamata, quale è la loro peculiarità e quale è la loro missione, conferendo loro la certezza di essere collocati non solo nella gerarchia, ma nel “*grembo materno*” della Chiesa.

L’illuminata e importante decisione di non definire la vita religiosa come una via di perfezione, a differenza della vita laica, mostra la serietà dell’impegno del Concilio Vaticano II nel voler promuovere l’idea di una vocazione universale alla santità. E se la *Lumen Gentium* ha posizionato volutamente il capitolo sulla vita religiosa subito dopo quello dedicato alla vocazione universale alla santità, è perché vuole affermare che tutti i cristiani sono chiamati alla stessa pienezza di santità¹¹⁵⁷. Ciò spinge a pensare che tutti gli uomini, al di là della loro qualifica o delle loro peculiarità, sono oggetto dell’amore divino e la salvezza può, anzi deve raggiungerli. Questo comporta che ognuno, qualunque sia il suo posto nella gerarchia della Chiesa, ha l’impegno di testimoniare nella sua vocazione l’amore di Dio con il linguaggio della misericordia e con i gesti della compassione. Queste sottolineature della *Lumen Gentium* nei confronti dei religiosi evidenziano l’attenzione amorevole che la Chiesa,

“*della*” Chiesa: così facendo i Padri stavano ribaltando lo schema *De Ecclesia* del 1963». X. LARRAÑAGA, *Nella Chiesa per il mondo*, 11.

¹¹⁵⁴ La *Lumen Gentium* spiega come avviene questa appartenenza: «Lo stato di vita dunque costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non concernendo la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia inseparabilmente alla sua vita e alla sua santità». *LG*, 44.

¹¹⁵⁵ Questa peculiarità nasce dal fatto che la vita consacrata «imita più da vicino e rappresenta permanentemente nella Chiesa quella forma di vita, che il Figlio di Dio scelse per se stesso quando venne nel mondo a fare la volontà del Padre, e che poi propose ai discepoli che lo seguivano». *Ibid.*

¹¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 46.

¹¹⁵⁷ Cf. D. MALDARI, *La vita religiosa: partecipazione a una chiamata universale*, in *La Civiltà Cattolica* 4004 (2017) 150.

in veste di madre, rivolge sia ai suoi figli “vicini” che a quelli “lontani”, che devono ancora essere raggiunti. Sembra quasi che la Chiesa desideri, in questo modo, rassicurare i religiosi sulla loro appartenenza e sulla loro identità distintiva, incoraggiandoli nel loro radicamento nella chiamata e allo stesso tempo spingendoli, guidati dallo Spirito Santo nella loro missione con i loro carismi specifici, verso coloro che devono ancora nascere nel grembo materno della Chiesa.

1.2. “*Perfectae Caritatis*” (28 ottobre 1965)

A distanza di un anno dalla Costituzione *Lumen Gentium*, il Concilio Vaticano II compie un passo di grande rilevanza a favore della vita consacrata¹¹⁵⁸, promuovendo il Decreto *Perfectae Caritatis*, dedicato interamente ai religiosi¹¹⁵⁹. Questo Decreto, sebbene all’inizio confermi quanto esposto nel VI capitolo della *Lumen Gentium*, che ha un carattere dottrinale, assume poi un carattere pratico-normativo: difatti, pur cercando di sviluppare ulteriormente la dottrina, fornisce orientamenti di carattere pratico per imprimere un forte e nuovo slancio alla vita consacrata.

Fin dalle prime pagine del Decreto *Perfectae Caritatis* vengono specificate tre linee guida da tenere sempre presenti quando ci si adoperi per un rinnovamento, che deve essere costante e non limitato a occasioni sporadiche. Si tratta, infatti, del «continuo ritorno alle fonti di ogni forma di vita cristiana e alla primitiva ispirazione degli istituti, e nello stesso tempo l’adattamento degli istituti stessi alle mutate condizioni dei tempi»¹¹⁶⁰. Il Decreto sottolinea così la necessità di un costante “*ritorno alle origini*” (si potrebbe dire che, in qualche modo, anche gli istituti religiosi necessitano di una “*conversione*”). Allo stesso tempo, si richiede una grande capacità per “*adattare*” questo rinnovamento alla mutata situazione del mondo (si potrebbe dire che, in certo senso, questo adattamento mira ad acquisire la capacità di operare il bene in ogni periodo storico, mediante la “*compassione*”), senza però svuotare il contenuto teologico e spirituale alla base della fondazione di ogni istituto: insomma

¹¹⁵⁸ La denominazione “*vita consacrata*” appare per la prima volta nei documenti ufficiali della Chiesa nel Concilio Vaticano II nel primo numero del Decreto *Perfectae Caritatis* con la forma latina: “*vita consecrata*”.

¹¹⁵⁹ Tutto il Concilio Vaticano II è da considerarsi un evento storico, in quanto orientato al rinnovamento della Chiesa; tra le novità da sottolineare è il Decreto dedicato per la prima volta esplicitamente alla vita consacrata.

¹¹⁶⁰ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Perfectae Caritatis* (28 ottobre 1965), 2.

è essenziale rendere presente nell'istituto e attraverso di esso l'“*amore di Dio e la Sua misericordia*”.

Secondo il n. 2 del *Perfectae Caritatis*, sono cinque i principi fondamentali che tracciano (ispirano) un autentico itinerario di rinnovamento, che ha inizio con la *sequela Christi*, in quanto «norma fondamentale e regola suprema»¹¹⁶¹ di vita, senza la quale la vita consacrata non può sussistere o avere senso. Il secondo riguarda la *fedeltà allo spirito e alla finalità del fondatore* insieme con le sane tradizioni: questo, però, non significa assolutamente restaurare ciò che è invecchiato, né si tratta di un puro e semplice ritorno al passato, bensì indica la necessità di rinnovare e di vivere oggi i valori fondamentali del patrimonio spirituale e umano, preservando l'identità carismatica e umana dell'istituto¹¹⁶². Il terzo principio richiede la *partecipazione attiva alla vita della Chiesa* in base alla propria indole e nei vari ambiti dell'attività ecclesiale. Il dialogo con il mondo costituisce materia del quarto principio: ogni istituto deve essere capace di aprire una “*finestra*” di dialogo con il mondo, il che presuppone un'appropriata conoscenza della condizione umana della propria epoca, ma anche un'attenta sensibilità rivolta ai bisogni della Chiesa. Con il quinto principio si evidenzia che niente reggerà di quanto su descritto nel caso che non ci sia, giorno per giorno, un “*vero rinnovamento spirituale*” che favorisca la continua conversione di ogni singolo membro dell'istituto, ma anche la collaborazione di tutti membri¹¹⁶³. Si può dedurre che l'obiettivo della Chiesa, attraverso questi cinque principi, è quello di formare¹¹⁶⁴ consacrati in grado di offrire, attraverso la loro specifica vocazione, risposte concrete alla sfida della miseria dell'uomo di oggi¹¹⁶⁵. In questo modo, i consacrati non solo sono chiamati a compiere il bene, ma anche a testimoniare la fonte di ogni bene, mostrando ciò che il Signore, nella Sua misericordia, ha compiuto per loro.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, 2a.

¹¹⁶² Cf. J. ROVIRA, *La vita consacrata oggi: sfide e vitalità*, Claretianum, Roma 2009, 56.

¹¹⁶³ Cf. *PC*, 4.

¹¹⁶⁴ È proprio il documento sottolineare l'importanza degli aspetti legati alla formazione e all'aggiornamento della vita religiosa, cf. *Ibid.*, 18-19.

¹¹⁶⁵ Bisogna sottolineare che «senza la conoscenza della situazione storico-sociale degli uomini, non sarebbe possibile offrire al prossimo un aiuto efficace. L'efficacia dell'aiuto, tuttavia, non scaturisce dalla semplice conoscenza della “*circostanza*” umana, ma dipende dalla sua valutazione secondo i criteri della fede *in lumine fidei*. A detta del Concilio, la fede e il Vangelo contribuiscono a una conoscenza adeguata della realtà umana, giacché consentono di abbracciarla come un tutto armonico». X. LARRAÑAGA, *Nella Chiesa per il mondo*, 23.

Da un punto di vista personale, è innegabile l'importanza della *Perfectae Caritatis*¹¹⁶⁶ per la sua capacità di trattare i grandi temi della vita consacrata, come i consigli evangelici, la consacrazione, i carismi, la vita comunitaria, la vita spirituale, la formazione, la distinzione tra istituti di vita attiva e contemplativa oltre a molti altri spunti di meditazione. Tuttavia, non si può trascurare il rilievo di questo Decreto ai fini dell'attenzione che esso dedica ai piccoli dettagli personali e comunitari che riflettono la cura meticolosa della Chiesa per ciascuno dei suoi figli. Questo evidenzia chiaramente come il Concilio Vaticano II, nella sua grandezza, abbia pensato e dato spazio a ciascun membro, tenendo in considerazione la capacità dei singoli membri della comunità, la loro situazione, il loro proprio modo di vivere, di pregare e di agire¹¹⁶⁷. Tali e tante attenzioni dovrebbero suscitare nel consacrato quei sentimenti di responsabilità, di entusiasmo e di comprensione che lo spingono ad andare verso il mondo per portare ciò che ha sperimentato nella sua chiamata e che ora è disposto a sperimentare nella missione: ogni consacrato, insomma, dovrebbe “uscire dal prisma” per diffondere la brillantezza dei colori della misericordia.

1.3. “Ad Gentes” (7 dicembre 1965)

Con questo terzo documento si completa l'idea inizialmente rappresentata dall'immagine del “prisma”, immagine che ben delinea la

¹¹⁶⁶ Si è scelto di concentrarsi sul n. 2 di questo Decreto poiché esplicita i suoi cinque principi che delineano “come si dovrebbe agire quando Dio chiama a essere radicati nella sequela di Cristo e ad essere inviati con sicurezza nella terra di missione” in cui è possibile non solo fare del bene agli altri, ma anche operare per la propria vocazione.

¹¹⁶⁷ Questa grande attenzione nei confronti sia dei singoli membri che delle comunità intere viene espressa in modo indiscutibile nel passaggio seguente: «Il modo di vivere, di pregare e di agire deve convenientemente adattarsi alle odierne condizioni fisiche e psichiche dei religiosi, come pure, per quanto è richiesto dalla natura di ciascun istituto, alle necessità dell'apostolato, alle esigenze della cultura, alle circostanze sociali ed economiche; e ciò dovunque, ma specialmente nei luoghi di missione. Anche il modo di governare deve essere sottoposto ad esame secondo gli stessi criteri. Perciò le costituzioni, i “direttori”, i libri delle usanze, delle preghiere e delle cerimonie ed altre simili raccolte siano convenientemente riesaminati e, soppresse le prescrizioni che non sono più attuali, vengano modificati in base ai documenti emanati da questo sacro Concilio». PC, 3. Inoltre, secondo J. Rovira, «il contenuto di questo numero è forse il più “rivoluzionario”. Scende in picchiata sul pratico. E talmente conciso e concreto il testo, che bisogna leggerlo per intero. Si divide in tre paragrafi, in ciascuno dei quali fa riferimento ad un qualcosa di concreto o ad un insieme da rinnovare». J. ROVIRA, *La vita consacrata oggi*, 56.

realtà del consacrato e il suo percorso in quanto chiamato a seguire le orme di Cristo, a far parte della Chiesa e infine, in quanto inviato nel mondo per testimoniare l'amore di Dio che salva chiunque accoglie il Suo amore. In questo documento, emerge chiaramente l'“incarico” o, ancor meglio, la missione dei consacrati che è in armonia con quella della Chiesa, ma reca anche un'“impronta” carismatica propria. È importante sottolineare che il Decreto *Ad Gentes* non è l'unico documento che tratta della missione della Chiesa¹¹⁶⁸, ma ciò che lo contraddistingue è il fatto che i consacrati ivi rivestono una parte significativa e attiva nella sua missione della Chiesa.

Il Decreto *Ad Gentes* occupa grande rilievo nella riflessione sulla missione della Chiesa, non solo perché è l'unico documento del Concilio Vaticano II interamente dedicato all'attività missionaria¹¹⁶⁹, ma anche perché indica alle persone consacrate uno spazio significativo per svolgere la propria missione. Il che consente ai consacrati stessi di offrire il proprio contributo alla missione universale della Chiesa nel mondo d'oggi, nonché la loro testimonianza su ciò che hanno sperimentato nella loro chiamata. Prima di entrare nel merito della missione, è importante chiarire che ciò che riguarda i consacrati, nel Decreto *Ad Gentes*, non è un qualcosa di riservato a loro che gli altri non possono (o non vogliono) fare, quanto, piuttosto, si tratta del fatto che ai consacrati è stato conferito un dono speciale attraverso il carisma, che è un dono dello Spirito Santo.

Se, come afferma il Decreto *Ad Gentes*, «la Chiesa è per natura missionaria»¹¹⁷⁰, allora le persone consacrate, all'interno della Chiesa, non possono essere altrimenti perché la loro vocazione richiede loro di riflettere il volto misericordioso della bontà di Dio. Infatti, pur essendo nel cuore della Chiesa e dediti a Dio, non possono essere separati dalla missione stessa della Chiesa. I consacrati sono chiamati, proprio come la Chiesa, a rispondere alle domande, alle sfide e alle sofferenze umane in un

¹¹⁶⁸ Si noti che altri documenti avevano, in precedenza, enfatizzato l'aspetto missionario della Chiesa. Basti pensare alla Lettera enciclica *Fidei donum* di Papa Pio XII (1957) il quale aveva lanciato un appello alla cooperazione missionaria globale. Più tardi, durante il Concilio, sono state pubblicate due encicliche di grande rilievo che mostravano un'attenzione speciale alla dimensione missionaria: la *Princeps Pastorum* di Papa Giovanni XXIII (1961) e la *Ecclesiam suam* di Papa Paolo VI (1964).

¹¹⁶⁹ Durante il Vaticano II sono stati pubblicati inoltre altri tre documenti che possono essere considerati “missionari”: la *Lumen Gentium*, la *Gaudium et Spes* e la *Nostra Aetate*.

¹¹⁷⁰ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad Gentes* (7 dicembre 1965), 2.

mondo in cui i valori dell'uomo e i suoi punti di riferimento sono in pericolo.

Le prime, significative parole dell'*Ad Gentes* riassumono il contenuto e il senso di questo Decreto: «Inviata per mandato divino alle genti per essere “*sacramento universale di salvezza*” la Chiesa, rispondendo a un tempo alle esigenze più profonde della sua cattolicità e all'ordine specifico del suo fondatore, si sforza di portare l'annuncio del Vangelo a tutti gli uomini»¹¹⁷¹. Forse sarebbe stato sufficiente affermare che tutti i fedeli devono cooperare all'apostolato missionario della Chiesa. Tuttavia, il Concilio, con la sua saggezza, ritiene importante declinare questo “*tutti*” in vari settori e categorie, al fine di fornire spazio e indicazioni che costituiscano uno stimolo costantemente rinnovato per offrire risposte più adatte alle esigenze del mondo, superando così la confusione che potrebbe insorgere se tutti cercassero di svolgere ogni compito¹¹⁷². Pertanto, si afferma in modo chiaro ed incontrovertibile che tutti i battezzati sono chiamati a cooperare all'attività missionaria della Chiesa¹¹⁷³, ma ciascuno secondo il proprio stato o, ancor meglio, secondo la propria vocazione¹¹⁷⁴.

Il n. 40 del VI cap. del Decreto *Ad Gentes* rappresenta il punto nodale su cui si desidera impennare la riflessione sulla missione dei consacrati. Vi si riconosce l'importanza del contributo dei consacrati, quanto essi hanno fatto in passato e quanto essi continuano ancora e sempre a fare nella Chiesa a beneficio dell'umanità. L'importanza di tale ruolo risiede anche nel riconoscimento della specificità missionaria delle due modalità della vita consacrata, di quella contemplativa e di quella attiva.

La vita contemplativa, incentrata sulla preghiera e sulla penitenza, contribuisce alla missione della Chiesa sostenendola in modo speciale perché porti frutti di conversione della persona, come si spiega nel documento: «in risposta alla preghiera, invia operai nella sua messe, apre lo spirito dei non cristiani perché ascoltino il Vangelo, e rende feconda nei

¹¹⁷¹ AG, 1.

¹¹⁷² Si può fare riferimento alla concezione paolina dei carismi (cf. *1Cor* 12,4-11) oppure ai doni (cf. *1Cor* 14,2-5).

¹¹⁷³ Cf. AG, 36.

¹¹⁷⁴ Il Decreto *Ad Gentes* nel cap. VI, dopo aver sviluppato il tema della responsabilità di ogni credente (cf. 36-37), si addentra nella riflessione specificando le quattro tipologie di cooperazione che considera “*dovere*” essenziale: dovere missionario dei vescovi (38); dovere missionario dei sacerdoti (39); dovere missionario degli istituti religiosi (40); dovere missionario dei laici (41).

loro cuori la parola della salvezza»¹¹⁷⁵. Ciò significa che la missione della vita contemplativa è paragonabile al “*lievito*” che opera lentamente, in silenzio e in modo nascosto. *Ad Gentes* invita perciò gli istituti di vita contemplativa a diventare un segno e una luce che illumina la società in cui sono presenti, poiché la loro missione punta alla testimonianza e all’ esempio della loro vita intima con Dio e offerta a Dio per le anime.

La missione della vita attiva ha la caratteristica di essere più immediata e più visibile, poiché implica il contatto diretto con le persone attraverso la predicazione della Parola e la realizzazione delle opere di carità. Il Decreto esorta gli istituti a riflettere attentamente sulla propria missione, incoraggiandoli a superare gli ostacoli e le limitazioni che possono emergere in alcune situazioni, al fine di mantenere come finalità prioritarie la diffusione del Vangelo e la conoscenza di Gesù Cristo. Ogni consacrato è chiamato a diffondere la Parola di Dio nella sua missione con lo stesso spirito e la stessa visione del fondatore, consapevole che ciò richiede talvolta grandi sacrifici e determinazione nel superare sia i confini geografici che quelli mentali.

In conclusione, si può affermare che, da un lato, il Decreto invita i consacrati alla vita contemplativa a concentrarsi sull’essere profondamente uniti a Cristo per il bene del prossimo; dall’altro lato, a quanti hanno scelto un ordine di vita attiva, chiede di superare i confini delle nazioni e delle concezioni predefinite, lasciandosi guidare dallo Spirito Santo e cercando costantemente nuovi modi per annunciare il Regno di Dio.

2. Il pontificato di Paolo VI (1963-1978)

Paolo VI, il secondo Pontefice del Vaticano II, ha svolto un ruolo di grande rilievo nella storia umana ed ecclesiale. Senza alcun dubbio, egli, come ogni altro Sommo Pontefice, era consapevole del peso che doveva portare¹¹⁷⁶ oltre che delle sfide che la Chiesa e il mondo si trovavano ad

¹¹⁷⁵ AG, 40.

¹¹⁷⁶ A dimostrazione della consapevolezza del peso che Papa Paolo VI doveva portare, J. M. Laboa studia due testi scritti personalmente da lui. Nel primo, redatto a pochi mesi dopo dall’elezione, trapela la sua solitudine, già presente in precedenza, ma ora divenuta totale e tremenda. Nel secondo testo, invece, scritto subito dopo la chiusura del Vaticano II, domina il concetto di essere chiamato al servizio e la consapevolezza di essere un servo, anzi il “*servo dei servi*”. Cf. J. M. LABOA, *Paolo Vi papa della modernità nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2018, 23-24; cf. G. SCANZI, *Paolo VI. Fedele a Dio, fedele all’uomo*, Studium, Roma 2014, 109-113.

affrontare al momento della sua elezione. Tuttavia, il Pontefice ha dimostrato il coraggio necessario per fronteggiare le questioni più urgenti e i temi più complessi e delicati del suo pontificato¹¹⁷⁷. Egli, malgrado il rischio di non essere compreso da alcuni e di non essere ascoltato da altri, si è dedicato instancabilmente a sensibilizzare le coscienze umane, promuovendo il dialogo e incoraggiando i fedeli a svolgere un ruolo attivo nel cimentarsi con tali questioni e temi. La missione di Pietro e dei suoi successori, in fondo, non mira semplicemente a conservare e a custodire la fede, ma anche ad annunciare il messaggio evangelico e a renderlo accessibile e comprensibile in qualsiasi lingua e cultura¹¹⁷⁸ affinché tutti abbiano la possibilità di conoscere il volto misericordioso di Dio e di sperimentare il Suo amore infinito.

Paolo VI è stato descritto come «il Papa audace [che] ha sorpreso tutti con gesti e simboli. È stato uomo antico e moderno. Non è stato un rivoluzionario, ma un riformatore»¹¹⁷⁹. Questo si è percepito chiaramente sin dall'inizio del suo pontificato, in particolare nel messaggio all'intera famiglia umana del 22 giugno 1963 intitolato *Qui fausto die* in cui ha

¹¹⁷⁷ È possibile individuare due tipi di difficoltà affrontate da Papa Paolo VI. In primo luogo, nel contesto italiano, si è trovato a sostenere ardue sfide come la spinta a sinistra che coinvolgeva gli ambienti operai e giovanili, la fine dell'unità politica dei cattolici come principio d'azione imposto dall'alto e universalmente accettato, oltre alle tendenze secolarizzanti che hanno portato alla contestazione del Concordato con la Chiesa e all'introduzione nella legislazione degli istituti del divorzio e dell'aborto "legale". In secondo luogo, ha dovuto fronteggiare difficoltà di portata più ampia che si estendevano al di là dei confini italiani e che erano radicate in profondi mutamenti culturali con significative ripercussioni per le Chiese cristiane, in particolare per la Chiesa Cattolica e per la Santa Sede: la crisi del clero, la diffusione del "pansessualismo", i rischi di contaminazione tra il messaggio evangelico e le ideologie rivoluzionarie. Cf. L. ACCATTOLI, *La figura di Paolo VI nell'opinione pubblica italiana*, in AA. VV., *Paul VI et la modernité dans l'Eglise. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (2-4 juin 1983)*, Roma 1984, 209.

¹¹⁷⁸ Si pensi, per far esempio, a quando Papa Paolo VI, rivolgendosi, con grande tatto e stile, agli artisti, li coinvolse in maniera straordinaria nella missione della Chiesa, dicendo loro: «Noi abbiamo bisogno di voi. Il Nostro ministero ha bisogno della vostra collaborazione. Perché, come sapete, il Nostro ministero è quello di predicare e di rendere accessibile e comprensibile, anzi commovente, il mondo dello spirito, dell'invisibile, dell'ineffabile, di Dio. E in questa operazione, che travasa il mondo invisibile in formule accessibili, intelligibili, voi siete maestri. È il vostro mestiere, la vostra missione; e la vostra arte è proprio quella di carpire dal cielo dello spirito i suoi tesori e rivestirli di parola, di colori, di forme, di accessibilità». PAOLO VI, *Omelia «Messa degli Artisti»* (7 maggio 1964), in AAS 65 (1964) 439.

¹¹⁷⁹ L. SAPIENZA (cur.), *Paolo VI. Un Papa audace*, Viverein, Roma 2018, 92.

espresso tutta la sua determinazione a rendere il Concilio Vaticano II l'opera principale e preminente del suo pontificato¹¹⁸⁰.

2.1. *Una nuova visione di missione*

Ai fini del presente studio è particolarmente rilevante ricordare che Paolo VI è stato il primo Pontefice a raggiungere mete lontane utilizzando mezzi moderni, aprendo così le porte ai suoi successori verso il vasto mondo. Infatti, fu il primo Papa del XX secolo a varcare i confini dell'Italia salendo su un aereo e il primo nella storia a compiere un pellegrinaggio in Terra Santa. Questi gesti sembrano, a tutti gli effetti, simboleggiare il suo desiderio di unificare il nome scelto come pontefice e il suo ruolo pontificale, evidenziando la sua responsabilità di custodire la fede come Pietro e di diffonderla tra i popoli come Paolo¹¹⁸¹. La scelta del nome e la decisione di compiere il pellegrinaggio sono state prese rapidamente, mostrando così i primi segni di un'apertura senza precedenti, un'apertura che non si è manifestata solo attraverso il dialogo, ma piuttosto mediante un dialogo *in loco*, ossia recandosi verso l'altro. È l'inizio della "*cultura dell'incontro*": nella concezione di Paolo VI "*non esistono individui o popoli lontani*"¹¹⁸², poiché, essi, con lui, diventano tutti vicini. A tale scopo, egli ha enfatizzato la pastorale e la missione, invitando la Chiesa tutta a partire dal semplice credente, a non limitarsi solamente allo "*scenario di Roma*"¹¹⁸³, bensì a dirigersi verso le molteplici mete da scoprire e ad aprire nuovi orizzonti in tutto il mondo.

¹¹⁸⁰ PAOLO VI, Messaggio *Qui fausto die* all'intera famiglia umana (22 giugno 1963).

¹¹⁸¹ La scelta del nome, secondo P. Macchi, avviene per «devozione all'Apostolo – primo teologo di Gesù Cristo – l'amoroso di Cristo – per ammirazione all'Apostolo-missionario, che porta il Vangelo al mondo, al suo tempo, con criteri di universalità, il prototipo della cattolicità». P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, Morcelliana, Brescia 2001, 386.

¹¹⁸² Già da cardinale, Papa Paolo VI aveva le idee chiare sui "*lontani*" e sulla missione della Chiesa nei loro confronti. Infatti, in uno dei suoi scritti autobiografici, nel messaggio del 7 novembre 1957, egli afferma: «Uno scopo principale ha la Missione, quello di far ascoltare un'autentica parola religiosa ai fratelli lontani». Il pontefice elenca inoltre tutte le categorie dei "*lontani*", dimostrando la sua attenzione nei loro confronti. Cf. L. SAPIENZA (cur.), *Paolo VI. Non esistono lontani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020, 95-104.

¹¹⁸³ A. Riccardi afferma al riguardo: «È un'invenzione che porta il Papa fuori dal suo scenario abituale, ridisegna il suo rapporto con il mondo, stabilisce quasi una nuova liturgia del pontificato con il movimento su scenari diversi. Con un linguaggio inedito, il papato disegna come suo spazio il mondo intero, non solo nella prospettiva della sollecitudine apostolica o del governo, ma anche in quel del contatto diretto». A.

È fondamentale pure sottolineare che Papa Paolo VI ha voluto porre l'uomo al centro del suo ministero, senza mai dimenticare che, in ogni suo gesto o parola, è impressa l'impronta divina. Esaminando gli itinerari dei suoi viaggi al di fuori del territorio italiano si può cogliere appieno questa centralità. Nel corso del suo primo viaggio in Terra Santa (4-6 gennaio 1964), ad esempio, non soltanto si è recato nel luogo di nascita di Gesù Cristo per esprimere la sua profonda gratitudine verso Colui che lo aveva chiamato, ma ha anche compiuto un atto di storica riconciliazione con il fratello, il Patriarca ortodosso Atenagora, dopo secoli di divisione e di scomuniche. In questo gesto si vede come egli abbia desiderato vivere concretamente ciò che Gesù dice: *“Se dunque tu presenti la tua offerta all'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare, va' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna a offrire il tuo dono”* (Mt 5, 23-24). Per cui «tale incontro resterà nella storia, oltre che nel cuore di Paolo VI e Atenagora, come uno dei segni spiritualmente e umanamente più fecondi di quegli anni: l'inizio di un rinnovato cammino ecumenico»¹¹⁸⁴. Prima che l'anno si concludesse Papa Paolo VI ha voluto poi impartire un ulteriore segno significativo al mondo e ai fedeli, proprio come aveva fatto nel suo primo viaggio, intraprendendo un pellegrinaggio in India, a Bombay (2-5 dicembre 1964), in occasione del Congresso Eucaristico Internazionale. In quel pellegrinaggio, il Papa si pose come obiettivo ideale un abbraccio ancora *“più inclusivo”*: egli volle abbracciare, simbolicamente, l'intera nazione indiana e, ancor più, tutti i popoli del vasto continente asiatico. Il suo messaggio era di fraternità e di pace, improntato alla fede e all'amore di Gesù presente nell'Eucaristia¹¹⁸⁵. Si può dedurre che il Pontefice abbia cercato di stabilire un legame profondo tra l'umanità e Dio, sottolineando che la Chiesa non deve mai dimenticare i poveri, specialmente quando contempla l'Eucaristia. Il terzo viaggio a cui si desidera accennare è quello a New York, con la visita rimasta famosa alle Nazioni Unite (4 ottobre 1965), durante la quale il Papa pronunciò un discorso che invitava tutti a rinunciare alle armi e ad abbracciare la pace. Le dichiarazioni che fece in quel giorno sono non solo memorabili, ma addirittura profetiche per i giorni e gli anni a venire:

RICCARDI, *Paolo VI. Sfide della storia e governo della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2018, 67.

¹¹⁸⁴ G. VIGINI, *Paolo VI. Il papa dei tempi nuovi*, Elledici, Torino 2018, 39.

¹¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 39-40.

«Non occorrono molte parole per proclamare questo sommo fine di questa istituzione. Basta ricordare che il sangue di milioni di uomini e innumerevoli e inaudite sofferenze, inutili stragi e formidabili rovine sanciscono il patto che vi unisce, con un giuramento che deve cambiare la storia futura del mondo: non più la guerra, non più la guerra! La pace, la pace deve guidare le sorti dei Popoli e dell'intera umanità!»¹¹⁸⁶.

I tre viaggi che il Pontefice ha intrapreso al di fuori del territorio italiano possono essere interpretati in vari modi. Possono essere considerati come una mappa che delinea le linee guida del suo pontificato e forniscono indicazioni preziose a qualsiasi consacrato che desideri ampliare il proprio orizzonte missionario. Questi viaggi si inseriscono naturalmente nella logica di chiamata-missione, in cui il Papa cerca di rivelare il volto misericordioso di Dio e la Sua vicinanza e attenzione verso popoli lontani e spesso dimenticati. Essi rappresentano, inoltre, un segno importante per coinvolgere tutti, compresi coloro che non fanno parte della Chiesa, nel tenere un ruolo attivo nella sua missione.

D'altronde, Papa Paolo VI ha ricevuto grande apprezzamento, in particolare dai consacrati, quando ha istituito la Giornata Mondiale di Preghiera per le Vocazioni. Questa iniziativa ha dimostrato la sua notevole attenzione ai bisogni della Chiesa e dell'umanità con il suo invito a pregare affinché chi è chiamato ad annunciare il Vangelo possa portare a tutti la consolazione divina nella vicinanza umana. La Giornata Mondiale di Preghiera per le Vocazioni costituisce infatti un momento di profonda riflessione e di sincera gratitudine al Signore. A tale proposito, le seguenti parole del Pontefice offrono spunti di riflessione:

«Il primo dovere, però, che incombe a tutti i cristiani, in ordine alle vocazioni sacerdotali, è quello della preghiera, secondo il precetto del Signore: *La messe è molta, ma gli operai sono pochi! Pregate dunque il padrone della messe che mandi operai nella sua messe!* (Mt 9,37-38). In queste parole del Redentore divino è chiaramente indicato che la prima sorgente della vocazione sacerdotale è la misericordiosa e liberissima volontà di Dio stesso»¹¹⁸⁷.

¹¹⁸⁶ PAOLO VI, *Discorso alle Nazioni Unite* (4 ottobre 1965), in *Insegnamenti*, III, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1966, 520.

¹¹⁸⁷ ID., Lettera apostolica *Summi Dei Verbum* (4 novembre 1963), LEV, Città del Vaticano 1963.

Da queste parole emerge chiaramente la profonda sensibilità umano-spirituale di Papa Montini il quale, come il Maestro Gesù, condivide la compassione per un mondo che necessita di persone compassionevoli, capaci di dedicarsi alla missione della Chiesa nella cura delle anime. Di qui nuovamente il “*dovere*” di tutti i cristiani: pregare il Padrone della messe per ottenere la grazia di mandare operai compassionevoli alla sua vigna.

Un altro punto molto importante da sottolineare è la saggia considerazione che Paolo VI fece nella sua Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* dell’8 dicembre 1975, laddove affermava che: «l’uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, [...] o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni»¹¹⁸⁸. Il Pontefice specifica poi le due realtà che dovrebbero occupare il pensiero del cristiano, e ancor più del consacrato: quella del vangelo, che va annunciato, e quella del mondo, che va evangelizzato. Tuttavia, tutto ciò esige persone umanamente convinte della loro missione e spiritualmente toccate nella loro esperienza e nella loro vocazione dalla misericordia divina.

2.2. Un magistero che sa soffrire

Papa Paolo VI, oltre a questi gesti forti e concreti, ha offerto un magistero ricco e molto impegnato verso tutti, al fine di assicurare giustizia umana e consolazione divina a coloro che sono deboli, poveri e indifesi. È importante, tuttavia, ribadire che il Pontefice, anche se ha cercato di mettere l’uomo al centro del suo ministero petrino senza trascurare il messaggio divino, è stato spesso scarsamente compreso e giudicato in modo affrettato. Di fatto, l’opinione pubblica, sia in Italia che nel resto del mondo occidentale, ha manifestato reazioni alquanto contrastanti nei confronti di Paolo VI e del suo magistero.

A titolo di esempio, si può menzionare la sua Lettera enciclica *Populorum Progressio* (26 marzo 1967) che affrontava il tema dello

¹¹⁸⁸ ID., Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), Paoline, Milano 1975, 41. Visto che il Papa cita il suo discorso dell’anno precedente, è opportuno riportare la parte a cui faceva riferimento: «L’homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres, ou s’il écoute les maîtres, c’est parce qu’ils sont des témoins. Il éprouve en effet une répulsion instinctive pour tout ce qui peut apparaître mystification, façade, compromis. Dans un tel contexte, on comprend l’importance d’une vie qui résonne vraiment de l’Evangile!». ID., *Discorso ai Membri del “Consilium de Laicis”* (2 ottobre 1974), in AAS 66 (1974) 568.

sviluppo dei popoli¹¹⁸⁹. Essa è stata oggetto di accesi dibattiti e di forti critiche da parte degli ambienti più conservatori, poiché sosteneva il diritto dei popoli ad autodeterminarsi e, quindi, a ribellarsi contro regimi oppressivi; gli ambienti tradizionalisti l'hanno considerata difatti troppo vicina alla sinistra¹¹⁹⁰. Questa enciclica è da leggersi come l'ascolto che Paolo VI ha prestato al grido dei poveri e offre un ritratto toccante della loro miseria¹¹⁹¹.

Contestazioni e discussioni a non finire si sono poi verificate alla pubblicazione delle Lettere encicliche *Sacerdotalis Caelibatus* (24 giugno 1967) e *Humanae Vitae* (25 luglio 1968), indirizzate al clero e al laicato. Queste encicliche hanno suscitato riserve e proteste, in quanto venivano considerate esempi di un intervento “frenante” da parte del Pontefice¹¹⁹². Sul tema del celibato del clero, il Papa, dopo aver descritto il celibato sacerdotale ai suoi tempi e le obiezioni sollevate contro di esso, ritiene importante affermare che nel celibato «soffia indubbiamente lo Spirito di Cristo»¹¹⁹³. E prosegue dicendo:

«Noi dunque riteniamo che la vigente legge del sacro celibato debba ancora oggi, e fermamente, accompagnarsi al ministero ecclesiastico; essa deve sorreggere il ministro nella sua scelta esclusiva, perenne e totale dell'unico e sommo amore di Cristo e della consacrazione al culto di Dio e al servizio della Chiesa, e deve qualificare il suo stato di vita, sia nella comunità dei fedeli, che in quella profana»¹¹⁹⁴.

¹¹⁸⁹ Cf. ID., Lettera enciclica *Populorum Progressio* (26 marzo 1967), Paoline, Milano 1998. D'ora in poi *PP*.

¹¹⁹⁰ Dopo la pubblicazione di questa Lettera enciclica, «Paolo VI viene a trovarsi a metà strada fra i progressisti e conservatori, solo. Rimproverato dagli uni e dagli altri. Chi sta avanti gli addebita mancanza di coraggio; chi è fermo al passato ripete: “l'avevo detto”. E con tutto il rispetto possibile, la filosofia dell'uno e dell'altro gruppo è la stessa: “ora vediamo un po' come se la cava”». D. AGASSO – A. TORNIELLI, *Paolo VI. Il santo della modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, 256.

¹¹⁹¹ Cf. C. SICCARDI, *Paolo VI. Il papa della luce*, Paoline, Milano 2008, 321.

¹¹⁹² Cf. L. ACCATTOLI, *La figura di Paolo VI nell'opinione pubblica italiana*, 209-210. Va detto che, per Papa Paolo VI, «il momento più critico del suo pontificato fu la promulgazione dell'enciclica *Humanae Vitae* (25 luglio 1968) che lo fece sentire solo più che mai. Pur avendo accertato il principio della paternità responsabile, fece una netta distinzione dei mezzi per raggiungerla. Da qui il dissenso e le divisioni». P. G. CABRA, *Paolo VI. Breve profilo di un Papa santo*, Queriniana, Brescia 2018, 58.

¹¹⁹³ PAOLO VI, Lettera enciclica *Sacerdotalis Caelibatus* (24 giugno 1967), Edizioni Paoline, Milano 1967, 13.

¹¹⁹⁴ *Ibid.*, 14.

Nella seconda enciclica, la *Humanae Vitae*, malgrado la nomina di un'apposita commissione che doveva studiare il problema della natalità, il Papa ha deciso di non tener conto del parere degli esperti in materia, la maggioranza dei quali era favorevole alla liceità della contraccezione artificiale. E dando invece ascolto alla legge di Dio, ha affermato che:

«Il problema della natalità, come ogni altro problema riguardante la vita umana, va considerato, al di là delle prospettive parziali – siano di ordine biologico o psicologico, demografico o sociologico – nella luce di una visione integrale dell'uomo e della sua vocazione, non solo naturale e terrena, ma anche soprannaturale ed eterna»¹¹⁹⁵.

La bufera di critiche che si è alzata contro Papa Paolo VI era tale che qualcuno lo ha paragonato a un «crocifisso»¹¹⁹⁶. Ciò che rendeva ancora più gravosa questa situazione non erano soltanto le critiche rivolte al Pontefice, ossia ciò che veniva detto e pensato di lui, ma anche il fatto che alcuni sacerdoti e religiosi chiedevano di essere dispensati dai voti e dalle loro vocazioni religiose per tornare allo stato laicale¹¹⁹⁷. In un certo senso, si può dire che Paolo VI ha vissuto una situazione di abbandono simile a ciò che Gesù aveva sperimentato quando alcuni Suoi discepoli gli dissero: «*Questa parola è dura! Chi può ascoltarla? [...]. Da quel momento molti dei suoi discepoli tornarono indietro e non andavano più con lui*» (cf. *Gv* 6,59-67).

Dopo tutto ciò, si sarebbe potuto pensare che il Papa avrebbe abbandonato ciò che aveva iniziato, ma, come spesso accade, egli ha sorpreso tutti con il suo profondo attaccamento a Cristo, che lo aveva chiamato, e al messaggio di salvezza da annunciare. Questo è accaduto nel suo viaggio nelle Filippine, a Manila, quando ha dichiarato: «Io Paolo, successore di san Pietro incaricato della missione pastorale per tutta la Chiesa, non sarei mai venuto da Roma fino a questo paese estremamente lontano, se non fossi fermissimamente persuaso di due cose: la prima, di Cristo; la seconda, della vostra salvezza»¹¹⁹⁸.

Infine, se si riflette attentamente, si può affermare che Giovanni Battista Montini, il Papa italiano, non può essere scisso da Paolo VI, il

¹¹⁹⁵ ID., Lettera enciclica *Humanae Vitae* (25 luglio 1968), Paoline, Milano 1968, 7.

¹¹⁹⁶ Cf. C. SICCARDI, *Paolo VI. Il papa della luce*, 322.

¹¹⁹⁷ Cf. A. TORNIELLI, *Paolo VI. Il papa della modernità*, Marcovalerio, Torino 2018, 466-467.

¹¹⁹⁸ PAOLO VI, *Omelia Messa al Quezon Circle* (29 novembre 1970), in *Insegnamenti*, VIII, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1971, 1241.

Papa della Chiesa universale. Questo perché il Papa, come ogni essere umano, anche quando assume ruoli di grande importanza, non può e non deve mai mettere da parte la propria dimensione umana o soffocarla. Al contrario, deve vivere ciò che prova e lasciarsi illuminare e guidare dalla fede per affrontare i momenti più difficili e complessi della vita, come quello che avvenne con il rapimento e l'omicidio del suo amico fraterno Aldo Moro nel 1978.

Insomma, «non si può comprendere il pontificato di Paolo VI se non alla luce della piena consapevolezza del mistero della sua chiamata. La riflessione su ciò che è avvenuto si allarga alla dimensione della sfida eroica, della sofferenza generata da tale ministero, della misteriosa grandezza del disegno divino, del paradosso cristiano»¹¹⁹⁹. Bisogna ammettere che essere chiamati e poi inviati nel mondo significa vivere il paradosso di questa croce fino in fondo, e chi vive la croce è, come il Suo Maestro, un testimone autentico della compassione e della misericordia divina.

2.3. Le due “vie” di Papa Paolo VI

La presente analisi si andrà incentrando su due vie che hanno segnato la vita di Papa Paolo VI, due vie crucis: quella di Cristo e quella dell'uomo; esse devono essere necessariamente parte della vocazione del consacrato e della sua testimonianza in particolare. Naturalmente non s'intende qui suggerire la scelta di una delle due vie, quanto piuttosto rilevare quanto esse s'integrino reciprocamente e si rafforzino a vicenda. Essendo entrambe essenziali, in loro assenza la vocazione rischia di perdere la sua essenza e, di conseguenza, la testimonianza offerta al mondo s'indebolisce e si affievolisce.

Per rendere più concreta l'immagine di queste vie, si è scelto di selezionare due testi dai quali emergono due riflessioni distinte, e allo stesso tempo complementari, che caratterizzano il pontificato di Papa Paolo VI: esse non devono soltanto stimolare considerazioni personali, ma anche indirizzare il modo in cui i consacrati s'impegnano nella loro missione, in particolare nella “*testimonianza evangelica*” che richiede loro di essere più vicini alle sofferenze umane e più conformi a quelle di Cristo.

Per meglio comprendere come Papa Montini, chiamato da Gesù Cristo a guidare la Chiesa universale, abbia affrontato le sfide incontrate

¹¹⁹⁹ G. SCANZI, *Paolo VI. Fedele a Dio, fedele all'uomo*, 109.

durante il suo pontificato, è fondamentale riflettere su come egli abbia concepito e vissuto la Via Crucis. La breve analisi, condotta nei due punti precedenti, aiuta a comprendere la complessità e la diversità delle sue esperienze. Il suo pontificato, infatti, è stato descritto come «pontificato complesso e poliedrico, in alcune occasioni difficile da valutare; ebbe ammiratori incondizionati, avversari implacabili e molti che, dopo averlo accolto con gioia, ne furono sconcertati in alcuni momenti specifici»¹²⁰⁰. D'altronde, Papa Paolo VI è stato descritto anche come una persona dalla profonda umanità; basti ricordare le parole commoventi pronunciate per l'amico Aldo Moro, barbaramente ucciso dalle Brigate Rosse nel 1978¹²⁰¹.

Il primo testo che si vuole analizzare è quello pronunciato dal Pontefice alla Via crucis al Colosseo, il 27 marzo 1964 (era il Venerdì Santo). Nella sua riflessione, che non è solo la sua, ma quella di ogni cristiano, Papa Montini parte da una realtà umana concreta, ossia dalla sofferenza dell'uomo che collega a quella di Cristo. Secondo il Pontefice, la sofferenza, a prescindere dalla forma in cui si manifesta (misericordia, povertà, infermità, bisogno, debolezza, abbandono ecc.), viene illuminata dalla luce della Croce di Cristo. Non solo, egli, nella sua riflessione, offre «un senso profondo alla realtà della Croce come vera e propria vocazione alla *sequela Christi* che qualifica il cristiano e suppone una radicale trasformazione, una conversione continua, in cui la vita si rinnova sempre di più, conformandosi sempre più a Cristo e a questi crocifisso»¹²⁰². Il Pontefice, insomma, invita tutti ad essere più profondamente coinvolti in due realtà: una “*inserita*” nella Croce di Cristo e un'altra “*illuminata*” da essa.

Inserendo la sua riflessione sulla sofferenza umana in un contesto vocazionale, i consacrati si sentono i primi ad essere coinvolti in queste

¹²⁰⁰ J. M. LABOA, *Paolo vi papa della modernità*, 22.

¹²⁰¹ Anche se la partecipazione del Papa al funerale di un uomo politico non rientrava nella tradizione della Chiesa, Papa Paolo VI volle esprimere la sua profonda umanità e la vicinanza della Chiesa a quanti soffrivano in quel tragico momento. Le sue parole raffiguravano Papa Montini presso la Croce e il sepolcro di Cristo, quasi in un colloquio di fede con il Padre. Con animo provato, pronunciò parole commoventi, dicendo: «Ed ora le nostre labbra, chiuse come da un enorme ostacolo, simile alla grossa pietra rotolata all'ingresso del sepolcro di Cristo, vogliono aprirsi per esprimere il *De profundis*, il grido cioè ed il pianto dell'ineffabile dolore con cui la tragedia presente soffoca la nostra voce». PAOLO VI, *Pregghiera del Santo Padre Paolo VI per l'On. Aldo Moro* (13 maggio 1978), in *Insegnamenti*, XVI, LEV, Città del Vaticano 1979, 362.

¹²⁰² V. PALUMBO, *La misericordia di Dio tra sofferenza e compassione. La «via» della teologia italiana contemporanea*, EDB, Bologna 2018, 25.

due realtà. Questo consente di avere una visione che parte dalla Croce di Cristo per passare a quella dell'uomo e ritornare poi nuovamente a quella di Cristo, creando così una visione o un itinerario "circolare". In questo modo, il consacrato è, in un certo senso, parte integrante della compassione divina ed è pure testimone di essa. Per dirla in altri termini, il Pontefice indica che la vocazione del consacrato si trova sia all'interno della Croce di Cristo sia, al tempo stesso, all'interno della croce dell'uomo, costituendo così il luogo dell'incontro, in cui si manifesta la compassione divina.

Continuando la sua riflessione, il Pontefice offre una chiave interpretativa dell'esperienza del dolore e della sofferenza, invitando il consacrato a una lettura di "fede" illuminata dalla Croce di Cristo. Alla luce di tale interpretazione, l'esperienza del dolore appare tutt'altro che inutile, anzi necessaria per aprire la porta alla ricezione della grazia divina. In un certo senso, si può dire che il Pontefice spinga il consacrato a non limitarsi alla semplice ricerca del significato o delle ragioni del dolore, ma a sfruttare questa esperienza sia per fortificare il proprio cammino di fede che per imparare a essere comprensivo e compassionevole verso coloro che soffrono. Il Pontefice afferma che, nell'esperienza della sofferenza,

«Cristo non mostra soltanto la dignità del dolore; Cristo lancia una vocazione al dolore. Questa voce, figli e fratelli, è fra le più misteriose e le più benefiche che abbiano attraversato il quadro della vita umana. Gesù chiama il dolore a uscire dalla sua disperata inutilità e a diventare, se unito al suo, fonte positiva di bene, fonte non solo delle più sublimi virtù – che vanno dalla pazienza all'eroismo e alla sapienza –, ma altresì alla capacità espiatrice, redentrice, beatificante propria della Croce di Cristo»¹²⁰³.

Inoltre, il Pontefice sottolinea che

«il potere salvifico della Passione del Signore può diventare universale, e immanente in ogni nostra sofferenza, se – ecco la condizione – se accettata e sopportata in comunione con la sua sofferenza. La "compassione" da passiva si fa attiva; idealizza e santifica il dolore umano, lo rende complementare a quello del Redentore (cf. Col 1,24)»¹²⁰⁴.

¹²⁰³ PAOLO VI, *La via crucis dal Colosseo al Palatino* (27 marzo 1964), in *Insegnamenti*, II, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1965, 212.

¹²⁰⁴ *Ibid.*

È da notare che il Papa ha scelto di utilizzare qui il termine compassione, anziché misericordia, che di norma si trova più spesso in questi contesti. È quindi fondamentale sottolineare quanto Paolo VI, uomo di fede e cultura, abbia compreso appieno il valore della compassione nel contesto del dolore e della sofferenza umana, tanto da attribuirle un valore teologico. In ogni modo, va detto che l'obiettivo principale del Pontefice non è mettere in evidenza le mancanze e gli errori altrui, o la drammaticità della situazione in cui si trovano le persone sofferenti, bensì piuttosto avvicinarsi alla loro sofferenza e alleviare il loro dolore, rendendo visibile la grazia che si riceve da Cristo e dalla Sua Croce e compiendo il passaggio dalla compassione passiva a quella attiva. Questo passaggio consente al consacrato di aprire gli orizzonti della propria missione e gli offre la possibilità di diventare segno che indica, per gli altri, la fonte a cui attingere forza e da cui ricevere consolazione, cioè “*Cristo sulla Croce*”.

Una visione di questo tipo evidenzia la straordinaria capacità del Pontefice di comprendere la sofferenza umana, di sperimentarla direttamente attraverso la compassione e di comunicarla in contesti e in tempi difficili; l'obiettivo di Papa Montini, però, non è di offrire un trattato, bensì di indicare la strada che lui stesso percorre¹²⁰⁵: la Via Crucis, che ogni consacrato deve considerare la via “*maestra*”, poiché è lì che si realizza la vera vocazione del consacrato ed è sempre lì che la vita diventa la *Via Lucis*. In sintesi, il Papa non fornisce una risposta al dolore e alla sofferenza, mentre piuttosto guida l'uomo, in particolare il consacrato, a immergersi in questo mistero attraverso il cammino della *Via Crucis*.

Per coinvolgere ancora di più i consacrati a camminare su queste vie, alcuni anni dopo, il Pontefice scrive l'Esortazione apostolica *Evangelica Testificatio* proprio per mettere in evidenza un aspetto fondamentale della

¹²⁰⁵ Il Pontefice torna nuovamente su questo tema dopo alcuni mesi dalla sua prima Via Crucis, ribadendone il ruolo. Egli, infatti, afferma che «fra le funzioni dell'autorità pontificia, primissima è quella dell'esercizio della carità; la quale, come si sa, non è soltanto esercitata mediante le opere di misericordia, così dette, corporali, ma anche, e soprattutto, mediante quelle spirituali; e queste sono precisamente il contenuto specifico della missione benefica e salvatrice dell'Ufficio apostolico. Ma questo ricorda a Noi per primi che, se siamo seguaci autentici di Cristo, dobbiamo avere somma premura di soccorrere i nostri fratelli nell'indigenza e nella sofferenza. Dobbiamo avere l'intelligenza dei bisogni altrui (*Sal* 11,1), e con l'intelligenza la compassione, con la compassione la venerazione, con la venerazione l'ingegnosità di portarvi rimedio». PAOLO VI, *Udienza generale* (11 novembre 1964), in *Insegnamenti*, II, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1965, 984-985.

vocazione dei consacrati: la testimonianza¹²⁰⁶. Se si riportano alla mente le parole di Gesù: “*Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città che sta sopra un monte*” (Mt 5,14), è davvero impossibile immaginare un consacrato che non sia testimone di Cristo. Egli è stato chiamato e inviato da Cristo a camminare nel mondo, testimoniando Cristo, che ha illuminato la sua vita, allo scopo di rendere il mondo un luogo più luminoso.

Da un’attenta lettura dell’Esortazione, emerge l’uso frequente, da parte del Pontefice, di alcune espressioni (ad esempio: necessario, esigenza e urgenza) rivolte ai consacrati per spronarli a rinnovare la loro vita¹²⁰⁷, come se li volesse “*spingere*” in due direzioni. La prima implica una “*capacità interpretativa*”: i consacrati devono essere in grado di trasmettere i valori evangelici nel contesto odierno, offrendo un orientamento in un mondo in rapida evoluzione, in cui le strade si moltiplicano e diventano sempre più complesse¹²⁰⁸. La seconda direzione necessita di “*capacità applicativa*”: è compito dei consacrati sentirsi responsabili e aiutare l’umanità di oggi a superare le sfide odierne, individuando le azioni più efficaci per guidarla verso una vita che rispetti la dignità dell’uomo, soprattutto in un mondo in cui le opzioni di scelte possibili sembrano moltiplicarsi, senza tuttavia garantirgli la felicità. Spingerli su tali direzioni contribuisce, in qualche modo, alla loro formazione, a farli diventare dei veri e propri “*esperti*” nel percorrere sia la “*Via*” della Croce che quella della Luce.

In conclusione, le due vie indicate da Paolo VI, pur nella loro semplicità, esprimono una grande profondità e richiedono un impegno significativo nel dare testimonianza al mondo. Il Pontefice non ha deciso tra le due vie, le ha percorse entrambe allo stesso tempo: la prima lo ha condotto verso il mistero della Croce, dove l’abbandono, la solitudine e il mistero si fanno sentire, e dove si è lasciato abbracciare dal suo Maestro; la seconda lo ha portato verso l’umanità, in cui l’abbandono si è

¹²⁰⁶ Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelica Testificatio* (29 giugno 1971), Edizioni Paoline, Roma 1971, 1. D’ora in poi *ET*.

¹²⁰⁷ È importante ricordare che il rinnovamento che il Papa chiede non implica l’abbandono da parte dei consacrati dei principi fondamentali e caratterizzanti della loro vocazione, ma piuttosto lo sforzo di adattarsi ai cambiamenti che li circondano. Questo è simile a quanto accade nel processo di adattamento di un essere umano che fa fronte al cambiamento di temperatura aggiungendo o togliendo indumenti, senza che ciò modifichi la sua essenza. Cf. *ET*, 51.

¹²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 42-50.

trasformato in incontro, la solitudine in condivisione, il mistero si è fatto realtà, e, soprattutto, la croce è diventata luce che testimonia l'amore.

3. Il pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005)

Dopo il breve pontificato di soli 33 giorni di Giovanni Paolo I, la Chiesa vede inaugurarsi uno dei pontificati più lunghi della storia (oltre 26 anni), secondo solo a quello di Pio IX (1846-1878). Il 16 ottobre 1978 si verifica un evento storico che cambia il corso del papato. Per la prima volta dopo quasi cinque secoli da Adriano VI, i cardinali riuniti in conclave tornano ad eleggere un Papa non italiano. Il cardinale Karol Józef Wojtyła, salendo alla soglia di Pietro, assume il nome di Giovanni Paolo II: egli diventerà uno dei Papi più famosi della storia¹²⁰⁹ e il primo polacco nella lunga storia della Chiesa. Sarà lui a guidare la Chiesa durante il Grande Giubileo del 2000, segnando il passaggio dal secondo al terzo millennio. In questo contesto, la Chiesa si vedrà impegnata, attraverso le sue aperture, a offrire risposte alle sfide del mondo e dell'umanità.

È importante sottolineare che, quando si mette in evidenza la lunga durata del pontificato di Giovanni Paolo II, emergono due caratteristiche chiave: da un lato, un pontificato estremamente “ricco”, caratterizzato dall'attenzione dedicata a ogni settore, individuo e situazione a cui la Chiesa desidera dare il suo contributo, ispirandosi alla Parola di Dio e agli insegnamenti del Concilio Vaticano II; dall'altro, un pontificato notevolmente “faticoso” a causa dell'impegno serio assunto dalla Chiesa nella sua missione e delle significative sfide affrontate. È imprescindibile ricordare il grave attentato che il Papa ha subito in piazza San Pietro il 13 maggio 1981, causa di molte sue sofferenze. Inoltre, a partire dal 1991, il suo percorso si è ulteriormente complicato ed aggravato a causa del morbo di Parkinson.

Se si vuol fornire una sia pur breve panoramica dei momenti salienti del pontificato di Papa Giovanni Paolo II, è necessario fare delle scelte, poiché trattare in dettaglio un pontificato così straordinariamente ampio e denso richiederebbe un'opera dedicata. Tuttavia, è importante ricordare che, in questo pontificato, la Chiesa ha coinvolto i giovani come mai prima

¹²⁰⁹ Karol Józef Wojtyła, prima di diventare Papa, era praticamente «sconosciuto al largo pubblico. Molti, subito dopo l'elezione, hanno scritto di lui, quando i ricordi e tanti testimoni sono ancora vivi». A. RICCARDI, *Giovanni Paolo II. La biografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, 29.

d'ora nella sua missione¹²¹⁰, soprattutto attraverso la Giornata Mondiale della Gioventù¹²¹¹, che ha visto una partecipazione in crescita costante ad ogni edizione. Nella stessa linea di innovazione e di attenzione, il Pontefice attribuisce grande importanza alla famiglia, traducendo questo impegno con gli Incontri mondiali delle Famiglie da lui avviati a partire dal 1994.

In relazione a questi due settori, cioè ai giovani e alla famiglia, egli ha posto un'enfasi particolare sulla difesa della vita e sulla lotta contro la "cultura della morte", nello specifico l'aborto e l'eutanasia. Difatti, nella sua enciclica *Evangelium vitae*, il Papa non solo conferma quanto affermato nel Concilio Vaticano II¹²¹², ma richiama l'attenzione sul principio che sottende alle nuove forme di attacchi alla vita umana, che spesso si celano dietro il pretesto del diritto e della libertà¹²¹³. In effetti,

¹²¹⁰ Nella sua lettera indirizzata ai giovani, il Pontefice sottolinea il ruolo attivo che la Chiesa desidera che loro ricoprano nella sua missione. Il Papa li esorta con queste parole: «Forse anche alcuni cristiani, in qualche momento, si sono lasciati afferrare dalla tentazione di non prendere sul serio le vostre aspirazioni; ma oggi, alla luce della conversione che investe tutta la comunità, noi vi diciamo che nella Chiesa potete e dovete essere veri protagonisti». GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai giovani di Roma* (7 febbraio 1984), in *Insegnamenti*, VII/1, LEV, Città del Vaticano 1984, 253.

¹²¹¹ In effetti, si tratta di un raduno di giovani cattolici provenienti da ogni parte del mondo, in cui si affrontano temi che vanno oltre la spiritualità e la cultura. Si toccano anche questioni legate alle loro preoccupazioni, ai loro sogni e si offre loro l'opportunità di condividere le proprie esperienze all'ombra della Chiesa. Per alcuni, questa Giornata Mondiale è stata l'idea o l'intuizione di Papa Giovanni Paolo II nel 1985, ma il Pontefice aveva affermato: «Nessuno ha inventato le Giornate mondiali dei giovani. Furono proprio loro a crearle». GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, a cura di V. MESSORI, Mondadori, Milano 1994, 139; cf. D. DI GIOSIA, *La pastorale dei giovani. Uno studio sul magistero di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 2011, 106.

¹²¹² Il Concilio Vaticano II afferma che «tutto ciò che è contro la vita stessa, come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario; tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, le costrizioni psicologiche; tutto ciò che offende la dignità umana, come le condizioni di vita subumana, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani, o ancora le ignominiose condizioni di lavoro, con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili: tutte queste cose, e altre simili, sono certamente vergognose. Mentre guastano la civiltà umana, disonorano coloro che così si comportano più ancora che quelli che le subiscono e ledono grandemente l'onore del Creatore». CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, (7 dicembre 1965), 27.

¹²¹³ Il Pontefice invita tutti a formarsi una coscienza in cui vita e libertà non si contrappongano, bensì vadano a compenetrarsi in una mutevole collaborazione e interdipendenza. Egli afferma: «È di somma importanza riscoprire il nesso inscindibile

non è casuale che il Pontefice abbia voluto affrontare questo tema in un suo famoso discorso al Corpo diplomatico, cercando di sensibilizzare non solo la società in generale, ma anche le istituzioni, al fine di promuovere leggi a sostegno della vita umana¹²¹⁴. Questo impegno è giustificato dalla consapevolezza che il mondo sta affrontando sfide significative, in ogni cultura e luogo, per quanto riguarda la protezione della vita.

Un altro aspetto rilevante di questo pontificato riguarda il contributo della Chiesa alla vita politica e sociale per promuovere il progresso, la giustizia, la pace e la libertà dei popoli. Questo impegno è stato particolarmente rilevante durante il lungo periodo della Guerra fredda, al momento della caduta del Muro di Berlino (1989) e durante la guerra del Golfo (1990-1991). Il 9 maggio 1993 segna un episodio di notevole importanza che si verificò durante il viaggio di Papa Giovanni Paolo II in Sicilia, in cui al termine della S. Messa ad Agrigento, pronunciò parole di aperta condanna della mafia, che rappresentavano anche un forte monito proveniente dal cuore materno e paterno della Chiesa rivolto alla coscienza di ogni uomo che veniva interpellato ed esortato a convertirsi: «Qui ci vuole civiltà della vita! Nel nome di questo Cristo, crocifisso e risorto, di questo Cristo che è vita, via verità e vita, lo dico ai responsabili, lo dico ai responsabili: convertitevi! Una volta verrà il giudizio di Dio!»¹²¹⁵.

Bisogna anche dire che la Chiesa cattolica, durante questo pontificato, è andata incontro ad una serie di cambiamenti e sviluppi significativi non solo esterni, ma anche interni. A livello istituzionale, ad esempio, Papa Giovanni Paolo II ha promulgato nel 1983 il nuovo Codice

tra vita e libertà. Sono beni indivisibili: dove è violato l'uno, anche l'altro finisce per essere violato. Non c'è libertà vera dove la vita non è accolta e amata; e non c'è vita piena se non nella libertà. Ambedue queste realtà hanno poi un riferimento nativo e peculiare, che le lega indissolubilmente: la vocazione all'amore. Questo amore, come dono sincero di sé, è il senso più vero della vita e della libertà della persona». GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), LEV, Città del Vaticano 1995, 96.

¹²¹⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (10 gennaio 2005), in *L'Osservatore Romano* 7 (10-11 gennaio 2005) 1.4-6. Ivi il Pontefice affronta quattro sfide di grande importanza per la Chiesa: la sfida della vita e la salvaguardia della famiglia, la sfida del pane, la sfida della pace e la sfida della libertà e della libertà religiosa. Cf. G. MARCHESI, *Il Papa e le grandi sfide dell'umanità*, in *La Civiltà Cattolica*, 3709 (2005) 282-291.

¹²¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia concelebrazione eucaristica nella Valle dei Templi-Agrigento* (9 maggio 1993): https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1993/documents/hf_jp-ii_hom_19930509_agrigento.html (22-12-2023).

di Diritto Canonico, che ha rivisto e aggiornato le leggi della Chiesa cattolica. Ciò che merita particolare attenzione è il principio sottolineato nell'ultimo canone: la missione della Chiesa non è quella di condannare, ma piuttosto di salvare le anime (*salus animarum*): questo principio dovrebbe essere considerato sempre come la sua legge suprema¹²¹⁶. A livello spirituale, i fedeli vengono particolarmente sostenuti da questo pontificato, il che appare chiaro dall'indizione dell'Anno della Redenzione (1983-1984), dell'Anno Mariano (1987-1988) e dell'Anno dell'Eucaristia (2004-2005). Questi tre “*momenti spirituali*” del pontificato di Giovanni Paolo II costituiscono punti fondamentali non solo per la spiritualità del Papa, ma per ciascun fedele, chiamato a fare una revisione della sua vita alla luce del vangelo.

Per i consacrati, infine, l'Esortazione apostolica *Vita Consecrata* (1996) costituisce un pilastro cruciale che conferisce loro un ruolo di notevole importanza nell'affrontare le sfide che si presentano nel mondo in cui vivono, operano e si identificano. Il Papa dichiara che «dare testimonianza a Cristo con la vita, con le opere e con le parole è peculiare missione della vita consacrata nella Chiesa e nel mondo»¹²¹⁷. Questo significa che il compito principale di ogni consacrato è quello di “*armarsi di conoscenza dell'amore di Cristo*”, in modo da poterlo testimoniare in un mondo che spesso Lo ignora o si rifiuta di riconoscerLo.

3.1. Un pontificato di apertura senza paura

Il vivace pontificato di Giovanni Paolo II si caratterizza, sin dall'inizio, per il suo forte desiderio di delineare un nuovo orizzonte di umanesimo. Il Pontefice venuto da lontano si è impegnato instancabilmente per promuovere una Chiesa in grado di avvicinarsi all'“*uomo*” per aiutarlo a superare le sue incertezze e tribolazioni e per sostenerlo nel coltivare la speranza nella misericordia divina¹²¹⁸. Tale

¹²¹⁶ Cf. *CIC*, can. 1752.

¹²¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Vita Consecrata* (25 marzo 1996), Paoline, Milano 1996, 109. D'ora in poi *VC*.

¹²¹⁸ Nel 2002, durante l'inaugurazione del Santuario della Divina Misericordia a Cracovia, Papa Giovanni Paolo II, ispirandosi alle parole di Santa Faustina, sottolineò che «non esiste per l'uomo altra fonte di speranza, al di fuori della misericordia di Dio». GIOVANNI PAOLO II, *Omelia dedicazione del Santuario della Divina Misericordia* (17 agosto 2002), in *Insegnamenti*, XXV/2, LEV, Città del Vaticano 2003, 169. Il Pontefice attribuì la dovuta importanza alla misericordia di Dio, enfatizzando che chiunque ha l'opportunità di accedervi, se ripone in essa la propria speranza.

messaggio incoraggia l'uomo, qualsiasi uomo, a superare le paure che possono albergare in lui, esortandolo al contempo a trovare il coraggio necessario che gli manca in "Cristo". Con lo stesso spirito, il Pontefice ha stimolato e incoraggiato anche la "Chiesa"¹²¹⁹ a impegnarsi in un dialogo in cui parole, gesti e scritti non solo arricchissero i campi dottrinali, intellettuali, pastorali e politico-sociali, ma annunziassero altresì chiaramente che la salvezza viene attraverso Gesù Cristo.

Questa visione è emersa chiaramente fin dalle prime parole pronunciate nel discorso inaugurale dell'inizio del suo ministero petrino, quando il Pontefice, rivolgendosi a vicini e lontani, credenti e non credenti, persone e stati, ha esclamato:

«Non abbiate paura di accogliere Cristo e di accettare la sua potestà! Aiutate il Papa e tutti quanti vogliono servire Cristo e, con la potestà di Cristo, servire l'uomo e l'umanità intera! Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo! Alla sua salvatrice potestà aprite i confini degli Stati, i sistemi economici come quelli politici, i vasti campi di cultura, di civiltà, di sviluppo. Non abbiate paura! Cristo sa "cosa è dentro l'uomo". Solo lui lo sa!»¹²²⁰.

Da un'attenta lettura del paragrafo sopra esposto, emergono chiaramente tre distinti livelli di apertura che delineano il programma del suo pontificato. Nel primo livello, si individua "un'apertura personale a Cristo", in cui il Pontefice incoraggia l'uomo a non aver paura di accogliere Cristo nella propria vita, perché Cristo non annulla la libertà dell'uomo, anzi, la perfeziona. Questo livello riflette un'atmosfera di fiducia, familiarità e rispetto, poiché l'esistenza dell'uomo che incontra Cristo non può che essere permeata dalla Sua grazia, che si manifesta attraverso la Sua misericordia. Tale esperienza personale consente all'uomo di ottenere una comprensione più profonda del potere di Cristo

¹²¹⁹ Le tre parole in "corsivo" (uomo, Cristo, Chiesa) in questo paragrafo sono state evidenziate in quanto si tratta dei tre pilastri su cui si basa il pontificato di Giovanni Paolo II, come sottolineato da G. Vigni: «Nel vastissimo mosaico teologico, spirituale e pastorale costruito da Giovanni Paolo II nei lunghi anni del suo pontificato, emergono con continuità i tre pilastri del suo insegnamento: Cristo, la Chiesa, l'uomo». G. VIGNI (cur.), *Giovanni Paolo II. Spalancate le porte a Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, 9.

¹²²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per l'inizio del pontificato* (22 ottobre 1978), in *Insegnamenti*, I, LEV, Città del Vaticano 1978, 35. in AAS 70 (1978) 947.

che non è un potere vendicativo e rigorista che giudica e discrimina, bensì piuttosto un potere amoroso e comprensivo che perdona e salva.

Il secondo livello orienta il pontificato verso “*un’apertura collettiva a Cristo*” per cui il Pontefice invita le persone a collaborare con lui e a sostenere coloro che desiderano servire Cristo nell’umanità. In questo contesto, emerge uno spirito di collaborazione e di responsabilità condivisa, in quanto tutti sono chiamati a svolgere un ruolo in questa missione. A differenza del livello precedente, questa apertura coinvolge in modo attivo e collaborativo i credenti con l’obiettivo di diffondere il vangelo e di vivere i suoi valori, affinché altri abbiano l’opportunità di conoscere Cristo.

Il terzo livello di apertura ha carattere “*globale e totale*”: il Papa sottolinea l’importanza di estendere l’accoglienza di Cristo oltre i limiti dell’esperienza individuale e di contesti isolati, abbracciando una dimensione globale. Questo rappresenta una visione di trasformazione profonda e positiva del mondo, in cui Cristo diventa fonte di verità e di speranza non solo per gli individui, ma anche per le società e le istituzioni. L’obiettivo di questa apertura è quello di plasmare un mondo migliore basato su giustizia, libertà e uguaglianza, superando sistemi politici quali il comunismo e il capitalismo¹²²¹. Di conseguenza, questa apertura coinvolge non solo la coscienza dell’individuo, ma anche gli Stati e i sistemi, con l’intento di superare le questioni legate alle frontiere nazionali, alle rigidità dei sistemi economici, alle pressioni politiche e alle barriere culturali e sociali.

Lo slogan «Non abbiate paura!», da lui ampiamente utilizzato¹²²², costituisce un elemento particolarmente significativo nella comunicazione

¹²²¹ Cf. G. GALEAZZI – G. F. SVIDERCOSCHI, *Chi ha paura di Giovanni Paolo II? Il Papa che ha cambiato la storia del mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, 41-60.

¹²²² Basti menzionare, ad esempio, le parole pronunciate dal Papa durante la sua storica visita al Parlamento italiano, in cui ha ribadito il concetto di “*aprire le porte a Cristo*”. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Parlamento italiano* (14 novembre 2002), in *Insegnamenti*, XXV/2, LEV, Città del Vaticano 2003, 718. Si ricordi altresì quanto disse ai giovani radunati da tutto il mondo a Roma nella veglia di preghiera a Tor Vergata nella GMG del 2000: «Non abbiate paura di affidarvi a Lui. Egli vi guiderà, vi darà la forza di seguirlo ogni giorno e in ogni situazione». GIOVANNI PAOLO II, *Discorso durante la Veglia di preghiera a Tor Vergata nella XV Giornata Mondiale della Gioventù* (19 agosto 2000), in *Insegnamenti*, XXIII/2, LEV, Città del Vaticano 2002, 207-213, 213. Per avere un’idea del frequente uso di questa espressione nel Pontificato di Giovanni Paolo II, si faccia riferimento a G. BERNARDELLI, *Uno slogan echeggiato*

della Chiesa. Questa espressione trova le sue radici e trae la sua forza dalla Parola di Dio che, a sua volta, diventa essenziale per offrire una risposta all'uomo contemporaneo in una società spesso carente di fiducia e di stabilità¹²²³. L'uomo di oggi, spesso non in grado di trovare soluzioni alle sue difficoltà e risposte ai suoi interrogativi esistenziali, non deve lasciare la porta chiusa a Cristo, bensì aprirla, anzi spalancarla. Ad incoraggiare questa apertura è fondamentale il ruolo di chi è preposto a far sentire, ancora una volta, la voce di Cristo, che dice: “*Non abbiate paura!*” (Mt 10,26.28.31).

Indubbiamente, per intraprendere le tre aperture evidenziate prima, è indispensabile superare ogni forma di paura, poiché, come afferma il Pontefice, «la paura nasce dovunque Dio muore nella coscienza degli esseri umani. Ognuno sa, sebbene oscuramente e con timore, che ovunque Dio muore nella coscienza della persona umana, lì segue inevitabilmente la morte dell'uomo, ch'è immagine di Dio»¹²²⁴. Il Papa esorta pertanto l'uomo, in modo consapevole e responsabile, ad aprirsi a Cristo prima che la paura possa prendere il controllo della sua vita, trasformandola in morte.

Dopo aver illustrato queste tre aperture, sorge naturalmente una domanda: perché Papa Giovanni Paolo II sottolinea queste aperture a Cristo proprio nel discorso iniziale del suo ministero petrino? Si può dedurre che, Papa Wojtyła, invitando a questa triplice apertura, personale, sociale e globale, e sottolineando che l'accoglienza di Cristo ha il potenziale di trasformare non solo le vite individuali, ma anche le strutture

più di trecento volte, in “Non abbiate paura! Venticinque anni sorprendenti con Papa Wojtyła”, inserto ad Avvenire, Milano 2003, 17.

¹²²³ Alcuni mesi dopo il suo discorso inaugurale, Giovanni Paolo II offre una valutazione dell'uomo contemporaneo e analizza la questione della paura, dichiarando: «L'uomo d'oggi sembra essere sempre minacciato da ciò che produce, cioè dal risultato del lavoro delle sue mani e, ancor più, del lavoro del suo intelletto, delle tendenze della sua volontà. I frutti di questa multiforme attività dell'uomo, troppo presto e in modo spesso imprevedibile, sono non soltanto e non tanto oggetto di “alienazione”, nel senso che vengono semplicemente tolti a colui che li ha prodotti; quanto, almeno parzialmente, in una cerchia conseguente e indiretta dei loro effetti, questi frutti si rivolgono contro l'uomo stesso. Essi sono, infatti, diretti, o possono esser diretti contro di lui. In questo sembra consistere l'atto principale del dramma dell'esistenza umana contemporanea, nella sua più larga ed universale dimensione. L'uomo, pertanto, vive sempre più nella paura». GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1979, 15. D'ora in poi *RH*.

¹²²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XVIII Giornata Mondiale della Pace 1° gennaio 1985* (8 dicembre 1984), in *Insegnamenti*, VII/2, LEV, Città del Vaticano 1984, 1556.

e i sistemi su scala più ampia, desideri che l'uomo possa ottenere da Cristo ciò che il mondo non gli può dare. In altre parole, attraverso l'apertura a Cristo, l'uomo ha la possibilità, anzi la certezza, di ricevere la Sua misericordia e di diventare uno strumento per diffondere la speranza e la verità divine in tutto il mondo.

Infine, è importante considerare che l'apertura auspicata da Giovanni Paolo II non è “*unidirezionale*”, ossia non è un passo che deve compiere solamente l'uomo. Si tratta infatti piuttosto di un processo “*bidirezionale*”, in cui anche la Chiesa deve aprirsi sempre di più sia a Dio sia ai cambiamenti e alle esigenze dell'umanità. È essenziale ricordare che la Chiesa deve costantemente autovalutarsi, evitando di sentirsi superiore a tutti e tenendo sempre presente che la sua missione è quella di essere al servizio di Dio per l'uomo.

3.2. Una Chiesa “*dialogante*” senza misura

Si può dire che il lungo pontificato di Papa Giovanni Paolo II abbia sviluppato appieno l'innovativa intuizione introdotta da Papa Paolo VI di viaggiare, ridefinendo anche così l'approccio della Chiesa all'interazione con il mondo. Questo ha ampliato la comprensione globale del mondo, ha facilitato il contatto con persone e culture prima remote e inaccessibili e ha consentito alla Chiesa di avviare un dialogo con realtà prima estranee. L'apertura che Papa Wojtyła ha sostenuto fin dall'inizio del suo pontificato non si limita all'incontro, ma promuove un dialogo profondo e costruttivo con queste nuove realtà e culture. Con questo dialogo, la Chiesa non solo espone la sua visione e i suoi valori, ma dimostra anche la sincera volontà di un ascolto reciproco. Questo approccio bilaterale permette di offrire risposte illuminate da Dio che mirano ad arricchire l'intera umanità attraverso un nuovo stile di comunicazione della Parola e di rendere concreto, nella vita delle persone, il volto amorevole di Dio.

Durante il pontificato di Papa Giovanni Paolo II, la Chiesa ha percorso strade nuove per dialogare con l'umanità, coinvolgendo sia il cuore che la mente dell'uomo e stabilendo un dialogo sia con il singolo che con l'intera comunità. L'apertura al dialogo del Papa si è manifestata in maniera coerente nelle sue parole e nei suoi gesti, creando così una testimonianza evangelica autentica e significativa. Questa testimonianza si è rivelata uno “*strumento efficace di dialogo*” specialmente nel suo rapporto con i giovani, con i quali il Papa è stato in grado di instaurare un dialogo profondo senza “*sprecare troppe parole*”. Le sue parole, infatti, si

sono trasformate in gesti che, a loro volta, hanno trovato espressione in parole che hanno avuto un impatto significativo nelle vite di molti giovani¹²²⁵, ispirandoli a tradurre essi stessi, a loro volta, queste parole in azioni per contribuire a costruire un futuro più responsabile e aperto.

La visita alla Sinagoga di Roma, il 13 aprile 1986, ha rappresentato un momento storico di capitale importanza del suo pontificato¹²²⁶, significativo non solo per il gesto compiuto, ma anche per le parole memorabili da lui pronunciate, che hanno contribuito a ristabilire il dialogo tra la Chiesa e la comunità ebraica. Il gesto in sé costituisce una attuazione chiara, distintiva e concreta dell'apertura annunciata all'inizio del suo pontificato. La Chiesa, in questo modo, non si limita solamente a fare dichiarazioni sulla sua apertura, ma si rende credibile con gesti concreti che rispondono alle domande e alle questioni che la società affronta. Il discorso pronunciato durante quella visita rimane come un "*patto di fratellanza nella fede*". Tra l'altro il Papa dichiara: «La religione ebraica non ci è "*estrinseca*", ma in un certo qual modo, è "*intrinseca*" alla nostra religione. Abbiamo quindi verso di essa dei rapporti che non abbiamo con nessun'altra religione. Siete i nostri fratelli prediletti e, in un certo modo, si potrebbe dire i nostri fratelli maggiori»¹²²⁷. Queste parole sottolineano che l'elemento fondamentale nel dialogo è considerare l'altro come il proprio "*fratello*"; è una prospettiva che consente un'apertura tra le due fedi nel momento in cui esse sono capaci di inserire la "*chiave*" della misericordia che apre le loro porte, rimaste "*serrate*" per tanti secoli. Il

¹²²⁵ Cf. A. RICCARDI, *Giovanni Paolo II*, 260-261.

¹²²⁶ Questa visita si presentava come uno dei viaggi più impegnativi, non tanto a causa della distanza, né della necessità di mezzi di trasporto sofisticati o voli speciali, ma soprattutto perché richiedeva di superare secoli di storia segnati da ferite, accuse e profonde divisioni. In effetti, bastano solamente tre chilometri o quattro al massimo per raggiungere la Sinagoga di Roma partendo dal Vaticano. Tuttavia, se si riflette attentamente, si comprende che è stato un viaggio incredibilmente difficile e profondo, lungo duemila anni. La storia del cristianesimo è intimamente intrecciata con quella di una frattura sempre più profonda e dolorosa che si è creata con l'ebraismo. Ma chi avrebbe mai immaginato che a compiere questo straordinario viaggio, cercando in qualche modo di sanare quella rottura, sarebbe stato un Papa proveniente da una terra che ha visto il genocidio del popolo ebraico? Cf. G. GALEAZZI – G. F. SVIDERCOSCHI, *Chi ha paura di Giovanni Paolo II?*, 88-89; cf. R. SKRZYPCZAK – A. MARI, *Toccare la santità: Il cammino umano e spirituale di Giovanni Paolo II*, Fede & Cultura, Verona 2017, 166-172.

¹²²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'incontro con la comunità ebraica nella Sinagoga della città di Roma* (13 aprile 1986), in *Insegnamento*, IX/1, LEV, Città del Vaticano 1986, 1027.

dialogo così instaurato contribuisce a promuovere una comprensione più profonda e un rispetto reciproco in un mondo in rapida evoluzione, in cui la misericordia non fa più parte della sua logica.

Per non chiudere l'anno senza un ulteriore gesto significativo che concretizzasse il dialogo, Papa Giovanni Paolo II ha inviato un altro segnale straordinario di apertura, coerente con l'obiettivo di dialogare con il mondo intero: il 27 ottobre 1986, ha riunito ben centoventiquattro rappresentanti di tutte le religioni, sia cristiane che non cristiane, in una giornata di preghiera ad Assisi¹²²⁸. Questo evento rappresenta, da un lato, «il momento più creativo di questa spinta ad andare al largo, che ha già dislocato la figura papale in più di uno scenario inedito»¹²²⁹ e, dall'altro lato, un primo passo concreto per «creare un vero dialogo tra le religioni»¹²³⁰. Tuttavia, è importante notare che la preghiera, se da un lato costituisce un'alta espressione dell'umanità rivolta a Dio, dall'alto dovrebbe essere un atto, altrettanto “ambizioso”, per costruire relazioni umane basate sulla pace e sulla convivenza anziché sull'ostilità e sulla guerra¹²³¹. Pertanto, diventa comprensibile quanto osservato da A. Riccardi riguardo a Papa Giovanni Paolo II, ovvero che egli, con la sua

¹²²⁸ Per il Papa, Assisi rappresenta un aspetto fondamentale della spiritualità legata alla povertà evangelica. Nel suo messaggio, egli sottolinea che: «abbiamo deciso di essere poveri, poveri come Cristo, Figlio di Dio e Salvatore del mondo; poveri come Francesco, eloquente immagine di Cristo; poveri come tante anime grandi, che hanno illuminato il cammino dell'umanità. Lo abbiamo deciso avendo a nostra disposizione soltanto questo mezzo, il mezzo della povertà, e soltanto questa potenza, la potenza della debolezza». GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio “Urbi et Orbi”* (25 dicembre 1986), in *Insegnamento*, IX/2, LEV, Città del Vaticano 1986, 2046.

¹²²⁹ L. ACCATTOLI, *Karol Wojtyła. L'uomo di fine millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 183.

¹²³⁰ J.-D. DURAND, *Lo spirito di Assisi. Discorsi e messaggi di Giovanni Paolo II alla Comunità di Sant'Egidio: un contributo alla storia della pace*, Leonardo International, Milano 2004, 9.

¹²³¹ A questo riguardo, il Papa afferma che «il trovarsi insieme di tanti capi religiosi per pregare è di per sé un invito oggi al mondo a diventare consapevole che esiste un'altra dimensione della pace e un altro modo di promuoverla, che non è il risultato di negoziati, di compromessi politici o di mercanteggiamenti economici. Ma il risultato della preghiera, che, pur nella diversità di religioni, esprime una relazione con un potere supremo che sorpassa le nostre capacità umane da sole. Noi veniamo da lontano non solo, per molti di noi, a motivo di distanze geografiche, ma soprattutto a causa delle nostre origini storiche e spirituali». GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti delle diverse chiese e comunioni cristiane convenuti in Assisi per la Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace – Basilica di Santa Maria degli Angeli* (27 ottobre 1986), in *Insegnamenti*, IX/2, LEV, Città del Vaticano 1986, 1252.

preghiera condivisa ad Assisi insieme con gli altri rappresentanti, egli «vuole abbracciare le necessità della Chiesa e i dolori del mondo»¹²³². L'incontro di Assisi non mira a disquisire su questioni teologiche ma piuttosto a enfatizzare che la fede, qualunque essa sia, deve contribuire al bene dell'umanità, e che tutti i *leader* spirituali devono essere coscienti di questa grave responsabilità. Il Papa sottolinea l'intento di questo incontro in questi termini:

«Il fatto che noi siamo venuti qui non implica alcuna intenzione di ricercare un consenso religioso tra noi o di negoziare le nostre convinzioni di fede. Né significa che le religioni possono riconciliarsi sul piano di un comune impegno in un progetto terreno che le sorpasserebbe tutte. Né esso è una concessione a un relativismo nelle credenze religiose, perché ogni essere umano deve sinceramente seguire la sua retta coscienza nell'intenzione di cercare e di obbedire alla verità. Il nostro incontro attesta soltanto – questo è il vero significato per le persone del nostro tempo – che nel grande impegno per la pace, l'umanità, nella sua stessa diversità, deve attingere dalle sue più profonde e vivificanti risorse, in cui si forma la propria coscienza e su cui si fonda l'azione di ogni popolo»¹²³³.

Ciò fa pensare che il Pontefice, con il gesto di riunire tutti i rappresentanti religiosi, desideri che l'aspetto spirituale non sia staccato da quello umano e viceversa, ma piuttosto che la fede sia capace di rafforzare le relazioni umane nel dialogo, per favorire condizioni migliori per l'umanità. Il Papa ha invitato ciascun *leader* spirituale ad impegnarsi in un dialogo produttivo che si traduca in azioni concrete, capaci di avere un impatto positivo su un'umanità ferita che soffre non solo per la mancanza di pane, ma anche per la carenza di relazioni e per l'assenza di pace.

Un terzo aspetto significativo di questo pontificato nella prospettiva del dialogo è evidente anche nella Lettera enciclica *Fides et ratio*, che verte sull'instaurare un dialogo tra fede e ragione, con l'obiettivo di cercare e trovare la verità. Nel testo si sottolinea con vigore che fede e ragione non si escludono reciprocamente bensì si completano e si sostengono a

¹²³² A. RICCARDI, *Giovanni Paolo II*, 525-526. Chi volesse andare indietro nel tempo, concentrandosi in particolare sugli ultimi anni del pontificato di Giovanni Paolo II, si accorgerebbe del “*fascino*” che egli esercitava anche attraverso i suoi silenzi e i suoi gesti. Molti di questi momenti mancavano delle parole, ma il messaggio raggiungeva comunque, e in modo profondo, i giovani.

¹²³³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti delle diverse chiese e comunioni*, 1252.

vicenda ¹²³⁴: «la ragione, privata dell'apporto della Rivelazione, ha percorso sentieri laterali che rischiano di farle perdere di vista la sua meta finale. La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale»¹²³⁵. Il dialogo tra fede e ragione, promosso da Papa Wojtyła, enfatizza l'importanza di un approccio equilibrato che consideri sia gli elementi razionali che quelli spirituali, mirando a una comprensione completa della verità e, al contempo, a evitare estremismi. Il pontificato di Giovanni Paolo II ha, insomma, svolto un ruolo cruciale nel promuovere un dialogo aperto e rispettoso tra le diverse dimensioni dell'esperienza umana, cercando di armonizzare fede e ragione nel perseguimento della conoscenza e della verità.

3.3. Una Chiesa misericordiosa, ma anche una Chiesa che chiede misericordia

Il pontificato di Giovanni Paolo II è degno di nota per l'accentuata enfasi sulla misericordia che ha costituito il fulcro del suo pensiero, del suo insegnamento e della sua spiritualità ed ha soprattutto esercitato una forte influenza sulla vita e sulla testimonianza della Chiesa¹²³⁶. Il Papa polacco, celebre sia per la sua sensibilità umana, evidente nella compassione, nella giustizia e nella promozione della pace, sia per la sua profondità spirituale, manifestata nel perdono, nella riconciliazione e nell'intima unione con Cristo, è riuscito a promuovere in modo

¹²³⁴ Nel suo commento a *Fides et ratio*, Papa Benedetto XVI afferma: «La fede ha bisogno del coraggio della ragione per se stessa. Non è contro di essa, ma la sollecita a pretendere da sé le grandi cose per le quali è stata creata. *Sapere aude!* Pretendi da te stessa di poter fare grandi cose! A questo sei destinata. La fede, così dice il Papa, non vuole far tacere la ragione, ma la vuole liberare dal velo della cateratta che, di fronte alle grandi domande dell'umanità, è steso ampiamente su di essa. Ancora una volta si vede che la fede difende l'uomo nel suo essere uomo». J. RATZINGER (BENEDETTO XVI) – E. GUERRIERO (cur.), *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020, 53.

¹²³⁵ *FR*, 48.

¹²³⁶ Riguardo al tema della misericordia, Papa Benedetto XVI, in un'intervista concessa alla TV polacca, rispondendo a una domanda sulla possibilità di delineare i punti salienti del pontificato di Giovanni Paolo II, affermò: «Nella Chiesa ha creato [...] un nuovo senso per la grandezza della Misericordia Divina [...] e ci ha così guidato ad una interiorizzazione della fede e, allo stesso tempo, ad una maggiore efficienza». BENEDETTO XVI, *Intervista di sua santità Benedetto XVI alla televisione polacca* (16 ottobre 2005): https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/october/documents/hf_ben_xvi_spe_20051016_polish-television.html (21-12-2023).

inequivocabile la misericordia all'interno della Chiesa e attraverso di essa. In effetti, grazie alle sue parole e ai suoi gesti, che hanno generato la risposta favorevole dei credenti e hanno sempre fatto molta presa sui credenti, l'impatto positivo del suo pontificato è indiscusso. È fondamentale sottolineare, quindi, che l'eredità lasciata da Papa Giovanni Paolo II è straordinariamente ricca, soprattutto per quanto riguarda il suo insegnamento sulla misericordia, il quale si riflette nelle Lettere encicliche ed Esortazioni apostoliche, nelle Udienze, nelle Omelie, nei Discorsi, nei Messaggi e in molte altre forme. Inoltre, non si deve dimenticare la moltitudine di gesti compiuti e la vasta serie di iniziative che incarnano la sua visione della misericordia.

Per questa ragione, il presente paragrafo non ha l'obiettivo di offrire un'esauriente disamina di tutte le riflessioni del Pontefice, bensì intende evidenziare i concetti chiave che ne facilitino la comprensione e illustrare come egli stesso li abbia concretizzati. Queste riflessioni, naturalmente, a marcato carattere antro-teologico, spronano l'uomo a superare le proprie difficoltà e paure, incoraggiandolo a riporre fiducia nella paterna bontà di Dio. Papa Wojtyła ha prestato grande attenzione all'incontro dell'uomo con Dio, al fine di consentire all'uomo, nella sua umanità sofferente, di trovare il “*vero e pieno*” significato di tale condizione e di ricevere la “*giusta e consolante*” risposta da parte di Dio, precisamente, nella Sua misericordia.

Da una accurata analisi degli scritti di Giovanni Paolo II sulla misericordia, emergono tre passaggi fondamentali. In primo luogo, sin dalla sua prima Lettera enciclica, *Redemptor hominis*, il Pontefice esprime il legame inscindibile tra il concetto di redenzione dell'uomo e la misericordia di Dio, incarnati entrambi nella persona di Cristo. Il Papa, quando parla della dimensione divina del mistero della redenzione¹²³⁷, sottolinea che «questa rivelazione dell'amore viene anche definita

¹²³⁷ Il concetto di “*redenzione*” è preminente nel pensiero e nella teologia di Papa Giovanni Paolo II, come dimostrato dal Giubileo straordinario della Redenzione (1983-1984) e dai numerosi documenti che ne trattano. Tra questi, oltre a quello menzionato in precedenza, si possono citare i seguenti: Esortazione apostolica *Redemptionis Donum* (25 marzo 1984); Lettera enciclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987); Esortazione apostolica *Redemptoris Custos* (15 agosto 1989); Lettera enciclica *Redemptoris Missio* (7 dicembre 1990).

misericordia, e tale rivelazione dell'amore e della misericordia ha nella storia dell'uomo una forma e un nome: si chiama Gesù Cristo»¹²³⁸.

In secondo luogo, nell'ambito del nuovo umanesimo che il Pontefice desiderava promuovere su base cristologica, emergono due tipi di difficoltà. Da un canto, si manifestano le difficoltà *ad intra*, poiché il Papa comprende appieno che

«l'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane, anche per se stesso, un essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non si incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente. E perciò appunto Cristo Redentore rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso»¹²³⁹.

Dall'altro il Papa individua le difficoltà *ad extra*, connesse alla mentalità dell'uomo di oggi¹²⁴⁰, che lo spingono sempre più lontano da Dio.

In terzo luogo, si asserisce che, per raggiungere l'obiettivo desiderato, ossia consentire all'uomo di ricevere la misericordia divina e di superare queste difficoltà, è fondamentale l'intervento della Chiesa. In questo contesto, il Papa assegna alla Chiesa un compito ben definito, che si inserisce nella sua missione globale, ossia quello

«di dirigere lo sguardo dell'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo, di aiutare tutti gli uomini ad avere familiarità con la profondità della Redenzione, che avviene in Cristo Gesù. Contemporaneamente, si tocca anche la più profonda sfera

¹²³⁸ *RH*, 9.

¹²³⁹ *Ibid.*, 10. Si può dire qui che il Papa intendeva interpretare la vocazione umana in un contesto dinamico, cercando di esplorare le profondità del mistero dell'uomo e ponendosi la domanda sulla sua "*suprema vocazione*". Questa vocazione, secondo Giovanni Paolo II, consiste nell'atto di ricevere amore e nel donarlo agli altri. Cf. R. SKRZYPCZAK – A. MARI, *Toccare la santità*, 94.

¹²⁴⁰ A questo riguardo il Papa afferma che «la mentalità contemporanea, forse più di quella dell'uomo del passato, sembra opporsi al Dio di misericordia e tende altresì ad emarginare dalla vita e a distogliere dal cuore umano l'idea stessa della misericordia. La parola e il concetto di misericordia sembrano porre a disagio l'uomo, il quale, grazie all'enorme sviluppo della scienza e della tecnica, non mai prima conosciuto nella storia, è diventato padrone ed ha soggiogato e dominato la terra (cf. *Gn* 1,28). Tale dominio sulla terra, inteso talvolta unilateralmente e superficialmente, sembra che non lasci spazio alla misericordia». GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dives in misericordia* (30 novembre 1980), in AAS 72 (1980) 1180-1181. D'ora in poi *DM*.

dell'uomo, la sfera - intendiamo - dei cuori umani, delle coscienze umane e delle vicende umane»¹²⁴¹.

Nel pensiero di Giovanni Paolo II, la misericordia necessita di una profonda consapevolezza e di uno sforzo significativo da parte dell'uomo per immergersi nel mistero dell'amore di Cristo che lo chiama; e richiede inoltre una sorta di "visione mistica" per riconoscere quell'amore proprio quando, umanamente, esso sembra assente o impossibile. È proprio questo modo di professare e di vivere la fede che è ben presente nel pensiero e nella vita della Chiesa, in maniera particolare in Giovanni Paolo II: si citano due esempi che hanno scosso il mondo mettendo in luce il ruolo centrale della misericordia divina nella sua vita.

Il primo esempio si riferisce a quell'episodio tragico che ha sconvolto la Chiesa e il mondo intero, il 13 maggio 1981, in piazza San Pietro, quando il Papa è stato colpito da due colpi di pistola sparati dal turco Mehmet Ali Ağca. Senza entrare nei dettagli, in questa vicenda si possono individuare almeno quattro momenti in cui si manifesta la misericordia di Dio nelle parole di Giovanni Paolo II. Il primo si verifica subito dopo l'attentato, mentre il Papa aggredito si trovava ancora nell'ambulanza, come rivela il cardinale S. Dziwisz, all'epoca suo segretario personale: «E proprio in ambulanza a pochi minuti dall'attentato il Papa aveva già perdonato chi gli aveva sparato, non sapendo chi fosse quella persona»¹²⁴². Il secondo momento è quando, alcuni giorni dopo l'attentato, esattamente durante la recita del *Regina Coeli* del 17 maggio, il Papa afferma: «Sono particolarmente vicino alle due persone ferite insieme con me. Prego per il fratello che mi ha colpito, al quale ho sinceramente perdonato»¹²⁴³. Il terzo momento è quello di una rinnovata dichiarazione del Papa durante l'Udienza Generale del 21 ottobre dello stesso anno: «Prego per il fratello che mi ha colpito, al quale ho sinceramente perdonato. Unito a Cristo, Sacerdote e vittima, offro le mie sofferenze per la Chiesa e per il mondo»¹²⁴⁴. Il Pontefice, il 27 dicembre 1983, recandosi lui in carcere a Rebibbia, incontra il suo attentatore per

¹²⁴¹ *RH*, 10.

¹²⁴² In un'intervista a TV2000 vengono pronunciate queste parole, cf. S. DZIWIJSZ, *Intervista alla TV2000. "13 maggio 1981 – Il proiettile deviato"*: <https://www.avvenire.it/multimedia/pagine/video-testimonianza-dziwisz-attentato-a-wojtyla> (9-11-2023).

¹²⁴³ GIOVANNI PAOLO II, *Regina Coeli* (17 maggio 1981), in *Insegnamenti*, IV/1, LEV, Città del Vaticano 1981, 1110.

¹²⁴⁴ *Id.*, *Udienza Generale* (21 ottobre 1981), in *Insegnamenti*, IV/2, LEV, Città del Vaticano 1981, 469.

ribadirgli, per la quarta volta, il suo perdono, questa volta di persona, stringendo quella stessa mano che avrebbe voluto ucciderlo, e dicendo ai detenuti: «Oggi ho potuto incontrare il mio attentatore e ripetergli il mio perdono, come già feci subito, non appena mi fu possibile. Ci siamo incontrati da uomini e da fratelli e tutte le vicende della nostra vita portano a questa fratellanza»¹²⁴⁵.

Questa breve analisi mette in luce alcuni elementi che consentono di confrontare l'atteggiamento di Papa Giovanni Paolo II con quello di Gesù. Nel Vangelo di Luca, Gesù, sulla Croce, pronuncia le toccanti parole: *“Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno”* (Lc 23,33). In modo simile, Papa Wojtyła traduce in azione questo insegnamento. Egli non si pone come giudice, ma adotta la scelta del perdono, consapevole che l'arma impiegata dal suo attentatore è impotente di fronte all'“arma” del perdono divino¹²⁴⁶. Il Pontefice ritiene che non è necessario attendere che il perdono gli venga chiesto dal suo aggressore¹²⁴⁷, ma lo offre lui per primo, affinché possa ottenere misericordia. In ciascuna di queste quattro occasioni in cui ribadisce il suo perdono, il Pontefice sottolinea che il perdono è sempre possibile per chi abbraccia l'amore di Cristo, spinto ad amare persino il proprio nemico. Per Gesù, il nemico è considerato amico (come nel caso di Giuda), mentre per il Papa è considerato fratello (nel caso del suo attentatore). Ribadendo il suo perdono per ben quattro volte, il Papa desidera comunicare al mondo che i due colpi di pistola non hanno alcun peso di fronte alla misericordia di Dio che perdona.

Il secondo esempio che ha scosso la Chiesa e il mondo è il *“mea culpa”*, la richiesta di perdono, che egli ha pronunciato invocando la misericordia di Dio per gli errori commessi in passato da alcuni cristiani. Con Giovanni Paolo II, la Chiesa non solo perdona, ma deve imparare a chiedere essa stessa perdono. Infatti, nel Giubileo del 2000, ispirandosi alle parole dell'apostolo Paolo, *“Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio. Colui che non aveva conosciuto il peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio”* (2Cor 5,20-21), il Papa incalza dicendo:

¹²⁴⁵ ID., *Incontro di Giovanni Paolo II con i detenuti nel carcere romano di Rebibbia* (27 dicembre 1983): https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/december/documents/hf_jp-ii_spe_19831227_detenu ti-rebibbia.html (21-12-2023).

¹²⁴⁶ Cf. A. COMASTRI, *Il perdono è l'arma di Dio. Un'arma che non uccide ma fa rivivere le persone*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2021, 5-7.

¹²⁴⁷ Cf. S. DZIWIŚ, *Una vita con Karol. Conversazione con Gian Franco Svidercoschi*, Rizzoli, Milano 2007, 127.

«Perdoniamo e chiediamo perdono! Mentre lodiamo Dio che, nel suo amore misericordioso, ha suscitato nella Chiesa una messe meravigliosa di santità, di ardore missionario, di totale dedizione a Cristo ed al prossimo, non possiamo non riconoscere le infedeltà al Vangelo in cui sono incorsi certi nostri fratelli, specialmente durante il secondo millennio. Chiediamo perdono per le divisioni che sono intervenute tra i cristiani, per l'uso della violenza che alcuni di essi hanno fatto nel servizio alla verità, e per gli atteggiamenti di diffidenza e di ostilità assunti talora nei confronti dei seguaci di altre religioni»¹²⁴⁸.

Nonostante gli sforzi contorti per attribuire le colpe ai membri della Chiesa, il Papa ha affrontato con risolutezza le violenze, le discriminazioni e le ingiustizie commesse in nome di concetti astratti di verità, dimostrando un coraggio notevole di fronte alle critiche provenienti dai settori teologico, politico e mediatico¹²⁴⁹.

Papa Giovanni Paolo II comprende profondamente che seguire il Maestro implica il rinnegare se stessi e portare la croce; e crede fermamente che «la croce è come un tocco dell'eterno amore sulle ferite più dolorose dell'esistenza terrena dell'uomo»¹²⁵⁰. È proprio in questo cammino di fede che la croce diventa “*segno determinante d'amore*”, poiché da essa scaturisce la capacità di perdonare il prossimo, un atteggiamento richiesto dalla Chiesa e incarnato da Gesù, e al contempo di chiedere perdono, seguendo l'esempio del “*buon ladro*”.

In conclusione, Giovanni Paolo II ha trasmesso al mondo ed a ogni singolo uomo l'insegnamento che la misericordia è un dono sempre

¹²⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia Santa Messa per la Giornata del Perdono dell'anno santo 2000* (12 marzo 2000), in *Insegnamenti*, XXIII/1, LEV, Città del Vaticano 2002, 353. Il cardinale A. Comastri fa un elenco di questi “*mea culpa*”. Per aver un'idea di che cosa si tratti, si ritiene opportuno riportarlo qui: «la persecuzione e il processo a Galileo Galilei; il coinvolgimento dei cattolici nella tratta degli schiavi africani; il ruolo avuto della Chiesa nei roghi e nelle guerre religiose che seguirono la riforma protestante; per le ingiustizie compiute verso le donne nel nome di Cristo; per i torti subiti ai non cattolici; per l'esecuzione (bruciato sul rogo) del teologo e riformatore religioso boemo Jan Hus nel 1415; per i peccati commessi dalla chiesa in ogni epoca dai cattolici che hanno violato “*i diritti di gruppi etnici e intere popolazioni, e dimostrarono disprezzo per le loro culture e tradizioni religiose*”». A. COMASTRI, *Giovanni Paolo II. Il Papa che ha cambiato la storia. Famiglia, misericordia e un ricordo personale*, Edizioni Palumbi, Teramo 2020, 49.

¹²⁴⁹ Cf. A. MELLONI, *Le cinque perle di Giovanni Paolo II. I gesti di Wojtyla*, Mondadori, Milano 2011, 5-6.

¹²⁵⁰ *DM*, 8.

disponibile, sia da ricevere che da offrire. La Chiesa, nell'esercitare la misericordia e chiedendo perdono, non perde la sua credibilità; al contrario, il gesto di chiedere perdono non diminuisce la dignità della Chiesa, ma accresce il bene compiuto. La Chiesa, consapevole di essere amata da Dio e di essere nel mondo come segno del Suo amore misericordioso, non smette di perdonare, e le sue porte sono e devono essere sempre spalancate per abbracciare il mistero dell'uomo e insieme di Dio.

4. Il pontificato di Benedetto XVI (2005-2013)¹²⁵¹

Il 19 aprile 2005, il cardinale Joseph Ratzinger salì al soglio pontificio come successore di Giovanni Paolo II e prese il nome di Benedetto XVI, evidenziando così il suo impegno a mantenere la continuità con gli insegnamenti della Chiesa¹²⁵². Tuttavia, al momento della sua elezione, molti osservatori, giornalisti, fedeli e persino membri del clero, avevano espresso il timore che il cardinale Joseph Ratzinger, in quanto ex-prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, potesse essere rigido e meno paterno dei suoi predecessori¹²⁵³. Nel corso degli anni, però, mediante le sue parole e i suoi gesti, Benedetto XVI ha diradato queste preoccupazioni, rivelando una personalità paterna, mite e compassionevole più di quanto si potesse immaginare.

Prima di procedere, è fondamentale sottolineare che l'inizio del pontificato di Benedetto XVI ha costituito un momento delicato e di notevole importanza per la Chiesa cattolica che ha visto la transizione da un Papa polacco, amato e carismatico¹²⁵⁴, a un Papa tedesco, noto

¹²⁵¹ La peculiarità del pontificato di Papa Benedetto XVI risiede nella data della sua conclusione, unica nel suo genere, che non è stata segnata dalla sua morte, bensì piuttosto dalla storica decisione di rinunciare al ministero petrino il 28 febbraio 2013. Il Papa emerito ha fatto ritorno alla casa del Padre il 31 dicembre 2022.

¹²⁵² Oltre a questa spiegazione, va aggiunto che la scelta del nome Benedetto XVI è motivata dalla sua volontà di onorare «il fondatore del monachesimo benedettino e due papi come Benedetto XIV e Benedetto XV, il primo noto per la sua grande cultura e apertura culturale, il secondo per la sua guida ferma della Chiesa Cattolica nei drammatici tempi della Prima guerra mondiale». G. REGUZZONI (cur.), *Benedetto XVI. Nello splendore della verità*, EMP, Padova 2023, 28.

¹²⁵³ Cf. G. B. BRUNORI, *Benedetto XVI. Fede e profezia del primo Papa emerito della storia*, Paoline, Milano 2017, 203-205.

¹²⁵⁴ Il carisma di Giovanni Paolo II non si è esaurito con la sua vita, ma ha continuato a esercitare il suo fascino anche dopo la sua morte. Le immagini delle “*folle oceaniche*” provenienti da tutto il mondo per rendere omaggio e offrire l'ultimo saluto rappresentano in modo tangibile l'impatto e l'influenza che Giovanni Paolo II ha esercitato come uno dei leader religiosi più iconici del XX secolo. Cf. G. CHIRRI,

soprattutto per la sua profonda cultura teologica. Nel suo primo discorso dalla Loggia centrale di San Pietro, Benedetto XVI si è presentato come «un semplice e umile lavoratore nella vigna del Signore»¹²⁵⁵, enfatizzando la sua modestia rispetto alla grandezza del suo predecessore e delineando contemporaneamente l'approccio che avrebbe adottato nel servire la Chiesa.

Nell'agenda di Papa Ratzinger s'intrecciavano sfide vecchie e nuove: fin dalle prime fasi del suo pontificato egli evidenzia una profonda preoccupazione per le tante problematiche che la Chiesa doveva affrontare, sottolineando l'importanza delle risposte e delle soluzioni che il mondo contemporaneo attende da essa. In linea generale, queste sfide si possono suddividere in due ampie categorie: alcune persistenti nel tempo, altre emerse di recente. Alla prima categoria afferiscono le questioni interne, come gli abusi sessuali e la piaga della pedofilia, i tradimenti che hanno portato alla divulgazione di documenti riservati (il cosiddetto *Vatileaks*¹²⁵⁶), la presunta esistenza di una *lobby* omosessuale all'interno della Chiesa, le notizie relative alla corruzione di alti prelati, gli sviluppi legati allo IOR, il disordine nella Curia Romana, le operazioni finanziarie discutibili, le contese tra diverse fazioni di cardinali e l'opposizione al Papa, che si esprimeva talvolta in maniera violenta¹²⁵⁷.

La seconda categoria, invece, affronta questioni per così dire esterne, e raccoglie una grande varietà di sfide che vanno da quelle di carattere geopolitico-sociale a quelle di carattere morale-religioso¹²⁵⁸. Il nuovo

L'ultima parola. Gesti e parole di Benedetto XVI che hanno segnato la storia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 14.

¹²⁵⁵ BENEDETTO XVI, *Benedizione apostolica "Urbi et Orbi". Primo saluto di Sua Santità Benedetto XVI dalla Loggia centrale della Basilica Vaticana* (19 aprile 2005): https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050419_first-speech.html (21-12-2023).

¹²⁵⁶ Cf. M. MUOLO, *Il papa del coraggio e della fede. Un profilo di Benedetto XVI*, Ancora, Milano 2023, 136-145; cf. G. CHIRRI, *L'ultima parola. Gesti e parole di Benedetto XVI*, 94-104.

¹²⁵⁷ Cf. S. FONTANA, *Capire Benedetto XVI. Tradizione e modernità ultimo appuntamento*, Cantagalli, Siena 2021, 16; cf. M. BARDAZZI, *Nella vigna del Signore. La vita e il pensiero di Joseph Ratzinger, Papa Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2005, 9-11.

¹²⁵⁸ Per giungere a una comprensione esaustiva di tali aspetti, l'analisi accurata di R. Regoli offre una panoramica del contesto che Papa Benedetto si trova di fronte, fornendo dettagli che contribuiscono a comporre un quadro completo e approfondito. Cf. R. REGOLI, *Oltre la crisi della Chiesa. Il pontificato di Benedetto XVI*, Lindau, Torino 2016, 331-383.

Pontefice deve confrontarsi con l'arretramento del cristianesimo in Europa, causato dal cambiamento demografico, dal calo delle nascite con la conseguente immigrazione di seguaci di altre religioni, soprattutto dell'Islam. Inoltre, la Chiesa fatica nel farsi ascoltare in una società laicizzata, in particolare su alcune questioni morali, come il divorzio, l'aborto e l'eutanasia¹²⁵⁹. In Asia, la maggior parte dei Paesi rimane ancora terra di missione, e la comunità cristiana, rispetto alla popolazione totale, è numericamente limitata, spesso una sparuta minoranza in mezzo ad altre religioni. In molti casi, i cristiani asiatici non godono pienamente dei loro diritti e si trovano finanche in situazioni precarie¹²⁶⁰. Per quanto riguarda l'Africa, le lotte da affrontare sono quelle contro l'ingiustizia sociale, lo sfruttamento da parte dei Paesi ricchi e coloniali, la povertà, la tratta degli esseri umani, il degrado educativo, la precarietà sanitaria con le continue epidemie e la scarsità di medicine, ecc.¹²⁶¹. Spetta alla Chiesa, secondo il pensiero del Pontefice, individuare in Africa il terreno concreto in cui tradurre in azioni le promesse spesso vuote della comunità internazionale¹²⁶². Malgrado gli Stati Uniti, grande potenza mondiale, e

¹²⁵⁹ Infatti, M. Bardazzi afferma che «in Europa, dove il cristianesimo è in ritirata e dove l'autorità morale del Vaticano stenta sempre più a farsi ascoltare, in un momento in cui il calo demografico e la forte immigrazione soprattutto dai Paesi musulmani stanno cambiando il volto del continente, l'Europa è in evidente crisi di identità e le radici cristiane non vengono più riconosciute come fondamento comune». M. BARDAZZI, *Nella vigna del Signore*, 11.

¹²⁶⁰ Ad esempio, in Cina, otto milioni di cristiani sono ancora costretti a vivere in clandestinità, mentre in Russia, pur essendo cristiana, la Chiesa ortodossa finora non ha stabilito un rapporto di apertura e di dialogo di fraternità con la Chiesa cattolica. Inoltre, in alcuni Paesi a prevalenza musulmana del Medio Oriente, i cristiani vengono perseguitati e non godono dei medesimi diritti dei loro concittadini o dei cristiani europei. Cf. M. BARDAZZI, *Nella vigna del Signore*, 12. Papa Benedetto XVI ha sottolineato le difficoltà di questa convivenza, evidenziando che essa non è stata sempre pacifica. Nonostante la presenza di diversi elementi comuni che potrebbero costituire punti d'incontro tra le due fedi, come la concezione di Dio come Creatore, le sfide nel perseguire una coesistenza armoniosa non vanno trascurate. Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Ecclesia in Medeo Oriente*, LEV, Città del Vaticano 2012, 23.

¹²⁶¹ Per ottenere una visione più completa della realtà africana, M. Introvigne suddivide questo tema in tre punti. Egli inizia con un'analisi del panorama socio-politico, procede con quello religioso per giungere a definire l'Africa come il continente della speranza. Cf. M. INTROVIGNE, *L'eredità di Benedetto XVI. Quello che Papa Ratzinger lascia al suo successore Francesco*, Sugarco, Milano 2013, 232-251.

¹²⁶² Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Africae munus* (19 novembre 2011), LEV, Città del Vaticano 2011, 79. Papa Giovanni Paolo II aveva una chiara idea del ruolo della Chiesa in Africa ed era consapevole di doversi impegnare in prima persona nei confronti del continente africano: «Nonostante il panorama prevalentemente

l'istituzione significativa delle Nazioni Unite costituiscono un terreno di grande interesse per la Chiesa, i due pronunciamenti di Papa Giovanni Paolo II contro le guerre del Golfo del 1991 e del 2003, insieme con i cambiamenti dello scenario mondiale provocato dagli attentati dell'11 settembre 2001, hanno portato in primo piano la necessità di affrontare nuove sfide. Tuttavia, su giungere a questioni come «la bioetica o l'aborto, le battaglie sono diventate spesso comuni tra Chiese che in un passato non troppo lontano si guardavano con grande diffidenza»¹²⁶³.

Davanti alla complessità di questo panorama, Papa Ratzinger sottolinea con decisione la necessità di fornire risposte convincenti e credibili alle varie domande sollevate dall'uomo moderno. Nel corso del suo ministero petrino, attraverso discorsi, omelie, encicliche e altre forme di comunicazione, Papa Benedetto XVI è intervenuto tante volte su temi importanti e problemi delicati che caratterizzavano quel particolare momento storico.

Per immergersi appieno nel pensiero espresso da Benedetto XVI durante il suo pontificato, è fondamentale indagare attentamente le sue tre Lettere encicliche chiave: *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), *Spe salvi* (30 novembre 2007) e *Caritas in veritate* (29 giugno 2009). In esse il Pontefice espone con profondità e chiarezza la sua visione della fede, della speranza e della carità (cf. *1Cor* 13,13). Le riflessioni teologiche e spirituali di Benedetto XVI non solo ispirano, ma fungono anche da guida per l'impegno che la Chiesa deve sostenere; e proiettano una luce chiara

negativo che oggi presentano numerose regioni dell'Africa e malgrado le tristi esperienze che non pochi paesi attraversano, la Chiesa ha il dovere di affermare con forza che è possibile superare queste difficoltà. Essa deve rinvigorire in tutti gli africani la speranza in una vera liberazione. La sua fiducia è fondata, in ultima istanza, sulla consapevolezza della promessa divina, la quale ci assicura che la nostra storia non è chiusa in se stessa, ma è aperta al Regno di Dio. Ecco perché né la disperazione né il pessimismo possono essere giustificati quando si pensa al futuro sia dell'Africa che di ogni altra parte del mondo». GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Ecclesia in Africa* (14 settembre 1995), LEV, Città del Vaticano 1995, 14.

¹²⁶³ Va ricordato a tale proposito l'intervento fatto da Papa Benedetto XVI su questi temi alle Nazioni Unite nel 2008: «Qui il nostro pensiero si rivolge al modo in cui i risultati delle scoperte della ricerca scientifica e tecnologica sono stati talvolta applicati. Nonostante gli enormi benefici che l'umanità può trarne, alcuni aspetti di tale applicazione rappresentano una chiara violazione dell'ordine della creazione, sino al punto in cui non soltanto viene contraddetto il carattere sacro della vita, ma la stessa persona umana e la famiglia vengono derubate della loro identità naturale». BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri dell'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite* (18 aprile 2008), in *Insegnamenti*, IV/1, LEV, Città del Vaticano 2009, 620.

sul cammino dei credenti orientandoli verso Cristo che, come affermato nel Vangelo di Giovanni (14,6), è “*la via, la verità e la vita*”. La sensibilità spirituale del Pontefice si manifesta nei tre anni speciali da lui indetti: l’Anno Paolino (2008-2009), in commemorazione del bimillenario della nascita di San Paolo; l’Anno Sacerdotale (2009-2010), in celebrazione del 150° anniversario del “*dies natalis*” di Giovanni Maria Vianney; l’Anno della Fede (2012-2013), in coincidenza con il 50° anniversario dell’apertura del Concilio Vaticano II e il 20° anniversario della pubblicazione del Catechismo della Chiesa Cattolica. Questi eventi riflettono la profondità e la ricchezza del suo magistero e delineano un percorso significativo nel panorama della fede cattolica.

Benedetto XVI, figura caratterizzata da profonda spiritualità, cultura teologica e impegno in continuità con i suoi predecessori, non è affatto distante dalla misericordia¹²⁶⁴; dimostra anzi una sensibilità marcata verso questo tema nei suoi scritti e nella sua testimonianza di vita. La caratteristica che sembra più adatta a descrivere il tema portante del suo pontificato potrebbe essere quella della “*profondità*”¹²⁶⁵, che porta chi è in ascolto delle parole del Pontefice a sentirsi in un dialogo armonioso tra il cuore e la mente e tra Dio e l’uomo. Si entra perciò in questa ottica attraverso tre riflessioni che, seguendo l’ordine cronologico delle Lettere encicliche, offrono una lettura che fornisca una risposta vera e propria agli interrogativi dell’uomo e della società.

¹²⁶⁴ In merito alla misericordia e al continuo impegno di Benedetto XVI nel seguire le orme del suo predecessore, W. Kasper sintetizza con queste parole: «Non dobbiamo perciò stupirci se Benedetto XVI è andato avanti, già nella sua prima enciclica *Deus caritas est* (2006), sulla linea del suo predecessore e l’ha teologicamente approfondita. Nella sua enciclica sociale *Caritas in veritate* (2009) egli ha concretizzato questo tema in ordine alle nuove sfide. Diversamente dalle precedenti encicliche sociali egli non si è più occupato della giustizia, ma dell’amore come principio fondamentale della dottrina sociale cristiana. In tal modo ha dato una nuova impostazione alla dottrina sociale della Chiesa e ha posto nuovi accenti, che riprendono ancora una volta l’istanza della misericordia in un contesto più grande». W. KASPER, *Misericordia*, 19.

¹²⁶⁵ Per B. Forte, sono tre le parole che contraddistinguono Papa Benedetto XVI, cioè la profondità, lo stile e l’umanità. Egli afferma che «la profondità in Ratzinger non si è però mai limitata alla sola sfera intellettuale: in lui la “*scienza*” si è sempre unita alla “*sapienza*”, al gusto spirituale, all’esperienza vissuta della bellezza di Dio, alla gioia di poterne irradiare la conoscenza e l’amore [...]. Profondità significa in Ratzinger anche rifiuto di ogni banalizzazione, come di ogni indebita scorciatoia dell’argomentare». B. FORTE, *L’eredità spirituale di Benedetto XVI*, Shalom, Camerata Picena 2023, 81-82.

4.1. *Un pontificato che parte dall'amore*

Il pontificato di Papa Ratzinger, che inizia con una “*dichiarazione ancorata all'amore*”, come quella contenuta nella *Deus caritas est*, si focalizza, fin da subito, sull'amore, il bene sommo dell'umanità e in particolare della cristianità¹²⁶⁶. Con questa Lettera enciclica, Papa Benedetto XVI vuol mandare un forte segnale al mondo, indicando il cuore fondante del messaggio cristiano, ossia l'amore divino e umano, ad un mondo che soffre di precarietà d'amore e di superficialità di contenuto. Sviluppando il tema fondamentale dell'amore nella *Deus caritas est*, il Pontefice intende liberare il pensiero dell'uomo da qualsiasi idea che contami l'immagine di Dio¹²⁶⁷ e, contemporaneamente, consentire all'uomo di scoprire il vero volto di Dio¹²⁶⁸. Il suo pontificato, insomma, aspira a instaurare un profondo legame d'amore tra l'umanità e Dio, sottolineando al contempo che l'amore reciproco tra gli esseri umani è sempre un obiettivo raggiungibile, soprattutto quando la presenza di Dio permea la vita dell'uomo.

Il linguaggio adoperato in questo documento presenta due peculiarità. In primo luogo, si distingue per la sua profondità dal punto di vista teologico-spirituale, tutta volta a liberare l'individuo dai pregiudizi nei confronti di Dio e da una presunta comprensione completa dell'amore; in tal modo, offre percorsi che consentono di esplorare la “*bellezza*” dell'amore divino. In secondo luogo, l'enciclica si contraddistingue per la sua accessibilità dal punto di vista umano-sociale, in quanto impiega un linguaggio ampiamente comprensibile per tutti e promuove un dialogo diretto, chiaro e costruttivo. Questo approccio è ideale nel fornire una risposta alle crisi vissute dall'uomo di oggi e alle delusioni provocate da

¹²⁶⁶ Infatti, «Benedetto XVI ha scelto come sua prima Enciclica di andare al cuore della nostra fede, all'amore di Dio che invade il nostro cuore e ci trasforma in Cristo, nella nuova umanità divinizzata». M. GUZZI, *Amore e incarnazione*, in AA. VV., *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2006, 72.

¹²⁶⁷ A questo proposito, egli afferma che «in un mondo in cui al nome di Dio viene a volte collegata la vendetta o perfino il dovere dell'odio e della violenza, questo è un messaggio di grande attualità e di significato molto concreto». *DCE*, 1.

¹²⁶⁸ Il Papa esprime questo desiderio con le parole seguenti: «L'amore è possibile, e noi siamo in grado di praticarlo perché creati ad immagine di Dio. Vivere l'amore e in questo modo far entrare la luce di Dio nel mondo, ecco ciò a cui vorrei invitare con la presente Enciclica». *Ibid.*, 39.

esperienze fallimentari, facendo intendere quanto sia preziosa l'opportunità di vivere in profondità l'amore di Dio.

Nella prima parte di questa Lettera enciclica, Papa Benedetto fornisce numerosi spunti di riflessione sull'amore, assumendo un tono più speculativo (cf. i nn. 2-18); e traccia alcuni dati essenziali sull'amore che Dio dona all'uomo e sull'interconnessione di quell'Amore con la realtà dell'amore umano¹²⁶⁹. Tuttavia, il Papa non si limita all'aspetto teorico e, difatti, la seconda parte assume un carattere più concreto e pratico (cf. i nn. 19-39): è qui che egli espone l'esercizio ecclesiale del comandamento dell'amore verso il prossimo, fornendo indicazioni pratiche su come incarnare questo amore nel quotidiano.

La risposta tangibile basata sull'amore, che il pontificato intende offrire al mondo, si sviluppa su due livelli indissolubilmente connessi all'interno della Chiesa. Da un lato, emerge una Chiesa agente per amore che si configura così come una Chiesa "*operante*", che non trascura alcuna situazione umano-sociale senza proporre una risposta concreta. È imprescindibile sottolineare con chiarezza che ogni azione compiuta dalla Chiesa non rappresenta nient'altro che un gesto d'amore. A confermare ciò sono le parole del Pontefice:

«Tutta l'attività della Chiesa è espressione di un amore che cerca il bene integrale dell'uomo: cerca la sua evangelizzazione mediante la Parola e i Sacramenti, impresa tante volte eroica nelle sue realizzazioni storiche; e cerca la sua promozione nei vari ambiti della vita e dell'attività umana. Amore è pertanto il servizio che la Chiesa svolge per venire costantemente incontro alle sofferenze e ai bisogni, anche materiali, degli uomini»¹²⁷⁰.

Tuttavia, il rischio di questa realtà è quello di cadere nella trappola dell'attivismo, trasformando la Chiesa in una realtà mossa solo dalla "*smisuratezza*" delle necessità umane. Per neutralizzare questo rischio, è necessario il secondo aspetto della Chiesa: perciò il Pontefice ricorda che la Chiesa non è solo una realtà "*operante*", ma anche, e soprattutto, una realtà "*orante*":

«È venuto il momento di riaffermare l'importanza della preghiera di fronte all'attivismo e all'incombente secolarismo di

¹²⁶⁹ La prima parte della Lettera enciclica si sofferma in modo approfondito su Dio, evitando deliberatamente di addentrarsi nei dettagli della parte biblica. Questo approccio è motivato dal fatto che il concetto è stato già sviluppato nei capitoli precedenti, consentendo così di concentrarsi su altre sfaccettature della tematica trattata.

¹²⁷⁰ *DCE*, 19.

molti cristiani impegnati nel lavoro caritativo. Ovviamente, il cristiano che prega non pretende di cambiare i piani di Dio o di correggere quanto Dio ha previsto. Egli cerca piuttosto l'incontro con il Padre di Gesù Cristo, chiedendo che Egli sia presente con il conforto del suo Spirito in lui e nella sua opera. La familiarità col Dio personale e l'abbandono alla sua volontà impediscono il degrado dell'uomo, lo salvano dalla prigionia di dottrine fanatiche e terroristiche. Un atteggiamento autenticamente religioso evita che l'uomo si eriga a giudice di Dio, accusandolo di permettere la miseria senza provar compassione per le sue creature»¹²⁷¹.

È davvero interessante osservare come Papa Benedetto XVI, con il suo modo tutto particolare di concepire la Chiesa come «la famiglia di Dio nel mondo»¹²⁷², incentri la sua riflessione sulla Chiesa partendo dalla parabola del buon Samaritano. Egli, infatti, oltre a considerare la parabola del buon Samaritano «come criterio di misura»¹²⁷³ per il suo operare, vuol spingere la Chiesa a coltivare i sentimenti d'amore rappresentati dalla compassione da mettere in atto nei confronti di chi si trova nel bisogno e nella difficoltà. Questo appello esclude preferenze tra gli individui, poiché tutti sono ugualmente degni di compassione, che siano all'interno o all'esterno della Chiesa, che siano membri attivi della Chiesa o solo suoi simpatizzanti.

Inoltre, ciò che emerge dalla lettura della *Deus caritas est* è l'uso frequente da parte del Pontefice dell'espressione “*compito*” quando si riferisce all'amore o alle sue varie manifestazioni, come carità, misericordia, compassione, ecc. Si potrebbe interpretare questa scelta linguistica come un costante richiamo alla concretezza dell'amore, enfatizzando che questo sentimento non può rimanere astratto (o rimanere solo racchiuso nelle parole di gratitudine, lode e richiesta ecc. rivolte a Dio), ma che deve invece incarnarsi nella vita dell'altro. Papa Benedetto, infatti, inquadra questo compito, sostenendo che «l'amore del prossimo radicato nell'amore di Dio è anzitutto un compito per ogni singolo fedele, ma è anche un compito per l'intera comunità ecclesiale, e questo a tutti i

¹²⁷¹ *Ibid.*, 37.

¹²⁷² *Ibid.*, 25b.

¹²⁷³ Nella *Deus caritas est*, il Pontefice ritorna ben quattro volte sulla parabola del buon Samaritano, sottolineando l'importanza dell'agire del Samaritano: come “*una nuova lettura*” del concetto del prossimo (cf. 15), come «criterio di misura» dell'agire (25b), come «la risposta a ciò che, in una determinata situazione, costituisce la necessità immediata» (31a), e, infine, come «il programma del cristiano» (31b).

suoi livelli: dalla comunità locale alla Chiesa particolare fino alla Chiesa universale nella sua globalità»¹²⁷⁴. Di conseguenza, elevare il prossimo a questo livello rappresenta la “*misura*” della profondità dell’amore di Dio ed è per questo che la Chiesa, come afferma il Pontefice, «non può trascurare il servizio della carità così come non può tralasciare i Sacramenti e la Parola»¹²⁷⁵.

La Chiesa è, istituzionalmente o costituzionalmente, una realtà basata sull’amore divino per l’umanità; essa, perciò, non può essere dispensata dall’agire amorevole verso tutti¹²⁷⁶, anche se deve essere consapevole che non tutto dipende dal suo operare, bensì, oltre che dalla grazia di Dio, dalla collaborazione con altre realtà, religiose o civili che siano. La *Deus caritas est* affronta inoltre il rapporto tra carità e giustizia, precisando che «la carità non si accosta alla giustizia ma la attraversa, la motiva, la anima, la mantiene viva nel tempo, evitando che la giustizia sia soggetta alle mode, alle capacità organizzative di alcune e non di altre, alle sole risonanze emotive»¹²⁷⁷. Le osservazioni del Pontefice sul ruolo della Chiesa nella società, specialmente in termini di carità e di giustizia, rivestono grande importanza. Nel paragrafo dei “*non può*”, il Papa fa delle considerazioni cruciali che la Chiesa deve considerare nel suo agire caritatevole. Il Pontefice sottolinea che:

«la Chiesa non può e non deve prendere nelle sue mani la battaglia politica per realizzare la società più giusta possibile. Non può e non deve mettersi al posto dello Stato. Ma non può e non deve neanche restare ai margini nella lotta per la giustizia. Deve inserirsi in essa per la via dell’argomentazione razionale e deve risvegliare le forze spirituali, senza le quali la giustizia, che sempre richiede anche rinunce, non può affermarsi e prosperare. La società giusta non può essere opera della Chiesa, ma deve essere realizzata dalla politica. Tuttavia l’adoperarsi per la giustizia lavorando per l’apertura dell’intelligenza e della volontà alle esigenze del bene la interessa profondamente»¹²⁷⁸.

Nel suo Messaggio per la Giornata Missionaria Mondiale del 2006 intitolato “*La carità, anima la missione*”, Benedetto XVI offre una sintesi

¹²⁷⁴ DCE, 20.

¹²⁷⁵ *Ibid.*, 22.

¹²⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 29.

¹²⁷⁷ V. COLMEGNA, *L’operosità della carità*, in AA. VV., *Dio è amore. Commento e guida alla lettura*, 99.

¹²⁷⁸ DCE, 28a.

notevole che non è meno importante di quanto aveva già espresso nella *Deus caritas est*: “*L’amore del Cristo ci spinge*” (2Cor 5,14). Egli, infatti, sottolinea che «la missione se non è orientata dalla carità, se non scaturisce, cioè, da un profondo atto di amore divino, rischia di ridursi a mera attività filantropica e sociale. L’amore che Dio nutre per ogni persona costituisce, infatti, il cuore dell’esperienza e dell’annuncio del Vangelo, e quanti l’accolgono ne diventano a loro volta testimoni»¹²⁷⁹.

L’amore divino, in Benedetto XVI, è sempre presente e si eleva ad essere in qualsiasi tempo e luogo il punto cruciale di ogni tipo di pensiero, di azione e di decisione. La capacità di testimoniare l’amore di Dio nel mondo si manifesta non solo nel momento del suo servizio attivo nella vigna del Signore, ma anche in quello del suo essere “*contemplativo*” presso il Signore Crocifisso¹²⁸⁰. Queste sono dunque le due modalità che disvelano la testimonianza d’amore che ardeva nel cuore di Papa Ratzinger. Effettivamente, due eventi “*conclusivi*” di capitale rilevanza nella vita di Papa Benedetto XVI attestano l’amore sincero e profondo che ha avuto per Dio e per il prossimo fino alla fine. Questi eventi conclusivi rappresentano in modo pieno la realizzazione concreta e personale della sua *Deus caritas est*.

Il primo evento è quello che “*conclude il suo ministero petrino*”: specificatamente nell’ultima Udienza Generale, egli ha espresso in maniera toccante la sua rinuncia all’esercizio attivo del ministero petrino, non per il suo bene personale, ma per il bene della Chiesa. Nel comunicare la sua decisione, Papa Benedetto XVI diceva: «Ho fatto questo passo nella piena consapevolezza della sua gravità e anche novità, ma con una profonda serenità d’animo. Amare la Chiesa significa anche avere il

¹²⁷⁹ BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Missionaria Mondiale* (29 aprile 2006), in *Insegnamenti*, II/1, LEV, Città del Vaticano 2007, 514.

¹²⁸⁰ Papa Benedetto XVI ha così spiegato il significato della sua decisione: «Non abbandono la croce, ma resto in modo nuovo presso il Signore Crocifisso. Non porto più la potestà dell’ufficio per il governo della Chiesa, ma nel servizio della preghiera resto, per così dire, nel recinto di san Pietro. San Benedetto, il cui nome porto da Papa, mi sarà di grande esempio in questo. Egli ci ha mostrato la via per una vita, che, attiva o passiva, appartiene totalmente all’opera di Dio». BENEDETTO XVI, *Udienza Generale “Non mi sono sentito mai solo”* (23 febbraio 2013), in *Insegnamenti*, IX, LEV, Città del Vaticano 2013, 271. Per approfondire gli aspetti storici, giuridici, pastorali, ecc. della rinuncia, è utile far riferimento al testo di R. REGOLI, *Oltre la crisi della Chiesa. Il pontificato di Benedetto XVI*, 385-422.

coraggio di fare scelte difficili, sofferte, avendo sempre davanti il bene della Chiesa e non se stessi»¹²⁸¹.

Il secondo evento è quello che “*conclude la sua vita terrena*” proprio nell’ultimo giorno dell’anno 2022, quando Benedetto XVI pronuncia le sue ultime tre parole: «Signore ti amo!»¹²⁸² che possono essere interpretate come “*le uniche parole che contano presso Dio*” e, allo stesso tempo, “*la testimonianza più credibile di un amore fedele presso gli uomini*”. Si può dire che queste parole incalzino ogni persona, invitandola a sperimentare l’amore di Dio e a rinnovare giorno per giorno il proprio amore verso Dio.

In definitiva, se Papa Benedetto XVI all’inizio del suo pontificato aveva ben detto, e a chiare lettere «Non è il potere che redime, ma l’amore! Questo è il segno di Dio: Egli stesso è amore»¹²⁸³, al termine della sua vita terrena egli ha voluto lasciare in eredità il suo: «Signore ti amo!». Proprio in virtù di questo amore fedele e generoso è possibile arricchire tutti senza impoverire nessuno. Se qualcuno volesse sapere a quanto ammonta questa eredità non dovrebbe più misurare l’amore, bensì amare senza misura.

4.2. Una Chiesa che rilancia l’“*àncora*” della speranza cristiana

Sin dalla sua prima Lettera enciclica *Deus caritas est*, Benedetto XVI si era concentrato sull’amore di Dio manifestatosi nel mistero dell’incarnazione, nonché sul ruolo che la Chiesa dovrebbe svolgere nel diffondere questo amore nel mondo. Nella sua seconda Lettera enciclica, *Spe salvi*, il Pontefice si focalizza sul mistero della redenzione attraverso la morte e la risurrezione di Gesù Cristo, per chiarire il concetto chiave della speranza cristiana, per definirne il ruolo nella Chiesa e rilanciare¹²⁸⁴ nel mondo tale speranza.

Questa seconda Lettera enciclica non si configura come alternativa alla prima (come se quest’ultima avesse adempiuto alla sua funzione o

¹²⁸¹ BENEDETTO XVI, *Udienza Generale “Non mi sono sentito mai solo”*, 271.

¹²⁸² A. MONDA, *Amore e gratitudine*, in *L’Osservatore Romano*, 1 (2 gennaio 2023) 6.

¹²⁸³ BENEDETTO XVI, *Omelia per l’inizio del pontificato* (24 aprile 2005), in *Insegnamenti*, I, LEV, Città del Vaticano 2006, 25.

¹²⁸⁴ La speranza non costituisce una novità in questo pontificato, poiché «il Vaticano II nell’ultimo dei suoi documenti, la *Gaudium et Spes*, aveva testimoniato l’impegno della Chiesa a far proprie le attese e le speranze, come pure le angosce e le lacerazioni della coscienza contemporanea». C. MILITELLO, *La dimensione comunitaria della speranza*, in AA. VV., *Salvati nella speranza. Commento e guida alla lettura dell’Enciclica Spe salvi di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2008, 47.

fosse stata incapace di raggiungere il suo scopo), bensì rappresenta una “risposta” realistica all’uomo e alla sua mancanza di speranza. In altre parole, essa risponde alla necessità dell’uomo di avere certezze, non solo proiettate nel futuro, ma già presenti fin da ora, su cui costruire la propria vita. Ciò è esattamente quel che intende il Papa quando afferma che «la porta oscura del tempo, del futuro è spalancata»¹²⁸⁵. Si può dire, quindi, che «nella speranza il futuro è già in atto. Anzi, la speranza è già esperienza del futuro»¹²⁸⁶. Si viene dunque a comprendere che la speranza non è un “pacchetto” di promesse destinate a iniziare nel futuro, o un affare che si conclude appena lo si ratifica, bensì è quell’atto di fede¹²⁸⁷ che ha origine nel momento in cui si crede e che si rinnova ogni giorno nella vita terrena, orientandosi verso quella eterna.

Storicamente, è possibile constatare che le promesse e le garanzie offerte dal mondo crollano l’una dopo l’altra, come avviene nei sistemi, nelle ideologie e nelle economie, mentre quelle fondate su Gesù Cristo sono incrollabili, perché “*Gesù Cristo è lo stesso ieri e oggi e per sempre!*” (Eb 13,8). Con la *Spe salvi*, il Pontefice offre ai cristiani una motivazione supplementare per affrontare le sfide esistenti e quelle emergenti. In sintesi, si può affermare che egli, in queste due Lettere encicliche, vuol lanciare una speranza che “*pulsa*” d’amore.

Nella *Spe salvi*, Papa Ratzinger, scegliendo il tema della speranza, rende chiaro fin da subito che non si tratta di una speranza meramente “umana”, bensì di una speranza intrinsecamente “cristiana”, che salva per mezzo di Gesù Cristo¹²⁸⁸. La speranza che il Pontefice propone non è certamente di quelle avvertite in contesti pervasi da tristezza e privi di qualsiasi “sintomo” di gioia, di quelle in cui, per abitudine o per superficialità, si sente spesso dire: “*Speriamo!*” e in cui la speranza si carica non tanto di fiducia, ma di disperazione¹²⁸⁹. Al contrario, è innegabile che Papa Benedetto, attraverso la *Spe salvi*, accompagni spesso

¹²⁸⁵ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe Salvi*, LEV, Città del Vaticano 2007, 2. D’ora in poi *SpS*.

¹²⁸⁶ C. MILITELLO, *La dimensione comunitaria della speranza*, 46.

¹²⁸⁷ Nella *Spe salvi*, il Pontefice sostiene questa “*interscambiabilità*” tra fede e speranza. Cf. *SpS*, 2.

¹²⁸⁸ Sono le prime parole evidenziate da Papa Benedetto XVI che indicano il carattere salvifico della speranza cristiana citando *Rm* 8,24. Cf. *SpS*, 1.

¹²⁸⁹ Così era lo stato d’animo dei discepoli di Emmaus prima dell’incontro con il Cristo Risorto: “*Noi speravamo...*” (*Lc* 24,21).

la speranza con la gioia¹²⁹⁰. Questa peculiarità sottolinea il carattere profondamente spirituale e ricco di significato che la prospettiva cristiana conferisce a un concetto così centrale come la speranza.

L'appello di Papa Ratzinger alla speranza cristiana appare sempre più urgente, specialmente quando si scopre che l'uomo moderno, pur avendo abbondanza di risorse e di opportunità, è abituato a lamentarsi delle situazioni, a mormorare contro gli altri e a piangersi addosso, manifestando una diffusa mentalità pessimistica e una forte percezione della sua incapacità di realizzare i propri sogni e progetti futuri. L'*homo technologicus* di oggi, anche se si vanta di essere capace di connettersi sempre con tutti e ovunque, dedicando un tempo considerevole alle realtà mondane, tuttavia, quando si tratta di "connettersi con Dio", fa spesso prevalere la pigrizia o la stanchezza, e preferisce restare in modalità "offline"! Pertanto, di fronte ad un uomo che risulta privo di qualsiasi speranza, spetta alla Chiesa intensificare il suo ruolo, cioè «predicare la speranza, ridirla a chiare lettere»¹²⁹¹, perché l'uomo, reduce da una serie di fallimenti e di delusioni, non riponga tanto la speranza in se stesso, bensì in Dio: a tale scopo, occorre che qualcosa o qualcuno lo aiuti a conoscere Dio, perché «giungere a conoscere Dio, il vero Dio, questo significa ricevere speranza»¹²⁹².

Con uno stile forse poco comprensibile ad alcuni, soprattutto a coloro che si aspettano soluzioni veloci, seguendo i ritmi del mondo senza fare soste e sacrifici, (ma invece chiaro e profondo a chi sa attendere e credere), Papa Ratzinger indica i "luoghi della speranza", quelli in cui l'uomo può davvero coltivare la speranza. Il primo e fondamentale luogo di apprendimento della speranza è la preghiera, definito dal Papa una "scuola" in cui s'impara a relazionarsi con Dio. È evidente che il primo passo che il Papa desidera è quello di incoraggiare l'uomo a fare

¹²⁹⁰ Nella *Spe salvi*, il Papa sottolinea di frequente l'importanza della gioia all'interno della speranza cristiana. Egli enfatizza che la vera speranza cristiana si caratterizza per la gioia, un sentimento che non può essere circoscritto all'individualismo, ma che, al contempo, non nega l'esistenza della sofferenza. In contrasto con coloro che propongono prospettive illusorie, distanti dalle realtà, la speranza cristiana, come affermato dal Papa, incoraggia la persona a trovare significato e scopo in Gesù Cristo. Questo riconoscimento della gioia come elemento centrale della speranza cristiana emerge come una guida autentica e sostanziale per affrontare le sfide della vita. Cf. *SpS*, 8.

¹²⁹¹ C. MILITELLO, *La dimensione comunitaria della speranza*, 47.

¹²⁹² *SpS*, 3.

un'esperienza di dimensione personale ed intima con Dio in quanto nessun altro potrà mai essere come Lui: «Se non mi ascolta più nessuno, Dio mi ascolta ancora. Se non posso più parlare con nessuno, più nessuno invocare, a Dio posso sempre parlare. Se non c'è più nessuno che possa aiutarmi – dove si tratta di una necessità o di un'attesa che supera l'umana capacità di sperare – Egli può aiutarmi»¹²⁹³.

Il passo successivo che il Papa indica muove l'uomo a dirigere la sua preghiera verso un'altra direzione, dove, alla sua luce, l'individuo è in grado di vedere gli altri nelle loro esperienze e di riconoscere i segni della vita impressi sui loro volti. Così la preghiera, aprendosi agli altri, assume una dimensione comunitaria, poiché «pregare non significa uscire dalla storia e ritirarsi nell'angolo privato della propria felicità»¹²⁹⁴, manifestandosi come «una crescente forza della speranza, perché capacita il cuore di accogliere l'amore di Dio e di allargarlo sempre di più per amare Dio e tutti gli altri»¹²⁹⁵. Di conseguenza, l'uomo diventa “*ministro della speranza*”, poiché «la speranza in senso cristiano è sempre anche speranza per gli altri»¹²⁹⁶. Allora, davvero, si comprende il valore della preghiera quale luogo della speranza quando, durante la celebrazione eucaristica, il sacerdote invita i fedeli con le parole “*In alto i nostri cuori*”, e i fedeli rispondono: “*Sono rivolti al Signore*”.

Il secondo luogo individuato per l'apprendimento della speranza è quello dell’“*agire*” quotidiano e della “*sofferenza*” umana. Benedetto XVI sottolinea che «ogni agire serio e retto dell'uomo è speranza in atto»¹²⁹⁷. Ciò significa che la speranza non è semplicemente un “*aspettare qualcosa*” che accada, ma piuttosto un “*attendere Qualcuno*” in modo saggio, come

¹²⁹³ SpS, 32. Inoltre, il Pontefice indica i passaggi centrali da imparare e da percorrere nella preghiera personale. Innanzitutto, l'uomo «deve imparare che cosa egli possa veramente chiedere a Dio – che cosa sia degno di Dio. Deve imparare che non può pregare contro l'altro. Deve imparare che non può chiedere le cose superficiali e comode che desidera al momento – la piccola speranza sbagliata che lo conduce lontano da Dio. Deve purificare i suoi desideri e le sue speranze. Deve liberarsi dalle menzogne segrete con cui inganna se stesso: Dio le scruta, e il confronto con Dio costringe l'uomo a riconoscerle pure lui». SpS, 33.

¹²⁹⁴ Ibid.

¹²⁹⁵ B. HONINGS, *Semplice e umile lavoratore nella vigna del Signore. Guida alle encicliche di Benedetto XVI in occasione del 60° della sua ordinazione sacerdotale*, LEV, Città del Vaticano 2011, 206.

¹²⁹⁶ SpS, 34.

¹²⁹⁷ Ibid., 35.

nella parabola delle dieci vergini (cf. *Mt* 25,1-13), e attivo, come nella parabola dei talenti, per fare un esempio (cf. *Mt* 25,14-30)¹²⁹⁸.

Appare chiaro, quindi, che il secondo luogo dove si impara la speranza richiede un'azione, una partecipazione, un ruolo attivo. Spesso e volentieri tanti promettono un futuro senza sofferenze, mentre il Pontefice indica, in modo molto realistico, che la sofferenza diventa, alla luce della fede, il luogo per eccellenza per apprendere la speranza¹²⁹⁹. Egli afferma che «anche la sofferenza fa parte dell'esistenza umana. Essa deriva, da una parte, dalla nostra finitezza, dall'altra, dalla massa di colpa che, nel corso della storia, si è accumulata e anche nel presente cresce in modo inarrestabile»¹³⁰⁰. Qui sorge spontanea la domanda di fondo: perché l'uomo moderno dovrebbe dare ascolto a una proposta come questa, in cui la sofferenza appare necessaria per coltivare la speranza? È ovvio che il Pontefice non vuole creare utopie o false promesse, ed è molto realistico quando entra nel merito della questione affermando:

«Certamente bisogna fare tutto il possibile per diminuire la sofferenza: impedire, per quanto possibile, la sofferenza degli innocenti; calmare i dolori; aiutare a superare le sofferenze psichiche. [...]. Sì, dobbiamo fare di tutto per superare la sofferenza, ma eliminarla completamente dal mondo non sta nelle nostre possibilità»¹³⁰¹.

Papa Benedetto sa perfettamente che la sofferenza è una realtà impressa nella vita dell'uomo, ma comprende altrettanto bene che essa potrebbe rappresentare il mezzo più efficace per coltivare la speranza. Tuttavia, sottolinea il Papa, c'è il rischio che «una società che non riesce ad accettare i sofferenti e non è capace di contribuire mediante la compassione a far sì che la sofferenza venga condivisa e portata anche interiormente è una società crudele e disumana»¹³⁰². In questo contesto, appare ancora più urgente che l'individuo si immerga nelle profondità della propria esistenza per affinare i propri sentimenti verso la

¹²⁹⁸ A tale proposito, B. Forte afferma che la speranza «non è qualcosa che possiamo creare e gestire con le nostre sole forze: la speranza è Qualcuno che viene a noi, trascendente e sovrano, libero e liberante per noi». B. FORTE, *L'eredità spirituale di Benedetto XVI*, 62.

¹²⁹⁹ Nella sua vicenda personale, Giobbe svela la sofferenza come un luogo "formidabile" di speranza, particolarmente quando proclama con fermezza: "Io so che il mio redentore è vivo" (*Gb* 19,25).

¹³⁰⁰ *SpS*, 36.

¹³⁰¹ *Ibid.*

¹³⁰² *Ibid.*, 38.

compassione e sviluppare atteggiamenti capaci non solo di comprendere ma anche di alleviare la sofferenza altrui.

Il terzo luogo di apprendimento e di pratica della speranza è rappresentato dal Giudizio¹³⁰³. Il solo atto di evocare il Giudizio potrebbe suscitare in molti una reazione negativa oscillante tra paura e indifferenza. Altri, invece, potrebbero considerarlo come una questione superata o addirittura inesistente. In ogni modo, si vuol mettere in evidenza quanto afferma Papa Benedetto XVI, e cioè:

«Il Giudizio di Dio è speranza sia perché è giustizia, sia perché è grazia. Se fosse soltanto grazia che rende irrilevante tutto ciò che è terreno, Dio resterebbe a noi debitore della risposta alla domanda circa la giustizia – domanda per noi decisiva davanti alla storia e a Dio stesso. Se fosse pura giustizia, potrebbe essere alla fine per tutti noi solo motivo di paura»¹³⁰⁴.

L'affermazione del Pontefice colpisce per la sua capacità di percepire in ogni cosa un Dio amorevole, desideroso solo del bene dell'umanità. Si tratta, infatti, di un Dio paterno, ma non paternalistico; ciò implica che il suo atteggiamento non è basato su un controllo autoritario, bensì si manifesta attraverso la grazia e la giustizia. Dio agisce non sulla base di meriti umani, ma in virtù della Sua misericordia. E Papa Benedetto fa capire che Dio concede la libertà all'essere umano non perché vi sia obbligato, ma perché crede nella responsabilità dell'uomo e ha speranza che l'uomo, tramite la libertà donata, possa confidare nella Sua misericordia.

4.3. Una Chiesa fatta di carità per fare la verità

Dopo l'emanazione della *Deus caritas est* sulla carità e della *Spe salvi* sulla speranza, molti studiosi, osservatori e fedeli cattolici attendevano con interesse che Papa Benedetto XVI completasse la trilogia delle virtù teologali con un documento incentrato interamente sulla fede¹³⁰⁵. Le loro aspettative non sono rimaste deluse, poiché il Pontefice,

¹³⁰³ Oltre alle analisi filosofico-teologiche brillantemente esposte e adottate dal Pontefice in questa Lettera enciclica sul concetto di Giudizio, s'intende esaminare semplicemente un aspetto specifico, ovvero il Giudizio inteso come incontro.

¹³⁰⁴ *SpS*, 47.

¹³⁰⁵ È importante notare, come sottolinea G. Vignini, che Benedetto XVI affronta fin dall'inizio il tema della fede in tutti i suoi aspetti. La fede viene infatti esplorata: «come ricerca di senso e di verità, in un rapporto fecondo di collaborazione con la ragione; come conoscenza della Parola di Dio, della dottrina e della Tradizione della Chiesa;

che aveva la consuetudine di pubblicare una Lettera enciclica quasi ogni due anni, ha intitolato la terza enciclica *Caritas in veritate*; e con essa offre una visione originale della fede. La differenza consiste nel fatto che, in questo documento, il Papa si riferisce a «una fede diversa, più ampia, non limitata alla classica espressione di adesione degli uomini al messaggio e all'azione del Dio-Creatore. Si tratta di una fede *estesa* a quella che l'uomo ha in sé e nei suoi simili»¹³⁰⁶. Ciò significa che il Pontefice intende condurre la Chiesa al di là del suo contesto ecclesiale circoscritto, in forza della fede, per cambiare certe mentalità basate su concetti strettamente teologici e perciò talvolta astratti. Perciò, il Papa esorta la Chiesa a rivolgersi al mondo per offrire risposte concrete che si incarnino nel vissuto umano e penetrino nel tessuto sociale.

Nella sua terza enciclica, Papa Ratzinger non si propone semplicemente di confermare quanto affermato dai suoi predecessori sulle questioni di natura sociale¹³⁰⁷, bensì il suo obiettivo principale è quello di promuovere attivamente la fede in Cristo, basandosi sulla carità e sulla verità. Tale impegno assunto nella *Caritas in veritate* richiede una maggiore apertura al mondo e alle nuove sfide emergenti che consenta così all'uomo di affrontare i problemi di oggi in una prospettiva cristiana. Infatti, Papa Benedetto afferma che

«senza la prospettiva di una vita eterna, il progresso umano in questo mondo rimane privo di respiro. Chiuso dentro la storia, esso è esposto al rischio di ridursi al solo incremento dell'avere; l'umanità perde così il coraggio di

come incontro personale con Cristo ed esperienza di comunione con tutti i credenti; come annuncio e testimonianza agli altri delle verità in cui si crede; come impegno di educazione e formazione permanente, nel rinnovamento e perfezionamento spirituale di se stessi, premessa da ogni autentica evangelizzazione degli altri. Insomma, la fede esaminata nei suoi fondamenti teologici, così come nel dinamismo della sua realtà esistenziale: una fede concreta, pensata e vissuta». G. VIGINI (cur.), *Benedetto XVI. Verità e amore. Il cuore della fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2023, 10-11.

¹³⁰⁶ A. PANICO, *L'urgente annuncio della verità dell'amore di Cristo alla società contemporanea*, in ID. (cur.), *La via per uno sviluppo integrale. Commento alla Caritas in veritate*, Viverein, Roma 2010, 7.

¹³⁰⁷ La Chiesa ha sempre mostrato una notevole attenzione ai temi sociali, come menzionato dallo stesso Pontefice. Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, LEV, Città del Vaticano 2009, 9-20. D'ora in poi CV. Papa Benedetto cita diversi documenti dei suoi predecessori, tra cui la *Populorum Progressio* di Papa Paolo VI, che viene menzionata per ben 25 volte nella *Caritas in veritate*.

essere disponibile per i beni più alti, per le grandi e disinteressate iniziative sollecitate dalla carità universale»¹³⁰⁸.

Questa scelta sottolinea l'intenzione del Pontefice di affrontare le crisi umane non solo attraverso terminologie e argomentazioni di carattere strettamente teologico, oppure solo di carattere economico-sociale, ma piuttosto scegliendo la via dell'inclusione. Tale via mira, da un lato, a rendere il messaggio cristiano accessibile a un pubblico più ampio¹³⁰⁹, e, dall'altro, a sottolineare «che la fede non mortifica ma purifica la ragione e che la Chiesa, nel rendere il suo servizio di carità nella verità, lo fa senza aggredire e imporre niente a nessuno, ma con il massimo rispetto e con la dovuta considerazione per l'intelligenza e la coscienza di tutti»¹³¹⁰. Questa prospettiva d'inclusività coinvolge una vasta gamma di individui, vari aspetti delle loro vite, mentre apre le menti, favorendo un dialogo equo con l'uomo e con l'intera umanità¹³¹¹; vi comprende perciò anche coloro che potrebbero non condividere la fede cristiana o non professare alcuna fede.

L'aver dedicato una “lunga, profonda e ricca” introduzione alla carità nella *Caritas in veritate*¹³¹², non implica che Papa Benedetto XVI si sia accorto di aver dimenticato qualcosa nella *Deus caritas est* e ora desideri recuperare. Questa scelta riflette piuttosto la convinzione del Pontefice che la carità, in quanto valore supremo, debba essere approfondita nei suoi dettagli e nelle sue applicazioni. Siccome la carità può manifestarsi in modi diversi e in numerose circostanze, è giusto e

¹³⁰⁸ CV, 11.

¹³⁰⁹ Se nella *Deus caritas est* e nella *Spe salvi* il destinatario principale era costituito da vescovi, presbiteri, diaconi, persone consacrate e tutti i fedeli laici, con la *Caritas in veritate* Papa Benedetto XVI amplia notevolmente la cerchia dei destinatari, includendo esplicitamente “tutti gli uomini di buona volontà”. Questa novità sottolinea il desiderio del Papa di instaurare un dialogo aperto e inclusivo con persone di convinzioni e orientamenti diversi, per il bene comune dell'umanità.

¹³¹⁰ B. SORGE, *Caritas in veritate*, in AA. VV., *Amore e verità. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2009, 11.

¹³¹¹ L'aspetto della totalità è presente fortemente nel pensiero di Benedetto XVI, che si muove sulle orme del suo predecessore Paolo VI. Infatti, Paolo VI affermava che «lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo. Com'è stato giustamente sottolineato da un eminente esperto: “noi non accettiamo di separare l'economico dall'umano, lo sviluppo dalla civiltà dove si inserisce. Ciò che conta per noi è l'uomo, ogni uomo, ogni gruppo d'uomini, fino a comprendere l'umanità intera”». PP, 14; cf. CV, 8.18.55.79.

¹³¹² Nessuna delle due Lettere encicliche precedenti presenta una introduzione così lunga (sono addirittura nove paragrafi).

addirittura doveroso chiarire la sua relazione con la verità della fede; altrimenti, come sottolinea il Papa: «Senza la verità, la carità scivola nel sentimentalismo»¹³¹³.

Il binomio “*carità-verità*”, che Papa Benedetto XVI intende stabilire come punto di riferimento nella Chiesa per valutarne la fede, può essere paragonato al binomio “*parola-pane*”, essenziale per lo sviluppo integrale dell’uomo¹³¹⁴. Nessuno dei due binomi permette la separazione dei suoi componenti: come Gesù che nutre la folla con la parola e il pane, manifestando, per mezzo della compassione, il Suo amore e, contemporaneamente, la verità che salva l’uomo. Entrambi gli elementi sono indispensabili per la Chiesa, come indicato dal richiamo evangelico “*Voi stessi date loro da mangiare*” (Mc 6,37), sia per la sua identità che per la sua missione¹³¹⁵. La Chiesa, perciò, quando pone l’uomo, in quanto “*persona*”, al centro delle sue attenzioni, inserendolo all’intersezione dei concetti teologici con i contesti sociali, si rivela capace di far risplendere la verità di Cristo attraverso la carità che essa stessa mette in pratica.

Questa Lettera enciclica, dedicata allo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità, affronta questioni sociali ed economiche, scegliendo la chiave di lettura dello sviluppo umano¹³¹⁶; il titolo *Caritas in veritate* deriva dal fatto che, per Papa Benedetto, è impensabile una Chiesa che si concentri solo sulla carità senza far conoscere la verità, poiché ciò farebbe cadere nella trappola dell’emotività:

«la verità libera la carità dalle strettoie di un emotivismo che la priva di contenuti relazionali e sociali, e di un fideismo che

¹³¹³ CV, 3.

¹³¹⁴ Il binomio carità-verità non costituisce una novità nel pensiero di Benedetto XVI. Infatti, ancor prima di salire al soglio pontificio, egli aveva già espresso in modo molto chiaro e magisteriale questo concetto, dichiarando: «In Cristo, coincidono verità e carità. Nella misura in cui ci avviciniamo a Cristo, anche nella nostra vita, verità e carità si fondono. La carità senza verità sarebbe cieca; la verità senza carità sarebbe come “*un cembalo che tintinna*” (1Cor 13,1)». J. RATZINGER, *Omelia nella “Missa pro eligendo Romano Pontifice”* (18 aprile 2005), in AAS 97 (2005) 687-688.

¹³¹⁵ Qualcuno potrebbe pensare che coloro i quali non appartengono alla fede cristiana non meritino tutta questa attenzione da parte della Chiesa, non essendo neppure credenti! Una utile meditazione è possibile a partire dalla lettura del cap. 15 di Matteo, osservando attentamente lo svolgimento delle cose prima e dopo l’episodio della donna cananea (cf. Mt 15,10-39).

¹³¹⁶ Cf. F. MIANO, *La via evangelica dello sviluppo. Commento alla Caritas in veritate di Benedetto XVI*, in M. DI BERNARDO (cur.), *Chiamati a servire il bene comune. Vocazione, cura e impegno civile*, FrancoAngeli, Milano 2012, 133.

la priva di respiro umano ed universale. Nella verità la carità riflette la dimensione personale e nello stesso tempo pubblica della fede nel Dio biblico, che è insieme “*Agápe*” e “*Lógos*”: Carità e Verità, Amore e Parola»¹³¹⁷.

L'uomo moderno va aiutato a conoscere la profondità di queste parole, e alla Chiesa tocca darne sempre un'interpretazione autentica e una chiara concretizzazione. Al contempo, va detto anche che una Chiesa che cercasse solo la verità senza la carità rischierebbe, prima e poi, di cadere nel concettualismo e nell'idealismo diventando qualcosa di astratto, di rigido e di lontano dalla verità che proclama e dalle necessità dell'uomo, e, quindi, incapace di rispecchiare il volto tenero di Dio.

La *Caritas in veritate* è un testo ricchissimo di spunti perfino provocatori. Nei sei capitoli, ben strutturati e densi di contenuto, emerge l'impegno del Pontefice e la sua abilità argomentativa nel trattare temi di taglio biblico, spirituale, teologico, antropologico, sociale e politico. L'attenzione rivolta a ogni necessità umana, sia presente che futura, non lascia dubbi sullo spazio centrale che l'uomo occupa nel suo pensiero.

Un'ultima riflessione riguarda qui l'“*ispirata*” introduzione e conclusione della Lettera enciclica. Questi due momenti rivelano, innanzitutto, la profondità del legame di Papa Benedetto con la Parola di Dio, che costituisce il fondamento della sua riflessione. In secondo luogo, mostrano la sua tenerezza paterna verso l'umanità, poiché pone la sua riflessione sull'uomo e il suo sviluppo integrale nelle mani di Dio, un gesto simile a quello di una madre che colloca il suo “*bambino tra due cuscini*”. La presenza sostanziosa della Parola di Dio nell'introduzione e nella conclusione indica chiaramente come il Pontefice voglia attirare l'attenzione dell'uomo sulla fonte da cui attingere nutrimento, perché è in essa che si trova la luce per comprendere e affrontare le sfide del mondo contemporaneo. Egli, infatti, afferma in tono convinto e rassicurante che:

«Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia. Di fronte agli enormi problemi dello sviluppo dei popoli che quasi ci spingono allo sconforto e alla resa, ci viene in aiuto la parola del Signore Gesù Cristo che ci fa consapevoli: “*Senza di me non potete far nulla*” (Gv 15,5) e c'incoraggia: “*Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo*” (Mt 28,20)»¹³¹⁸.

¹³¹⁷ CV, 3.

¹³¹⁸ *Ibid.*, 2.

In conclusione, se si volesse sintetizzare il pontificato di Papa Benedetto XVI e descrivere la sua risposta all'uomo moderno e ai suoi problemi, si potrebbe far riferimento a un'immagine toccante e singolare: quella della sera del 20 agosto 2011, durante la Giornata Mondiale della Gioventù in Spagna. Mentre il diacono stava per concludere la lettura del Vangelo (Gv 15,1-9), pronunciando le parole finali “*Rimanete nel mio amore*”, una pioggia battente e un forte vento fecero volare persino lo zucchetto papale. Nonostante ciò, il Papa rimase saldamente al suo posto, decidendo di perseverare e di garantire la sua presenza accanto ai giovani durante la veglia di preghiera e l'adorazione eucaristica¹³¹⁹. Questa scena incarna il cuore del pontificato di Benedetto XVI: una fede profonda, testimoniata con coraggio anche quando la paura attanaglia l'uomo; una speranza fiduciosa che è il Risorto a salvare la barca di Pietro dalle tempeste; un amore forte che non molla, che resta saldo anche nel buio della notte. Il gesto del Papa di restare accanto ai giovani, nonostante le avverse condizioni meteorologiche, simboleggia il suo impegno a condividere fede, speranza e amore, indipendentemente dalle sfide e dalle difficoltà che la vita può presentare.

¹³¹⁹ Infatti, «di fronte al nubifragio che investì all'improvviso il luogo dell'incontro con i giovani e che provocò il cedimento di pezzi di palco pericolosamente vicini alla sua sedia, Benedetto XVI rimase imperturbabile al suo posto. “*Se restano loro, resto anch'io*”, rispose ai collaboratori che gli suggerivano di andare via. Dove il “*loro*” era riferito naturalmente ai giovani presenti, i quali capirono al volo quanto stava avvenendo e si strinsero con maggiore affetto intorno al Papa». M. MUOLO, *Il papa del coraggio e della fede*, 23. Questo gesto del Pontefice diventa ancora più autentico quando si scoprono le parole scritte di suo pugno prima della veglia, proprio quelle con le quali intendeva rivolgersi ai giovani: «Dio ci ama. Questa è la grande verità della nostra vita e che dà senso a tutto il resto. Non siamo frutto del caso o dell'irrazionalità, ma all'origine della nostra esistenza c'è un progetto d'amore di Dio. Rimanere nel suo amore significa quindi vivere radicati nella fede, perché la fede non è la semplice accettazione di alcune verità astratte, bensì una relazione intima con Cristo che ci porta ad aprire il nostro cuore a questo mistero di amore e a vivere come persone che si riconoscono amate da Dio». BENEDETTO XVI, *Discorso per la Veglia di preghiera con i giovani nell'Aeroporto Cuatro Vientos di Madrid* (20 agosto 2011), in *Insegnamenti*, VII/2, LEV, Città del Vaticano 2012, 138-139.

5. Francesco, un pontificato in corso (2013-)¹³²⁰

Il 28 febbraio 2013, 17 giorni dopo l'annuncio della sua rinuncia al ministero petrino, Benedetto XVI lascia il soglio pontificio, rendendo così vacante la sede apostolica. In questa delicata fase storica, i cardinali chiamati ad eleggere il successore di Pietro non lo trovano in Italia, e neanche nel vecchio continente europeo, bensì, questa volta, lo vanno a scegliere dall'altra parte del mondo. Di fatto, il 13 marzo 2013, viene eletto il cardinale argentino Jorge Mario Bergoglio¹³²¹, il quale riprende con coraggio e gioia il cammino della Chiesa.

Fin dall'inizio, il suo pontificato ha “*agitato le acque*”, tanto nella Chiesa quanto nel mondo, creando una svolta significativa nella concezione della Chiesa nel mondo e introducendo un nuovo modo di presentarsi e di interpretare la sua missione nel mondo. Il Pontefice ha dichiarato spesso di preferire «mille volte una Chiesa incidentata, incorsa in un incidente, che una Chiesa ammalata per chiusura!»¹³²² e «una Chiesa acciaccata rispetto a una Chiesa autoreferenziale»¹³²³, sottolineando l'importanza di «una Chiesa in uscita»¹³²⁴, orientata verso «le periferie»¹³²⁵ e guidata, sotto l'azione dello Spirito Santo, da un pastore

¹³²⁰ Si deve sottolineare che il pontificato di Papa Francesco, oggetto di questa analisi, si estende dal 13 marzo 2013, data della sua elezione, ed è ancora in corso al momento della presentazione di questa tesi.

¹³²¹ Intanto, è da notare che Bergoglio è il primo Pontefice proveniente dalle Americhe, precisamente dall'Argentina, e rappresenta anche il primo membro della Compagnia di Gesù nella storia a diventare il successore di Pietro.

¹³²² FRANCESCO, *Parole alla Veglia di Pentecoste con i movimenti, le nuove comunità, le associazioni e le aggregazioni laicali* (18 maggio 2013), in *Insegnamenti I/1*, LEV, Città del Vaticano 2015, 200. Il Papa aveva espresso in precedenza questa idea in maniera simile, dicendo: «preferisco mille volte una Chiesa incidentata a una Chiesa malata». FRANCESCO, *Il Papa si racconta. Conversazione con Francesca Ambrogetti e Sergio Rubin*, Salani, Milano 2013, 72.

¹³²³ L. M. ZANET, *Le parole di Papa Francesco*, EDB, Bologna 2013, 8.

¹³²⁴ Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), LEV, Città del Vaticano 2013, 20-24. D'ora in poi EG.

¹³²⁵ FRANCESCO, *Omelia nella Messa Crismale del Giovedì Santo* (28 marzo 2013), in *Insegnamenti I/1*, LEV, Città del Vaticano 2015, 51. Per entrare nel merito del concetto bergogliano si può fare riferimento a J. COLINA DIEZ, «Periferia», in A. CARRIERO (cur.), *Il vocabolario di papa Francesco. Firmato da 50 grandi giornalisti e scrittori*, Elledici, Torino 2015, 221-225; F. TORRALBA, «Periferie dell'esistenza», in *Dizionario Bergoglio. Le parole chiave di un pontificato*, Edizioni Terra Santa, Milano 2021, 271-276.

con l'«odore delle pecore»¹³²⁶. Insomma, fin da subito si sono manifestate nella Chiesa le premesse di cambiamenti significativi.

I “*cambiamenti*” operati sin dai primi momenti del suo pontificato non sono sfuggiti all'attenzione del mondo intero. Il primo cambiamento si è percepito già con l'assunzione di un nome che non era mai stato scelto dai suoi predecessori. Il nome di “*Francesco*” rappresenta, di per sé, un programma impegnativo per il suo pontificato¹³²⁷: Bergoglio, infatti, scegliendolo, ha fornito un chiaro indizio di ciò che contraddistinguerà il suo pontificato, poiché «ogni papa nella scelta del nome compromette se stesso, la sua storia intellettuale, la sua sensibilità pastorale, la sua lettura della storia della Chiesa; in un certo senso ha a che fare con la sua visione di Chiesa»¹³²⁸. Le parole del Papa non tardano a delineare il pontificato che vuole instaurare; infatti, dopo soli tre giorni dalla sua elezione, egli esclama: «Ah, come vorrei una Chiesa povera e per i poveri!»¹³²⁹.

Un secondo germe di cambiamento si evince dalle prime parole pronunciate all'inizio del suo pontificato, cioè l'espressione: «Fratelli e sorelle, buonasera!»¹³³⁰. Queste parole non sono semplicemente di circostanza e non sono neppure uno *slogan* (come avviene solitamente

¹³²⁶ FRANCESCO, *Omelia nella Messa Crismale del Giovedì Santo* (28 marzo 2013), 51.

¹³²⁷ A tale proposito, E. Piqué si sofferma sulla scelta del nome “*Francesco*”: «non per via di Francesco Saverio, missionario gesuita della Navarra, morto in Cina nel XVI secolo. E neppure per Francesco di Sales, anche lui vissuto nel XVI secolo, vescovo di Ginevra, patrono della famiglia salesiana, degli scrittori e dei giornalisti. Lo sceglie per Francesco d'Assisi, patrono d'Italia, il santo dei poveri, un nome che è già un programma di governo». E. PIQUÉ, *Francesco. Vita e rivoluzione*, Lindau, Torino 2013, 213.

¹³²⁸ F. FERRARI, *Francesco il papa della riforma. La conversione non può lasciare le cose come stanno*, Paoline, Milano 2020, 31.

¹³²⁹ FRANCESCO, *Discorsi ai rappresentanti dei media* (16 marzo 2013), in *Insegnamenti*, I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 11.

¹³³⁰ FRANCESCO, *Benedizione Apostolica “Urbi et Orbi”* (13 marzo 2013), in *Insegnamenti*, I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 1. Qualcuno potrebbe pensare che il Papa argentino avrebbe dovuto salutare la gente almeno con il saluto liturgico “*il Signore sia con voi!*” oppure “*sia lodato Gesù Cristo!*”, ma non risulta che al Papa sia sfuggito questo particolare. Anzi, dalla scelta del saluto finale «Buona notte e buon riposo!», e dai saluti successivi come “*Buongiorno! Buon pranzo... ecc.*”, risulta ben consapevole di aver voluto adottare questo stile senza limitarsi al solo saluto liturgico (che si fa al momento della benedizione finale), in quanto preferisce entrare in ogni casa e far parte di ogni famiglia che lo ascolta. Per approfondire di più queste espressioni è utile far riferimento al contributo di P. C. RIVOLTELLA, «Buongiorno», in A. CARRIERO (cur.), *Il vocabolario di papa Francesco. Firmato da 50 grandi giornalisti e scrittori*, Elledici, Torino 2015, 43-47.

nelle campagne elettorali), bensì rappresentano piuttosto un nuovo modo di esprimersi in una comunicazione diretta e comprensibile da parte di tutti¹³³¹; esse dimostrano una profonda conoscenza della realtà dei suoi ascoltatori e il desiderio sincero di instaurare relazioni con tutti, siano essi o no credenti in Gesù. In altre parole, il Papa parla al cuore dell'umanità per far emergere la dimensione divina. Questo approccio inclusivo e il suo desiderio di connettersi con le persone a livello umano evidenziano la sua volontà di trasmettere un messaggio di amore e di comprensione a tutta l'umanità.

In terzo luogo, i primi gesti e i primi atti concreti compiuti da Papa Francesco rappresentano un segnale inequivocabile di imminente cambiamento all'interno della Chiesa. In modo estremamente semplice, si può riflettere su come il Papa argentino si sia presentato subito dopo la sua elezione dal balcone della Loggia delle Benedizioni, indossando “*abiti sobri*”, anziché quelli “*liturgici*” previsti per tale occasione, come era consuetudine per i suoi predecessori, e su come egli abbia scelto di risiedere a Santa Marta, anziché nel fastoso palazzo apostolico¹³³². In

¹³³¹ Per comprendere il nuovo approccio comunicativo adottato da Papa Francesco, è essenziale considerare le riflessioni di L. M. Zanet. L'autrice distingue tra *slogan* e parola, mettendo in evidenza che «Francesco si esprime con *parole*, non con *slogan*. Lo slogan è per tutti; la parola per ciascuno. Lo slogan è “*generale*”; la parola “*universale*”. Lo *slogan* pretende cieco adeguamento, ripetizione meccanica; la parola dischiude sempre spazi dell'anima e del cuore. Lo slogan dà l'illusione di essere auto-evidente: si ha la sensazione di capirlo subito, ma ciò è possibile perché impoverisce l'esperienza e riduce tutto alla piatta superficialità dell'apparire. La parola esige ascolto, decifrazione dei significati, pazienza: chiede di essere interpretata, contestualizzata, vissuta. Lo *slogan* è sempre un punto di arrivo. La parola – ogni parola – un punto di partenza». L. M. ZANET, *Le parole di Papa Francesco*, 18.

¹³³² Cf. *Ibid.*, 6. Sarà Papa Bergoglio stesso a spiegare la scelta di vivere lì, ovvero il suo desiderio di non perdere il contatto con la gente. Infatti, nel 2013, durante una sessione di domande e risposte, a seguito di un discorso agli studenti di una scuola gestita dai gesuiti, egli così rispose ad una ragazzina che gli chiedeva come mai egli avesse rinunciato alla ricchezza di cui un Papa può disporre: «Ma credo che non sia soltanto una cosa di ricchezza. Per me è un problema di personalità: è questo. Io ho necessità di vivere fra la gente, e se io vivessi solo, forse un po' isolato, non mi farebbe bene...non posso vivere da solo, capisci? E poi, credo, che sì: i tempi ci parlano di tanta povertà nel mondo, e questo è uno scandalo. La povertà del mondo è uno scandalo. In un mondo dove ci sono tante, tante ricchezze, tante risorse per dare da mangiare a tutti, non si può capire come ci siano tanti bambini affamati, ci siano tanti bambini senza educazione, tanti poveri! La povertà, oggi, è un grido. Tutti noi dobbiamo pensare se possiamo diventare un po' più poveri: anche questo, tutti lo dobbiamo fare. Come io posso diventare un po' più povero per assomigliare meglio a Gesù, che era il Maestro povero.

sintesi, si può dire che Papa Francesco stia guidando la Chiesa a modificare il modo di annunciare la Parola, senza alterare la Parola stessa, a rivedere la forma, non la sostanza, a adottare uno nuovo stile, non a cambiare il messaggio, affinché essa diventi, ora più che mai, una Chiesa vicina al suo popolo e un “*segno*” della presenza divina nel mondo. Al contempo, egli vuole che la Chiesa sviluppi la capacità di comprendere più da vicino, non “*da dietro le scrivanie*”, le realtà e le sofferenze umane, per offrire risposte concrete che riflettano il cuore del Vangelo e risultino efficaci nella vita dell’uomo.

Proprio questi cambiamenti iniziali nel pontificato di Francesco hanno svolto un ruolo cruciale nel plasmare un nuovo modo di pensare e di agire, generando un “*salutare e vitale*” movimento all’interno e attorno alla Chiesa¹³³³, segnando l’inizio di una trasformazione nella Chiesa e rappresentando il primo atto concreto del “*fenomeno Francesco*”¹³³⁴. Questi cambiamenti, inoltre, hanno contribuito a ridurre, in maniera evidente, la distanza tra la Chiesa e il mondo, così come tra il pastore e il

Questa è la cosa. Ma non è un problema di virtù mia personale, è soltanto che io non posso vivere da solo, e anche quello della macchina, quello che tu dici: non avere tante cose e diventare un po’ più povero. È questo». FRANCESCO, *Discorso agli studenti delle scuole gestite dai gesuiti in Italia e Albania* (7 giugno 2013), in *Insegnamenti*, V/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 298.

¹³³³ Numericamente parlando, risulta evidente che con Papa Francesco si sono registrati un notevole aumento e una presenza importante sia di curiosi e visitatori che di credenti alle funzioni da lui presenziate, come le Udienze Generali o alcuni incontri di carattere religioso. Ma ciò che interessa maggiormente è il *boom* delle confessioni, ossia il desiderio di riconciliarsi con Dio promosso da Francesco ed una rinnovata vitalità nelle chiese in generale, che erano state disertate a lungo. Cf. E. PIQUÉ, *Francesco. Vita e rivoluzione*, 271-275.

¹³³⁴ Inoltre, il “*fenomeno Francesco*” si manifesta anche nel programma che si estende a vari temi e settori della Chiesa. Come afferma C. Schickendantz, «non va trascurato il salto qualitativo rispetto alla situazione precedente della Chiesa. Questo contrasto fornisce almeno in parte una spiegazione del “*fenomeno Francesco*”. È riconoscibile una certa discontinuità. Il percorso seguito dalla Chiesa negli ultimi decenni per quanto riguarda le sue decisioni e le sue varie dottrine – nel campo della liturgia, dell’ecclesiologia, dell’ecumenismo ecc. – è stato fortemente influenzato da una certa tendenza con due sintomi evidenti, che si sono presentati in diverse occasioni: da un lato, la sopravvalutazione della tradizione occidentale, che considerava il processo di inculturazione unicamente come traduzione; dall’altro, una rinnovata tensione verso una centralizzazione romana». C. SCHICKENDANTZ, *Lineamenti di una nuova identità. Una figura latino-americana dell’ecclesiologia postconciliare*, in K. APPEL – J. H. DEIBL (curr.), *Misericordia e tenerezza. Il programma teologico di Papa Francesco*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 122.

suo popolo. A conferma di ciò, si possono richiamare le parole pronunciate da Papa Bergoglio prima di impartire la consueta benedizione “*Urbi et Orbi*” dopo l’elezione, quando ha chiesto: «prima che il vescovo benedica il popolo, vi chiedo che voi preghiate il Signore perché mi benedica: la preghiera del popolo, chiedendo la Benedizione per il suo Vescovo»¹³³⁵.

Il pontificato di Bergoglio si caratterizza per uno stile che “*rompe i protocolli ed esce fuori dagli schemi*”, apparentemente improvvisato per avvicinarsi alla gente. Questa peculiarità potrebbe derivare dal fatto che in Bergoglio convivono «due qualità che difficilmente si abbinano: il genio politico di un *leader* carismatico e la sacralità profetica di un santo del deserto»¹³³⁶. La sua comunicazione spontanea “*a braccio*”¹³³⁷ con parole semplici, dirette ed efficaci riesce a toccare il cuore degli ascoltatori e a sollecitare le loro coscienze. Le tematiche su cui torna costantemente, come “*la misericordia, gli immigrati, la casa comune, la vita umana*”, costituiscono il suo “*cavallo di battaglia*” e il suo distintivo, mentre suscitano al contempo opinioni diverse nell’opinione pubblica.

I suoi viaggi e i suoi incontri, inoltre, non si limitano a visite ufficiali in destinazioni geografiche lontane; in quelle occasioni egli trasmette sempre un chiaro messaggio al mondo, ponendo l’uomo al centro delle sue preoccupazioni e confermando così il vero desiderio della Chiesa “*in uscita*” di essere vicina all’uomo e alle sue sofferenze. Le difficoltà legate a luoghi remoti o pericolosi non sono mai state un ostacolo per il Papa, anche quando non godeva di buona salute; al contrario, egli desidera che siano un modo stimolante per incarnare la sua visione di una Chiesa aperta

¹³³⁵ FRANCESCO, *Benedizione apostolica “Urbi et Orbi” dalla Loggia centrale della Basilica Vaticana* (13 marzo 2013), in *Insegnamenti*, I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 1. Questa benedizione si può interpretare alla luce de “*La misericordia e la vocazione di Abramo*”, analizzata nel primo capitolo della prima parte. Quasi a suggerire che Papa Francesco, con questa richiesta, desidera che il popolo chieda misericordia per lui, affinché egli possa, a sua volta, essere misericordioso verso coloro che il Signore gli affida.

¹³³⁶ A. IVEREIGH, *Tempo di misericordia. Vita di Jorge Mario Bergoglio*, Mondadori, Milano 2014, 406.

¹³³⁷ Questo stile di predicare non è stato accolto bene da alcuni, poiché, secondo loro, «il Papa è il Papa, non deve parlare a braccio, non deve fare “*predichette*” (appunto le omelie a Santa Marta), ma pronunciare discorsi completi e complessi; il Papa deve “*insegnare*” in ogni momento, fare lezione. Un Papa che fa “*ripetizione di Vangelo*” perde autorevolezza. E poi nelle “*predichette*” il Papa può apparire impreciso, non sufficientemente circostanziato; magari incorrere in qualche imprudenza». T. BIDEN, *Papa Francesco a chi piace e a chi no*, in *Consacrazione e Servizio* 1 (2018) 72.

e inclusiva. I viaggi e gli incontri del Pontefice possono essere considerati una consolazione per la gente in generale¹³³⁸ e, allo stesso tempo, un richiamo alle responsabilità per coloro che detengono il potere e manipolano le sorti dei popoli. In maniera consapevole e voluta, durante i suoi viaggi, Papa Francesco coinvolge i responsabili delle altre Chiese¹³³⁹, i Capi delle religioni, nonché i governanti su questioni di carattere globale che interessano l'umanità intera come quella dell'ambiente¹³⁴⁰, degli immigrati, del terrorismo e della pace. Egli si propone come un fratello, cercando insieme a loro di vedere e trovare le soluzioni più opportune per superare le sfide che l'umanità deve affrontare e per coltivare il senso della fratellanza tra culture diverse. Tutte queste prerogative hanno contribuito a plasmare un'immagine estremamente popolare di Papa Francesco tra la gente, sia per la missione che la Chiesa sta svolgendo in seno all'umanità,

¹³³⁸ In due diverse occasioni il mondo ha potuto osservare, in modo particolare, l'attenzione della Chiesa verso gli ultimi e i sofferenti attraverso gesti significativi di "vicinanza" da parte di Papa Francesco. Per quanto riguarda gli ultimi, durante la visita alla Repubblica Centrafricana (29-30 novembre 2015), il Papa ha voluto aprire la porta santa della cattedrale di Bangui nel contesto del Giubileo straordinario della misericordia. Per i sofferenti, invece, la visita di Papa Francesco in Iraq (5-8 marzo 2021) è stata un evento storico e significativo, specialmente per la piccola comunità cristiana rimasta nella regione. La sua presenza ha rappresentato un gesto di solidarietà e di supporto verso una popolazione che ha affrontato molte sfide, inclusi anni di guerra, persecuzioni e la minaccia del terrorismo da parte dell'ISIS. Inoltre, la dichiarazione di Papa Francesco, che ha voluto considerarsi alla stregua di un "pellegrino" in quella terra, così strettamente connessa con le figure bibliche di Abramo e Giona, ha sottolineato l'importanza spirituale e storica del viaggio. Cf. FRANCESCO, *Discorso all'Incontro con le autorità, la società civile e il corpo diplomatico - Baghdad* (5 marzo 2021): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210305_iraq-autorita.html (28-12-2023).

¹³³⁹ È G. F. Svidercoschi a osservare che Papa Francesco, durante le visite che effettua ai luoghi degli immigrati per manifestare loro la sua vicinanza, coinvolge anche le altre Chiese: «il Papa s'è portato a Lesbo il patriarca ecumenico ortodosso di Costantinopoli; e, in Sud Sudan, il primate della Chiesa anglicana e il moderatore della Chiesa di Scozia. Un ecumenismo nuovo, positivo, cresciuto più nell'esperienza comune delle tragedie umane che non nelle interminabili discussioni sugli errori del passato». G. F. SVIDERCOSCHI, *L'altro Francesco. I retroscena di un pontificato scomodo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2023, 52.

¹³⁴⁰ Papa Francesco ha voluto attirare l'attenzione del mondo intero sulle questioni ambientali, in particolare sui cambiamenti climatici e sul ruolo dell'uomo in tale questione. È importante notare l'importanza che il Papa ha attribuito a questi temi nel corso del suo pontificato, dedicandovi spazio e tempo, ad esempio, nella *Laudato si'*, mettendo in evidenza la situazione critica dell'Amazzonia, che ha definito come mai minacciata in passato come lo è oggi. Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), LEV, Città del Vaticano 2015, 38. D'ora in poi *LS*.

sia per il suo carisma personale che attrae e porta al cuore del Vangelo. Tuttavia, è importante notare che questi stessi elementi hanno altresì suscitato opposizione e generato nemici¹³⁴¹ di varie sfumature e provenienze.

Il Papa latino-americano eredita una situazione abbastanza complessa caratterizzata da numerosi problemi ancora irrisolti, che continuano ad avere un effetto negativo sull'immagine della Chiesa e sulla sua credibilità nel mondo. Questi problemi minano la Chiesa con scandali di vario tipo: spirituale, morale, economico e professionale¹³⁴². La Chiesa si trova inoltre di fronte a nuove sfide di natura globale, tra cui la teoria del *gender*, i cambiamenti climatici, i fenomeni migratori, il terrorismo e fenomeni complessi come la «Terza guerra mondiale a pezzi»¹³⁴³, senza

¹³⁴¹ N. Scavo ha condotto una ricerca accurata sul tema, delineando le diverse categorie dei nemici di Papa Francesco, tra cui anche quelle denominate come “*nemici dentro le mura*” che indicano coloro che sono all'interno della Chiesa in generale e del Vaticano in particolare. Cf. N. SCAVO, *I nemici di Francesco. Chi vuole screditare il papa. Chi vuole farlo tacere. Chi lo vuole morto*, Piemme, Milano 2015, 251-285.

¹³⁴² Cf. F. FERRARI, *Francesco il papa della riforma*, 146-162. Quanto a questa profonda e dolorosissima ferita nel corpo della Chiesa, *l'annus horribilis* per Papa Benedetto XVI coincise con l'Anno Sacerdotale (2009-2010). Egli lo sottolinea nel suo discorso di chiusura di questo evento, dicendo: «E così è successo che, proprio in questo anno di gioia per il sacramento del sacerdozio, siano venuti alla luce i peccati di sacerdoti – soprattutto l'abuso nei confronti dei piccoli, nel quale il sacerdozio come compito della premura di Dio a vantaggio dell'uomo viene volto nel suo contrario». BENEDETTO XVI, *Omelia alla Conclusione dell'Anno Sacerdotale* (11 giugno 2010), in *Insegnamenti*, VI/2, LEV, Città del Vaticano 2011, 901. Per Papa Francesco *l'annus horribilis* è stato il 2018, quando, nel discorso rivolto alla Curia Romana, afferma: «nel mondo turbolento, la barca della Chiesa quest'anno ha vissuto e vive momenti difficili, ed è stata investita da tempeste e uragani. Tanti si sono trovati a chiedere al Maestro, che apparentemente dormiva: “*Maestro, non t'importa che siamo perduti?*” (*Mc* 4,38). Altri, sbalorditi dalle notizie, hanno iniziato a perdere la fiducia in essa e a abbandonarla; altri, per paura, per interesse, per secondi fini, hanno cercato di percuotere il suo corpo aumentandone le ferite; altri non nascondono la loro soddisfazione nel vederla scossa; moltissimi però continuano ad aggrapparsi con la certezza che “*le porte degli inferi non prevarranno contro di essa*” (*Mt* 16,18). Intanto la Sposa di Cristo prosegue il suo pellegrinaggio tra gioie e afflizioni, tra successi e difficoltà, esterne e interne. Certamente le difficoltà interne rimangono sempre quelle più dolorose e più distruttive». FRANCESCO, *Discorso alla Curia Romana per gli auguri di Natale* (21 dicembre 2018): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/december/documents/papa-francesco_20181221_curia-romana.html (26-12-2023).

¹³⁴³ In diverse occasioni, Papa Francesco torna sul concetto della “*Terza guerra mondiale*”. Cf. FRANCESCO, *Conferenza stampa durante il volo di rientro dalla Corea* (18 agosto 2014): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/august/>

dimenticare che la pandemia del Covid-19 ha introdotto ulteriori complicazioni, generando problemi sociali come le nuove forme di dipendenza digitale e virtuale, oltre a preoccupazioni per la crescita della povertà, di carattere sia economico che morale. In breve, la Chiesa si trova a dover affrontare una serie complessa di problemi e di sfide che rendono la posizione del Papa poco invidiabile.

Nonostante l'aumento della sintonia tra la gente e il Pontefice, si riscontrano turbamenti all'interno della Chiesa. Papa Francesco si trova ora a fronteggiare non solo i problemi ereditati e le sfide emergenti, ma anche l'opposizione di coloro che, teoricamente, avrebbero dovuto sostenerlo nel percorso di una "*Chiesa in uscita*". Tuttavia, il pontificato di Francesco non può essere etichettato né come antimoderno né come modernista¹³⁴⁴, poiché non considera la novità un male, né tantomeno un obiettivo da raggiungere. Allo stesso modo, non può essere associato al socialismo o al comunismo¹³⁴⁵, in quanto necessariamente s'interessa dei poveri, cercando di alleviare le loro condizioni di vita e considerando l'aspetto economico per garantire opere caritative. Il profilo di Papa Francesco non si orienta né verso il progressismo né verso il conservatorismo¹³⁴⁶; anzi, egli cerca di liberare la Chiesa da questi

documents/papa -francesco_20140818_corea-conferenza-stampa.html (26-12-2023); cf. ID., *Omelia della Santa Messa allo Stadio di Koševo durante il Viaggio Apostolico a Sarajevo "Bosnia ed Erzegovina"* (6 giugno 2015), in *Insegnamenti* III/1, LEV, Città del Vaticano 2020, 923. Inizialmente, egli non è stato compreso appieno, forse perché le persone erano abituate ad associare il concetto di guerra mondiale a conflitti convenzionali o perché la guerra, in se stessa, sembrava distante dalla loro realtà quotidiana. Tuttavia, questo concetto è apparso sempre più chiaro, almeno al mondo occidentale, con lo scoppio delle due guerre Ucraina-Russia e Israele-Palestina (alcune purtroppo rimangono in sordina, e non vengono quasi più ricordate, come quella della Siria, dello Yemen, del Sud Sudan ecc.). Il numero crescente delle guerre ha spinto Papa Francesco a dichiarare: «Ho detto che era una terza guerra mondiale "a pezzi"; oggi forse possiamo dire "totale", e i rischi per le persone e per il pianeta sono sempre maggiori». ID., *Discorso ai Partecipanti alla Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze - Sala Clementina* (10 settembre 2022): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220910-plenaria-pas.html> (26-12-2023).

¹³⁴⁴ Cf. R. GUERRA LÓPEZ, *Francesco e "il cambiamento d'epoca"*, in M. BORGHESI (cur.), *Da Bergoglio a Francesco. Un pontificato nella storia*, Studium, Roma 2022, 91-92.

¹³⁴⁵ Cf. F. FERRARI, *Francesco il papa della riforma*, 83-96.

¹³⁴⁶ A tale proposito, M. Borghesi afferma che «Papa Francesco non è un progressista che abbandona la dottrina della Chiesa, né tanto meno un conservatore che dimentica i passi

estremismi che ne ostacolano il cammino o lo fanno deviare dalle orme di Cristo. Perciò, per comprendere, per quanto possibile, il pontificato di Papa Francesco è utile riportare un paragrafo che mette a confronto il suo pontificato con quello dei suoi predecessori:

«Se il lungo pontificato Wojtyła-Ratzinger si è caratterizzato per il magistero della Chiesa sulle questioni morali e sociali, per una decisa enfasi “*antropologica*” legata all’idea di “*legge di natura*”, papa Bergoglio sembra essere animato da una visione più storico-culturale, e in linea con l’ambiente teologico latino-americano da cui proviene, e da una visione più spirituale che teologica del ministero del pontificato romano. Il pontificato di Benedetto XVI, “*papa teologo*” (nel senso del teologo accademico), potrebbe rimanere un’eccezione nella storia del cattolicesimo moderno. Lo spostamento dell’accento con Bergoglio, dal papato teologico a quello spirituale, presenta alcune incognite per gli assetti futuri del cattolicesimo. Ma questa scelta alternativa a quella di Ratzinger non fa di Bergoglio un progressista o un liberale (come Ratzinger non era un reazionario). Bergoglio è un “*cattolico sociale*” con una visione ambivalente e complessa della “*modernità*”»¹³⁴⁷.

Si può affermare che i caratteri distintivi del pontificato di Papa Francesco risiedono nella sua natura pastorale e sociale¹³⁴⁸, missionaria e spirituale; egli si inserisce nella tradizione dei suoi predecessori che hanno sempre posto l’uomo al centro, con l’obiettivo di elevarne la dignità e favorirne la conoscenza di Dio.

Nei quattro pontificati finora esaminati, non ne risulta alcuno che non abbia comportato problemi, sfide od opposizioni. Qui si comprende bene perché il pontificato di Papa Francesco è sotto attacco; coloro che criticavano altri pontefici in passato, sono gli stessi che ora si trovano a lodarli e a rivalutarli per combattere colui che oggi regna. Detto in altre parole, «molti di quelli che oggi attaccano Papa Francesco sono gli stessi che prima hanno attaccato Benedetto XVI, e prima ancora San Giovanni

compiuti dal Concilio Vaticano II». M. BORGHESI, *Per comprendere Francesco*, in ID., *Da Bergoglio a Francesco. Un pontificato nella storia*, Studium, Roma 2022, 9.

¹³⁴⁷ M. FAGGIOLI, *Papa Francesco e la “chiesa-mondo”*, Armando, Roma 2014, 83.

¹³⁴⁸ M. BORGHESI, *Per comprendere Francesco*, 9.

Paolo II, e prima ancora San Paolo VI: sono quelli che non hanno voluto accettare il Concilio ecumenico Vaticano II»¹³⁴⁹.

L'intento di approfondire e di ampliare la riflessione sul pontificato di Papa Francesco, rispetto a quello dei suoi tre predecessori, deriva dalla considerazione che il suo pontificato è ancora in corso e che questa analisi fornirà elementi estremamente utili alle riflessioni dell'ultimo capitolo. Di fronte a una situazione tanto complessa, s'intende seguire un itinerario che evidenzia in che modo la Chiesa cerchi di rispondere alle sfide del mondo. Questo percorso non segue l'ordine cronologico dell'insegnamento del Pontefice, quanto piuttosto si sviluppa in modo tematico, focalizzandosi sui tre punti essenziali di questa ricerca: misericordia, compassione e missione.

5.1. Misericordia per l'uomo: dalla Misericordiae vultus alla Misericordia et misera

Molti Papi hanno parlato della misericordia e hanno altresì scritto su questo tema pagine toccanti e significative durante il loro pontificato¹³⁵⁰. In precedenza, si è visto che alcuni di loro, come Paolo VI, si sono caratterizzati per il loro delicato umanesimo, altri, come Giovanni Paolo II, per la loro spiritualità carismatica, altri ancora per la loro profondità teologica, come Benedetto XVI. Tuttavia, quando si affronta il tema della misericordia, non si può non considerare Papa Francesco uno dei suoi maggiori promotori e, soprattutto, un suo testimone credibile, poiché egli «ha fatto della misericordia il tema centrale e fondamentale del suo pontificato»¹³⁵¹.

Papa Francesco ha un suo stile pastorale ben preciso che lo sta portando ad unire sapientemente le tre caratteristiche peculiari dell'umanesimo, della spiritualità e della teologia. L'apice di questa sinergia è emerso durante il Giubileo straordinario della Misericordia, che ha avuto inizio l'8 dicembre 2015 (solennità dell'Immacolata Concezione)

¹³⁴⁹ R. BUTTIGLIONE, *San Giovanni Paolo II e Papa Francesco. Continuità e differenza*, in M. BORGHESI (cur.), *Da Bergoglio a Francesco. Un pontificato nella storia*, Studium, Roma 2022, 41.

¹³⁵⁰ Per avere un'idea dei testi che hanno scritto i Papi sulla misericordia, si può far riferimento al testo del PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *I Papi e la misericordia*, 27-156.

¹³⁵¹ W. KASPER, *La sfida della misericordia*, Qiqajon, Magnano 2015, 22; cf. L. CASULA, *Volte, gesti e luoghi. La cristologia di papa Francesco*, LEV, Città del Vaticano 2017, 15.

e si è concluso il 20 novembre 2016 (solennità liturgica di Gesù Cristo Signore dell'universo), durante il quale ha incoraggiato la Chiesa a superare dubbi, paure e difficoltà nell'avvicinarsi ancora di più all'umanità e l'ha stimolata ad assumere gli stessi sentimenti di Gesù nei suoi confronti (cf. *Fil* 2,5). L'obiettivo del Pontefice era di garantire alla Chiesa il suo ruolo distintivo, fungendo sia come “segno”¹³⁵² di un amore rinnovato da parte di Dio, sia come “strumento” per annunciare al mondo il vangelo della misericordia.

Nella storia della Chiesa, nessun altro pontefice ha dedicato un giubileo a questo tema specifico, così che si tratta di una scelta che appare davvero unica nel suo genere¹³⁵³. La misericordia è la prerogativa del pontificato di Francesco: essa, difatti, non è un tema tra i tanti, in quanto si sottolinea il suo ruolo di parola chiave che permea l'intero messaggio evangelico¹³⁵⁴; essa costituisce la forza risanatrice che dona significato alla vita umana e, allo stesso tempo, la forza rinnovatrice che conferisce senso alla presenza della Chiesa.

La decisione del Pontefice di attribuire alla misericordia un ruolo centrale nel suo pontificato porta, in primo luogo, un'impronta dal carattere “personale”, maturata nel corso del tempo attraverso esperienze vissute e sperimentate di persona¹³⁵⁵ e, di conseguenza, si tratta di una

¹³⁵² Papa Francesco invita tutti i cristiani ad essere questo “segno”, sottolineando che «ci sono momenti nei quali in modo ancora più forte siamo chiamati a tenere fisso lo sguardo sulla misericordia per diventare noi stessi segno efficace dell'agire del Padre». *MV*, 3.

¹³⁵³ A partire dall'indizione di un Anno Santo da parte di Papa Bonifacio VIII nel 1300, la Chiesa iniziò a celebrare “sistematicamente” il giubileo. I giubilei celebrati nel corso della storia possono essere suddivisi in due gruppi diversi: quelli “Ordinari”, indetti di norma ogni 25 o 50 anni, e quelli “Straordinari”, celebrati in occasione di circostanze particolari. Tra gli esempi di Giubilei Straordinari vi sono quello per il ritorno del papato a Roma dopo l'esilio avignonese e lo scisma d'Occidente nel 1423, quelli del 1585 e del 1655 per l'inizio di un pontificato, quello del 1745 per la pace tra i principi cristiani, nonché i due celebrati per l'anno della Redenzione 1933/1934 e 1983/1984. Cf. A. MELLONI, *Il giubileo. Una storia*, Laterza, Roma 2016, 101-126; cf. P. BREZZI, *Storia degli Anni Santi. Da Bonifacio VIII al Giubileo del 2000*, Mursia, Milano 2000⁴, 53-64; cf. F. GLIGORA – B. CATANZARO – E. COCCIA, *I papi dei giubilei. Da Bonifacio VIII (1300) a Francesco (2015)*, Armando, Roma 2015, 25-36.49-56.179-187-191.

¹³⁵⁴ Cf. W. KASPER, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore. Radici teologiche e prospettive pastorali*, Queriniana, Brescia 2015, 49.

¹³⁵⁵ Senza dubbio, l'opzione preferenziale di Papa Francesco per la misericordia affonda le sue radici nell'esperienza vissuta da lui prima di salire al soglio pontificio. Già nel corso del suo primo *Angelus*, il Pontefice ha rivelato ciò che avrebbe

scelta consapevole, non di un frutto del caso. In secondo luogo, va considerata come la risposta più adeguata alle molteplici sfide sociali e alle complessità del mondo di oggi, dalle questioni etiche alle crisi spirituali, sia interne che esterne alla Chiesa, e, di conseguenza, essa ricopre un carattere “*teologico-pastorale*”.

Per la vastità dell’argomento, che meriterebbe un’approfondita analisi e per evitare, per quanto possibile, di ripetere quanto detto finora, si prendono in considerazione due filoni di ricerca precisi (che si potrebbero definire della “*misericordia come parola*” e della “*misericordia come gesto*”) dai quali, opportunamente intrecciati, si potrà trarre un’idea di base della misericordia in Francesco e nel suo pontificato.

Il primo filone si concentrerà sull’esplorazione della “*misericordia come parola*”, ovvero sulla concezione di Francesco al riguardo. Senza ricorrere a interpretazioni del passato o forzare concetti divergenti da quelli del Papa, la riflessione si baserà sulle sue parole nella *Misericordiae vultus*, con cui apre il Giubileo, ed in cui egli afferma che la misericordia

«è fonte di gioia, di serenità e di pace. È condizione della nostra salvezza. Misericordia: è la parola che rivela il mistero della SS. Trinità. Misericordia: è l’atto ultimo e supremo con il quale Dio ci viene incontro. Misericordia: è la legge fondamentale che abita nel cuore di ogni persona quando guarda con occhi sinceri il fratello che incontra nel cammino della vita. Misericordia: è la via che unisce Dio e l’uomo, perché apre il cuore alla speranza di essere amati per sempre nonostante il limite del nostro peccato»¹³⁵⁶.

caratterizzato il suo pontificato, narrando un episodio risalente al 1992 che lo aveva segnato e portato ad instaurare un profondo legame con la misericordia: una donna anziana, pur essendo consapevole dei propri peccati e non avendo mai frequentato l’Università Gregoriana, gli ha dichiarato che ella nutriva la convinzione, anzi la certezza, di essere perdonata grazie alla misericordia divina. Cf. FRANCESCO, *Angelus* (17 marzo 2013), in *Insegnamenti* I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 15-16. Inoltre, l’opzione per la misericordia si ritrova nella sua decisione di conservare anche da Pontefice lo stemma scelto in precedenza, fin dalla sua consecrazione episcopale, che si accompagna al motto latino *miserando atque eligendo* tratte dal commento del Venerabile Beda all’episodio evangelico della vocazione di san Matteo. Cf. M. MANTOVANI, «Misericordia», in A. CARRIERO (cur.), *Il vocabolario di papa Francesco. Firmato da 50 grandi giornalisti e scrittori*, Elledici, Torino 2015, 185; cf. A. IVEREIGH, *Tempo di misericordia*, 258.

¹³⁵⁶ MV, 2.

In questo paragrafo, conciso ma denso di significato, Papa Francesco esprime le diverse dimensioni mediante le quali desidera comunicare il suo concetto di misericordia. Egli offre un quadro completo che parte dall'esperienza umana più comune, si eleva verso le verità teologiche fondamentali e si estende poi alla missione e alla relazione tra gli individui nella dimensione ecclesiale. Questa esposizione pluridimensionale evidenzia la profondità e l'interezza della sua concezione della misericordia, invitando i lettori a riflettere sulle sue molteplici sfaccettature e a comprenderla come una realtà divina che arriva ad abbracciare la totalità della vita umana e della fede cristiana.

La risposta che il Papa fornisce con la misericordia alle istanze dell'uomo, della Chiesa e del mondo è stata accolta fin dall'inizio con due reazioni diverse: da una parte, con fervore e favore da parte di coloro che attendevano una parola di consolazione, che cercavano un gesto di accoglienza e si sforzavano di entrare nella dimensione di un amore senza pregiudizi o condanne aprioristiche, che, cioè, cercavano di essere inclusi nella misericordia divina¹³⁵⁷; dall'altra, è stata accolta con diffidenza e sottovalutata da coloro che trovavano difficoltà a conciliare la misericordia con i loro modi di pensare e i loro schemi di valutazione, ancorati spesso al rigorismo o all'utopia, che si creavano un'immagine distorta di Dio, ma non del Dio misericordioso rivelato da Gesù Cristo, bensì di un dio che, della misericordia, "*conosce ben poco*". Ecco quanto afferma al riguardo A. Ivereigh:

«La misericordia è il grande antidoto tanto all'ottimismo progressista quanto al pessimismo conservatore, perché fonda la propria speranza sulla clemenza di Dio nei confronti dei nostri peccati, anziché sulla fede nelle nostre stesse risorse. Ecco perché i poveri comprendono questo papa meglio dei ricchi e dei colti, ed ecco perché l'opposizione a Bergoglio proviene da gruppi elitari che hanno investito in particolari "*narrazioni*"»¹³⁵⁸.

¹³⁵⁷ È chiaro che qui non s'intende assolutamente confondere la misericordia con il "*buonismo*". Questo perché la misericordia, di per sé, è un dono gratuito di Dio all'uomo ed è, allo stesso tempo, un invito serio rivolto all'uomo per convertirsi. Al contrario, il "*buonismo*" rappresenta un'offesa sia a Dio, nel non rendersi conto della grandezza del dono fatto all'uomo attraverso la misericordia divina, sia all'uomo stesso, nel non impegnarsi seriamente in un cammino di conversione e, di conseguenza, cadendo nell'automatismo.

¹³⁵⁸ A. IVEREIGH, *Tempo di misericordia*, 433.

L'insistenza del Pontefice sulla misericordia come “*parola*” da interiorizzare e da ripetere come una “*giaculatoria*”, in tutti i documenti di apertura e chiusura dell'Anno Santo, riflette il suo desiderio di accogliere e di amare tutti, indipendentemente dalle loro fragilità, peccati e appartenenza. Questo approccio mira a promuovere un atteggiamento di comprensione e di accettazione, da parte della Chiesa, di ogni individuo (atteggiamento del padre misericordioso). Il Pontefice vede nella misericordia un “*efficace strumento*” per rinnovare la vita della Chiesa, da utilizzare per avvicinarsi alle persone nel loro vissuto quotidiano, curando con delicatezza le loro ferite e avvicinandole con la tenerezza necessaria per salvare le loro vite, senza etichettarle o fare preferenze (atteggiamento del Samaritano). Tutto ciò offre un motivo supplementare a coloro che hanno perso fiducia nella Chiesa, li incoraggia a ritornare e a trovare il loro posto al suo interno. La misericordia favorisce la possibilità di costruire “*un ponte*” tra la fede e il mondo contemporaneo, permettendo lo scambio di esperienze per migliorare la condizione umana e coinvolgendo ciascuno nel suo ambito, non come concorrente, ma come convivente. La misericordia sottolinea inoltre lo “*stile*” preferito da Dio che rivela il Suo vero volto, mettendo in evidenza l'importanza di un atteggiamento di vicinanza, di compassione e di tenerezza¹³⁵⁹ per recuperare coloro che hanno abbandonato la fede o che non sono ancora entrati nel recinto di Cristo e che non hanno neppure sperimentato l'amore di Dio. Questo è in contrasto con un approccio rigido o giudicante, che non fa bene né alla

¹³⁵⁹ Queste tre parole, “*vicinanza, compassione e tenerezza*”, rivestono un'importanza estrema per Papa Francesco che non si lascia sfuggire occasione per proporle come qualità essenziali per vivere la misericordia in modo autentico e sicuro. Egli le utilizza, per la prima volta, per descrivere l'agire misericordioso di Dio, nel suo discorso durante la Veglia di preghiera in occasione del Giubileo straordinario della Misericordia. Cf. FRANCESCO, *Discorso nella Veglia di preghiera in occasione del Giubileo della Divina Misericordia* (2 aprile 2016): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/april/documents/papa-francesco_20160402_veglia-preghiera.html (28-12-2023). Successivamente, le tre parole saranno una proposta valida in qualsiasi circostanza e saranno spesso rivolte ai gruppi ecclesiali che il Pontefice incontrerà. Esse sono state enfatizzate tantissime volte e, di recente, sono state richiamate durante un discorso rivolto alla Curia Romana. Cf. FRANCESCO, *Discorso alla Curia Romana per gli auguri natalizi* (21 dicembre 2023): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/december/documents/20231221-curia-romana.html> (28-12-2023). Da notare che, con la pandemia del Covid-19, il Pontefice ha intensificato l'uso di queste tre parole, cercando, dal punto di vista umano-spirituale, di lenire le ferite causate da questa sciagura e sforzandosi, dal punto di vista pastorale, di rappresentare una Chiesa che deve essere sempre più vicina a chi soffre e a chi è rimasto solo.

persona né alla Chiesa stessa e, quindi, allontanerebbe le persone anziché avvicinarle.

Appare chiaro, quindi, che, per Papa Francesco, il Giubileo straordinario della Misericordia rappresenta non solo una risposta alle problematiche dell'uomo, ma anche una necessità imperativa per la Chiesa e per la sua missione nel mondo, al fine di recuperare la relazione interrotta tra l'uomo e Dio e tra la Chiesa e il mondo. Quanto a questa necessità, il Pontefice sostiene:

«Sono convinto che tutta la Chiesa, che ha tanto bisogno di ricevere misericordia, perché siamo peccatori, potrà trovare in questo Giubileo la gioia per riscoprire e rendere feconda la misericordia di Dio, con la quale tutti siamo chiamati a dare consolazione ad ogni uomo e ad ogni donna del nostro tempo. Non dimentichiamo che Dio perdona tutto, e Dio perdona sempre. Non ci stanchiamo di chiedere perdono»¹³⁶⁰.

L'insistenza di Papa Francesco nel ricordare quanto sia grande il bisogno di misericordia della Chiesa¹³⁶¹ comporta due possibilità: alcuni potrebbero non essere ancora convinti di aderire a questa iniziativa e fare il passo necessario su questa strada; altri, invece, all'interno della Chiesa, credono di essere così vicini alla misericordia da non averne bisogno, mentre ritengono che coloro che si trovano troppo lontani non la meritino. Perciò, a conclusione del Giubileo, Papa Francesco inizia la sua Lettera apostolica *Misericordia et misera* facendo riferimento al Vangelo di Giovanni, esattamente all'episodio dell'adultera. Nel richiamare, una volta

¹³⁶⁰ FRANCESCO, *Omelia alla Celebrazione penitenziale* (13 marzo 2015), in *Insegnamenti*, III/1, LEV, Città del Vaticano 2020, 337.

¹³⁶¹ Il Pontefice torna di nuovo a sottolineare che «la Chiesa ha bisogno di questo momento straordinario. Non dico: è buono per la Chiesa questo momento straordinario. Dico: la Chiesa ha bisogno di questo momento straordinario. Nella nostra epoca di profondi cambiamenti, la Chiesa è chiamata ad offrire il suo contributo peculiare, rendendo visibili i segni della presenza e della vicinanza di Dio. E il Giubileo è un tempo favorevole per tutti noi, perché contemplando la Divina Misericordia, che supera ogni limite umano e risplende sull'oscurità del peccato, possiamo diventare testimoni più convinti ed efficaci. [...] Questo Giubileo, insomma, è un momento privilegiato perché la Chiesa impari a scegliere unicamente “ciò che a Dio piace di più”. E, che cosa è che “a Dio piace di più”? Perdonare i suoi figli, aver misericordia di loro, affinché anch'essi possano a loro volta perdonare i fratelli, risplendendo come fiaccole della misericordia di Dio nel mondo. Questo è quello che a Dio piace di più». FRANCESCO, *Udienza Generale* (9 dicembre 2015): https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_2_0151209_udienza-generale.html (27-12-2023).

di più, coloro, in particolare i credenti, che si sentono superiori agli altri e pongono limiti alla misericordia, egli li invita, dinanzi a chi soffre per un verso o per l'altro, a buttare via “*le pietre del giudizio*” che offendono e sopprimono la vita e a utilizzare l’“*olio della tenerezza*”¹³⁶² che guarisce e salva. In sintesi, Papa Francesco afferma che «la misericordia sarà sempre più grande di ogni peccato, e nessuno può porre un limite all'amore di Dio che perdona»¹³⁶³.

Questo passaggio, nel contesto del dolore altrui, implica necessariamente una conversione continua, un atto sincero di perdono e lo sforzo di percepire la realtà altrui con gli “*occhi di Dio*”. Nella sua Lettera apostolica *Misericordia et misera* Papa Francesco richiama volutamente l'episodio dell'adultera, con cui aveva aperto il suo primo *Angelus*. In quell'occasione, aveva parlato esplicitamente di perdono, di misericordia e di amore, manifestando sentimenti inaspettati nei confronti di coloro che, agli “*occhi degli uomini*”, sembravano privi di salvezza:

«Colpisce l'atteggiamento di Gesù: non sentiamo parole di disprezzo, non sentiamo parole di condanna, ma soltanto parole di amore, di misericordia, che invitano alla conversione. “*Neanche io ti condanno: va e d'ora in poi non peccare più!*” (v. 11). Eh!, fratelli e sorelle, il volto di Dio è quello di un padre misericordioso, che sempre ha pazienza. Avete pensato voi alla pazienza di Dio, la pazienza che lui ha con ciascuno di noi? Quella è la sua misericordia. Sempre ha pazienza, pazienza con noi, ci comprende, ci attende, non si stanca di perdonarci se sappiamo tornare a lui con il cuore contrito»¹³⁶⁴.

Nel porre al centro del suo pensiero e del suo pontificato il tema della misericordia, Papa Francesco fissa due realtà che non possono essere escluse: Dio e l'uomo, i cardini dominanti ed essenziali di questa intensa esperienza. Dio è al centro perché è Lui che agisce e prende l'iniziativa; l'uomo, invece, è chiamato a reagire a tale iniziativa, consapevole com'è di essere il destinatario di questa misericordia. Il Pontefice sottolinea che:

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

¹³⁶² Cf. *MeM*, 1.

¹³⁶³ *MV*, 3.

¹³⁶⁴ FRANCESCO, *Angelus* (17 marzo 2013), in *Insegnamenti* I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 15.

il Padre così amano i figli. Come è misericordioso Lui, così siamo chiamati ad essere misericordiosi noi, gli uni verso gli altri»¹³⁶⁵.

Ciò significa la necessità della presenza del secondo filone di analisi, quello, cioè, che vede la “*miserecordia come gesto*”, ovvero tradotta in opere di misericordia. La Chiesa deve essere misericordiosa con coloro che si sono allontanati e anche con i suoi stessi fedeli. La misericordia non può rimanere soltanto una dichiarazione di intenti ma, per essere tale, dev’essere tramutata in atti, gesti e fatti concreti. La misericordia di Dio, che ha un fondamento biblico e teologico, come evidenzia il Pontefice nei primi numeri della *Misericordiae vultus*¹³⁶⁶, non può avere una dimensione meramente conoscitiva, ma necessita di una dimensione esperienziale e insieme di una dimensione applicativa con le quali toccare la vita concreta dell’uomo che, dopo averla sperimentata, è chiamato ad applicarla, a sua volta, nei confronti degli altri. In effetti, Papa Francesco afferma che

«la misericordia di Dio non è un’idea astratta, ma una realtà concreta con cui Egli rivela il suo amore come quello di un padre e di una madre che si commuovono fino dal profondo delle viscere per il proprio figlio. È veramente il caso di dire che è un amore “*viscerale*”. Proviene dall’intimo come un sentimento profondo, naturale, fatto di tenerezza e di compassione, di indulgenza e di perdono»¹³⁶⁷.

Il Pontefice sottolinea il modo concreto con cui Dio agisce con l’uomo. Egli tratta l’uomo non come un avversario o un estraneo, bensì come un familiare, per essere più precisi, come un figlio, manifestando sentimenti di paternità e maternità¹³⁶⁸. Dio, infatti, non giudica l’uomo, ma cerca di comprenderlo e accoglierlo e, al tempo stesso, desidera che l’uomo entri nel raggio di questa Sua paternità e maternità, descritta in termini di grande spessore umano-spirituale, come amore viscerale, tenerezza, compassione, indulgenza e perdono. Francesco sottolinea che, se Dio agisce con l’uomo in questo modo, l’uomo può e deve agire allo stesso modo con gli altri. Si può dire, in un certo modo, che il Pontefice, incentrando l’uomo e Dio nel mirino della misericordia, offra un’esperienza eccezionale per provare il legame che Dio ha con l’umanità,

¹³⁶⁵ *MV*, 9.

¹³⁶⁶ Cf. *MV*, 1-2.

¹³⁶⁷ *MV*, 6.

¹³⁶⁸ Questo aspetto di “*paternità-maternità*” nell’agire di Dio è fondamentale per il Pontefice che lo sottolinea ogni qual volta parla di misericordia.

ovvero quel “*cordone ombelicale*” dell’amore, che è la misericordia, con cui offre vita e nutrimento, cura e guarigione, volto e benedizione.

Il Papa non vuole una Chiesa “*tribunale*” in cui ogni azione è passibile di ricevere una risposta sotto forma di scomuniche e castighi o rifiuti ed esclusioni. Al contrario, egli auspica, come aveva dichiarato in precedenza, una Chiesa come «ospedale da campo»¹³⁶⁹, ovvero una Chiesa “*samaritana*” che, di fronte al malcapitato, vede, si ferma, compatisce, tocca e cura. Il Papa vuole una Chiesa esperta di misericordia: là dove avviene l’incontro, si vede anche l’abbraccio di riconciliazione, si sente il profumo del perdono che riempie il luogo dell’incontro e si vive una festa insieme con l’altro, e questo diventa motivo di gioia.

Questo potrebbe sembrare molto ambizioso; tuttavia, Papa Francesco aveva già messo in atto, sin dai primi momenti del suo pontificato, una vicinanza senza precedenti, instaurando un rapporto diretto con le persone. Il Pontefice, senza tante attese e formalità noiose, mettendo in campo uno stile ad effetto sorpresa, ha ideato i cosiddetti “*venerdì della misericordia*”, durante i quali non si è mai fermato. In questi venerdì, ha voluto compiere gesti di grande significato spirituale e di valore umano, avvicinandosi a tutte le realtà possibili e immaginabili per dare un volto alla misericordia che predica. Egli vuole dimostrare che ciò che dice è fattibile con atti concreti, e che i gesti parlano da soli, provocando per così dire le coscienze umane e stimolando credenti e non credenti, attraverso azioni che valgono più di tante parole poiché incarnano il concetto della misericordia.

La presenza degli ammalati, ad esempio, durante le Udienze Generali, è diventata un appuntamento essenziale sin dai primi giorni del pontificato di Papa Francesco, dando un significato spiccatamente paterno, che ha avuto un grande rilievo mediatico in tutto il mondo¹³⁷⁰. Senza

¹³⁶⁹ FRANCESCO, *Intervista a Papa Francesco da A. Spadaro*, in *L’Osservatore Romano*, 216 (21 settembre 2013) 6.

¹³⁷⁰ Prima del Giubileo, Papa Francesco aveva già dimostrato di essere vicino a chi soffre. Sono tanti gli esempi che hanno colpito il mondo dei media, tra i quali è memorabile quel gesto compiuto da parte di Papa Francesco nei confronti di Vinicio Riva, un cinquantenne dalla provincia di Vicenza, affetto da una malattia rara, che provoca dolorose escrescenze su tutto il corpo e che lo aveva ridotto a un uomo “*sfigurato*”. Vinicio racconta: «Prima gli ho baciato la mano, mentre lui con l’altra mi carezzava il capo e le ferite. Poi mi ha attirato a sé, abbracciandomi forte e baciandomi il viso. Avevo la testa contro il suo petto, le sue braccia che mi avvolgevano. E lui mi teneva stretto stretto, come coccolandomi, non si staccava più. Ho cercato di parlare, di dirgli

cercare di elencare tutte le opere di misericordia messe in atto dal Pontefice durante questo Anno Santo, è possibile menzionare alcuni esempi “*insoliti*” o gesti dal grande valore simbolico che riflettono l’attenzione del Pontefice verso coloro che vengono spesso dimenticati dalla società. Tra questi, oltre all’apertura della porta santa nella cattedrale di Bangui, nella Repubblica Centrafricana, il 9 novembre 2015, si può annoverare l’apertura inaspettata, il 18 dicembre 2015, di una nuova porta santa, non in una chiesa, però, né in una cattedrale o in un santuario, ma all’ostello della Caritas alla Stazione Termini di Roma. Con tale apertura, Papa Francesco esortava i presenti, dicendo: «Se vuoi trovare Dio, cercalo nell’umiltà, cercalo nella povertà, cercalo dove Lui è nascosto: nei bisognosi, nei più bisognosi, nei malati, gli affamati, nei carcerati»¹³⁷¹. Il Pontefice lancia anche un forte appello affinché nessuno volti le spalle alle necessità delle persone più bisognose, e affinché tutti abbiano cura di chiunque si trovi sul crocevia della vita. Il 12 agosto 2016, un altro esempio insolito avviene con la visita di Papa Francesco a una delle case della Comunità Giovanni XXIII, che assiste prostitute che desiderano reinserirsi in una vita dignitosa. Le immagini scattate, che hanno suscitato molta emozione¹³⁷², hanno fatto il giro del mondo per il gesto commovente del Pontefice che abbraccia ciascuna delle ragazze come un padre e chiede scusa a nome di tutti gli uomini per la schiavitù, le percosse e il vile sfruttamento a cui sono state sottoposte. Un gesto insolito è avvenuto inoltre nell’ultimo venerdì della misericordia, dedicato a una categoria spesso trascurata dalla società e talvolta anche dalla Chiesa: i preti che hanno lasciato il sacerdozio per formarsi una famiglia. Questo è stato un segno di vicinanza e di affetto nei confronti di coloro che hanno compiuto una scelta spesso non condivisa né dai confratelli né dai familiari¹³⁷³. Come aveva detto Papa Francesco nella sua *Misericordiae vultus* «la Chiesa sarà chiamata a curare le ferite, a lenirle con l’olio della consolazione, a fasciarle con la misericordia e curarle con la solidarietà e l’attenzione dovuta»¹³⁷⁴.

qualcosa, non ci sono riuscito: l’emozione era troppo forte. È durato poco più di un minuto, ma a me è sembrata un’eternità». M. MUOLO, *L’enciclica dei gesti di papa Francesco*, Paoline, Milano 2017, 50.

¹³⁷¹ FRANCESCO, *Omelia all’apertura della porta santa all’ostello della carità in via Marsala-Roma* (18 dicembre 2015): https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151218_giubileo-omelia-porta-carita.html (02-01-2024).

¹³⁷² Cf. M. MUOLO, *L’enciclica dei gesti di papa Francesco*, 61.

¹³⁷³ Cf. *Ibid.*

¹³⁷⁴ *MV*, 15.

Per concludere, Papa Francesco ha dedicato la sua attenzione al dolore degli altri e alle loro difficoltà, dimostrando vicinanza, compassione e tenerezza, parole e gesti concreti in perfetta sinergia. Sebbene le parole del Papa fossero facilmente comprensibili, i suoi gesti hanno richiesto un po' di tempo per essere decifrati. Le difficoltà forse risiedevano nel tentativo di inquadrare il Pontefice in un certo modo piuttosto che in un altro, ma egli si è sempre sentito vicino a coloro che soffrono. In sintesi, la capacità di Papa Francesco di guardare oltre l'apparenza fisica, di comprendere il dolore interiore di chi è stato emarginato e rifiutato, di abbracciare la dignità di ogni individuo, rappresenta un potente richiamo a una visione più ampia della solidarietà e un invito al rinnovamento spirituale, specialmente per i cristiani e, ancora di più, per i consacrati.

5.2. Compassione per il creato: dalla *Laudato si'* alla *Laudate Deum*

Il titolo proposto, “*compassione per il creato*”, riflette l'idea che, se di fronte al dolore e alla sofferenza altrui, l'uomo non può rimanere indifferente o assumere la posizione di spettatore, allo stesso modo, egli dovrebbe tenere lo stesso atteggiamento nei confronti del creato. Questo perché è su di lui che ricade la maggiore responsabilità: è lui, infatti, l'unico essere creato a godere sia di coscienza e di volontà che della facoltà di dare senso e valore alla vita e, quindi, di avere un ruolo in essa. Quando poi si applica il principio di “*responsabilità*” alla persona consacrata, la questione assume un impegno vieppiù serio e profondo poiché questa è consapevole, fin dall'inizio, che la sua vita sarà dedicata al servizio di Dio e del prossimo, servizio in cui si manifesta la sua maturità umano-vocazionale in modo particolarmente evidente. E se poi questa persona è la massima autorità spirituale, cioè Papa Francesco, la preoccupazione della cura per il creato occuperà uno spazio talmente significativo e avrà un tale peso nel suo pontificato da impegnarlo in prima persona e coinvolgere il mondo intero in tale missione.

Tuttavia, è importante sottolineare che il provare compassione per il creato potrebbe sembrare eccessivo per alcuni o poco appropriato per altri. Ciò è dovuto al fatto che, da un lato, la compassione è espressa normalmente e reciprocamente tra gli esseri umani, che la esercitano gli uni verso gli altri, manifestandola attraverso i loro sentimenti e le loro e azioni: estendere, perciò, la compassione alla natura potrebbe sembrare fuori luogo. D'altro lato, a coloro che sottostimano la gravità della crisi climatica e dei numerosi fenomeni ad essa collegati e sempre più

frequenti¹³⁷⁵, il “creato” potrebbe non apparire soggetto a cambiamenti così repentini e preoccupanti da suscitare compassione: questa visione rende la compassione per il creato meno intuitiva e, di conseguenza, per alcuni, ingiustificabile.

In questo paragrafo si sviluppa il tema della compassione, prendendo in considerazione due documenti di Papa Francesco: la Lettera enciclica *Laudato si'* (2015) e l'Esortazione apostolica *Laudate Deum* (2023)¹³⁷⁶, che hanno segnato una svolta storica nella Chiesa¹³⁷⁷. Tali testi hanno contribuito ad arricchire il linguaggio e l'insegnamento ecclesiale in questo settore, portando la Chiesa ad assumere un ruolo di *leader* nell'affrontare le sfide globali relative al clima e all'ecologia, un ruolo di “cura della casa comune”. La *Laudato si'*, in particolare, ha rivoluzionato l'immagine della Chiesa, mettendo in evidenza le tematiche ecologiche e suscitando grande stupore per la sua capacità di interpretare e, prima di tutto, di ascoltare ciò che accade nel mondo¹³⁷⁸. In tal modo, incoraggia una lettura profonda e sincera¹³⁷⁹ che pone il vero bene del creato al centro dell'attenzione.

¹³⁷⁵ Dato che alcuni fanno ancora fatica a credere che il mondo sta subendo dei cambiamenti climatici, malgrado molti fenomeni siano palesemente evidenti, il Pontefice, dopo otto anni, dichiara con preoccupazione nel secondo documento: «Per quanto si cerchi di negarli, nasconderli, dissimularli o relativizzarli, i segni del cambiamento climatico sono lì, sempre più evidenti. Nessuno può ignorare che negli ultimi anni abbiamo assistito a fenomeni estremi, frequenti periodi di caldo anomalo, siccità e altri lamenti della terra che sono solo alcune espressioni tangibili di una malattia silenziosa che colpisce tutti noi». FRANCESCO, Esortazione apostolica *Laudate Deum* (4 ottobre 2023), LEV, Città del Vaticano 2023, 5. D'ora in poi *LD*.

¹³⁷⁶ Si cerca di non estendere troppo questa riflessione, al fine di comprendere il punto di vista centrale di Papa Francesco su questo tema, creando, in qualche modo, un arco narrativo che rende l'idea in modo fedele. Si percepisce, in maniera chiara, iniziando dal titolo, l'influsso di Francesco d'Assisi su Papa Francesco, anche nei termini di uso linguistico, come evidenziato nei testi qui presenti, che richiamano alla lode e al canto delle creature, in cui tutto è orientato all'armonia per lodare Dio.

¹³⁷⁷ La svolta con Papa Francesco non avviene perché per la prima volta si è parlato di ecologia, ma piuttosto perché è il primo documento dedicato interamente a questo tema. Per approfondire si veda C. M. PARISI, *L'ottava opera di misericordia: la com-passione per il creato*, in *La Sapienza della Croce* 3 (2018) 49-55.

¹³⁷⁸ Papa Francesco acquisisce credibilità presso gli scienziati e gli esperti quando sottolinea che «su molte questioni concrete la Chiesa non ha motivo di proporre una parola definitiva e capisce che deve ascoltare e promuovere il dibattito onesto fra gli scienziati, rispettando le diversità di opinione». *LS*, 61.

¹³⁷⁹ La Lettera enciclica fornisce un'analisi approfondita della attuale crisi ecologica, esplorandone le radici, i fattori e le forze coinvolte. Inoltre, contiene proposte

Va detto che questo nuovo modo di comunicare con il mondo introdotto da Papa Francesco con la sua Lettera enciclica non è scevro di obiezioni o critiche¹³⁸⁰; ci si chiede, ad esempio, che cosa abbia a che fare la Chiesa con argomenti come l'ambiente, la terra e il clima. Il loro pensiero sarebbe che non dovrebbe piuttosto il Papa concentrarsi su questioni di carattere religioso o di fede e lasciare il riscaldamento globale, i cambiamenti climatici e altri temi agli esperti del settore. Di fronte a tali e simili questioni, è essenziale intraprendere una riflessione più seria e adottare una visione più profonda per comprendere appieno il pensiero e la prospettiva del Pontefice. Infatti, Papa Francesco, dopo aver contemplato la sofferenza dell'uomo e della terra e aver ascoltato il loro grido¹³⁸¹, ha sollecitato, e continua a sollecitare ciascuno ad assumere un ruolo attivo nel fornire soccorso al creato, indipendentemente dalla propria appartenenza etnica, nazionale, culturale, professionale e religiosa.

Al fine di rendere comprensibile il “*provare compassione per il creato*”, si può trovare un sostegno significativo nella parabola del buon Samaritano (che è stata esaminata nel primo capitolo della parte seconda). Nella presente analisi, non si andrà ad enfatizzare esclusivamente il binomio “*peccato-conversione*”, sostenuto da alcuni, pur riconoscendone la validità¹³⁸². L'attenzione qui, invece, è stata posta sul principio di

significative per il futuro a livello internazionale, nazionale e locale. Sia l'analisi che le proposte cercano di considerare la tematica ecologica nel contesto delle questioni sociali, politiche e culturali, in contrapposizione con un certo trionfalismo ecclesiale che ha tendenza ad insegnare senza essere disposto ad apprendere, a parlare senza ascoltare e a prescrivere la terapia senza conoscere la malattia. Il Papa dimostra umiltà, dando l'esempio, nel ricorrere a dati empirici concreti provenienti dalle scienze e dalla tecnologia. Cf. F. WILFRED, *Il significato teologico di Laudato si'*. Una lettura asiatica, in K. APPEL – J. H. DEIBL (curr.), *Misericordia e tenerezza. Il programma teologico di Papa Francesco*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 331.

¹³⁸⁰ Sul fronte delle critiche, U. Sartorio afferma che «la prima critica che è stata mossa, dall'interno della Chiesa, al documento riguarda la scelta di un tema apparentemente scollegato dalla vita cristiana, almeno in prima battuta. In un tempo di persecuzioni, di nuovi martiri, di cristiani brutalmente uccisi a motivo della propria fede, perché indulgere su di un tema giudicato da alcuni troppo in sintonia con cause contingenti e facilmente soggetto a letture ideologiche? Perché mai un'enciclica sull'ambiente quando il cristianesimo sembra essere in recessione, corroso da una secolarizzazione meno baldanzosa di ieri ma ancora in grado di produrre un vasto e radicale disboscamento della fede?». U. SARTORIO, *Tutto è connesso. Percorsi e temi di ecologia integrale nella Laudato si'*, EMI, Bologna 2015, 11-12.

¹³⁸¹ Cf. *LS*, 49.

¹³⁸² Alcuni ricercatori hanno interpretato la Lettera enciclica *Laudato si'* alla luce della parabola del padre misericordioso: la dinamica peccato-conversione mira a modificare

“*compassione-responsabilità*”, per il semplice motivo che questa Lettera enciclica ha una portata universale e non si limita ai credenti nel suo contenuto. Così, la parabola del buon Samaritano suggerisce un passaggio dall’uomo al creato, aprendo la possibilità di un futuro ed eventuale transito dall’uomo a Dio; essa mette in evidenza il forte legame tra gli eventi che coinvolgono la “*casa comune*” e quelli del malcapitato. La lezione di vicinanza, compassione, solidarietà e cura per il prossimo, espressa dalla parabola, può servire da ispirazione per affrontare le sfide ecologiche attuali, in quanto vi si sottolinea la necessità di prendersi cura della “*casa comune*” con la stessa premura mostrata dal Samaritano nei confronti del prossimo in difficoltà.

Il primo aspetto che emerge dalla *Laudato si’* è la profonda sensibilità e la straordinaria attenzione verso il creato che si possono paragonare all’atto del vedere del Samaritano che si volge al “*malcapitato*” della parabola. Questo modo di “*vedere*”, che consente di fare un’analisi dettagliata della situazione, identifica al contempo una sofferenza nel creato non trascurabile. Esaminando l’attuale stato dell’ambiente, Papa Francesco conduce una diagnosi accurata, individuando una sorta di “*febbre*” che lo affligge e che si rileva in modo particolare nel riscaldamento globale e nell’alta “*pressione*”, associata all’innalzamento del livello del mare¹³⁸³. Il Pontefice mette inoltre in evidenza la diffusa “*disidratazione*”, concentrandosi sulla questione dell’acqua, la cui quantità si riduce sempre di più¹³⁸⁴. Egli osserva il “*malcapitato*” che non riesce a sostenersi in piedi e che, quindi, sperimenta una “*perdita di equilibrio*”, il che, nelle parole del Pontefice, rappresenta l’erosione della biodiversità. Questa situazione si manifesta chiaramente nel lento scomparire delle foreste e dei boschi, con conseguenze dirette, ogni anno, sulla scomparsa di migliaia di specie vegetali e animali¹³⁸⁵. Francesco vede il creato come se fosse proprio quel malcapitato lasciato lungo la strada: solo, bastonato, denudato, ferito e derubato, non solo della salute, bensì anche delle sue proprietà, della sua dignità, delle sue relazioni e della sua storia, il che

lo stile di vita e a generare in chiunque creda e si senta “*figlio*” un senso di appartenenza alla “*casa*”. Di conseguenza, la dinamica proposta comprende il passaggio da uomo-Dio a uomo-creato. Cf. A. PORRAS, *Peccato, conversione, ecologia*, in *La Sapienza della Croce* 3 (2018) 29-46.

¹³⁸³ Cf. *LS*, 23-26.

¹³⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 27-31.

¹³⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 32-42.

rimanda al deterioramento della qualità della vita umana e al degrado della vita sociale¹³⁸⁶.

È interessante notare che il malcapitato non era morto, ma “*mezzo morto*”, quasi a suggerire che i passanti avevano a disposizione una possibilità per recuperare la vita di quella persona. Quando si estenda la medesima analogia al creato, ecco che si potrebbe aprire la prospettiva di un intervento dell’uomo d’oggi verso varie opportunità di vita. In un contesto tale, Papa Francesco rimprovera coloro che, nel caso di pericolo di vita di qualcuno, rimangono spettatori inerti. Pur svolgendo un ruolo significativo nel “*culto divino*”, il sacerdote e il levita hanno dimostrato una netta indifferenza verso il proprio simile, vanificando così anche il loro contributo al creato, mettendo in dubbio il loro culto divino. Papa Francesco denuncia proprio questi “*testimoni muti*” per la loro incoerenza e per il grave stato in cui si trova il creato, afflitto da un alto tasso di “*inequità planetaria*” che permea tutti gli ambiti di vita, sia sociale che ambientale¹³⁸⁷. Occorre, quindi, affrontare i problemi dell’uomo e del creato con criteri coerenti e gesti concreti, senza cadere in vaghe interpretazioni o prendere la via di teorie irrealizzabili. In sintesi, emerge una realtà critica e dura che richiede un intervento urgente da parte di tutti senza eccezione, poiché la crisi, in cui si trovano l’uomo e il creato, non tollera né rimandi, né indugi.

Il secondo aspetto che si desidera mettere in luce, e che si può rintracciare nella parabola del buon Samaritano, è quello della vicinanza e della compassione. Papa Francesco ha lanciato un’iniziativa singolare nel suo genere, ovvero l’«ottava opera di misericordia»¹³⁸⁸, introdotta durante il Giubileo straordinario della Misericordia (2015-16), come segno della sua concreta vicinanza e della sua vera compassione verso il creato¹³⁸⁹.

¹³⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 43-47.

¹³⁸⁷ A proposito, risulta di grande importanza quanto sottolinea Papa Francesco sull’inseparabilità dell’uomo e del creato. Egli afferma che «l’ambiente umano e l’ambiente naturale si degradano insieme, e non potremo affrontare adeguatamente il degrado ambientale, se non prestiamo attenzione alle cause che hanno attinenza con il degrado umano e sociale». *Ibid.*, 48.

¹³⁸⁸ FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato* (1 settembre 2016): https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160901_messaggio-gior-nata-cura-cre-ato.html (10-01-2024).

¹³⁸⁹ Il fatto che alcuni occupino un posto importante o svolgano un ruolo spirituale non garantisce che, in caso di situazioni difficili o drammatiche, siano compassionevoli e capaci di farsi vicini, concretizzando così quanto affermano. Spesso, purtroppo, accade

Con un atteggiamento di costante attenzione a questo tema, il Papa ha manifestato autenticamente la sua sintonia con il modo di pensare e di agire del Samaritano. Egli, infatti, dopo “*aver visto il malcapitato*”, nella *Laudato si’*, “*non è passato oltre*”, come avevano fatto “*il sacerdote e il levita*”, non ha neppure girato le spalle, né si è tirato indietro, come fanno molti “*uomini di potere*” oggi, bensì si è fermato e si è fatto vicino all’uomo e al creato al contempo. Francesco, in una prospettiva davvero straordinaria, armonizza il concreto con il mistico, unendo il corpo e l’anima, l’uomo e il creato. Manifesta una vera e propria compassione nel saper ascoltare il dolore dell’uomo e quello del creato in modo unico, poiché tali due realtà per il Pontefice sono inseparabili¹³⁹⁰.

Occorre ricordare che, proprio come il Samaritano nel racconto evangelico si prende cura del malcapitato, sia del suo stato attuale che di quello futuro, così il Pontefice, nella *Laudato si’*, mostra il medesimo atteggiamento, bene delineato dall’espressione di «ecologia integrale»¹³⁹¹: non intende, cioè, limitarsi alla frammentarietà, bensì guardare la vita nella sua integralità, perché tutto in essa è connesso. Questo concetto sottolinea che la cura deve includere tutti gli aspetti, quelli ambientale, economico, sociale, culturale come quelli legati alla vita quotidiana, al fine di promuovere il bene comune e la giustizia tra le generazioni. Insomma, si può dire che Papa Francesco parli dell’ecologia integrale per invitare alla cura integrale dell’uomo.

Per la sua profonda sensibilità verso il creato e con il suo stile sorprendente ed efficace, Papa Francesco decide di istituire, in risposta a questa crisi, una nuova opera di misericordia: quella verso il creato¹³⁹². Tuttavia, a differenza delle sette opere di misericordia riconosciute che appartengono a una dimensione specifica, sia corporale che spirituale,

che molti, dopo aver tenuto un ottimo discorso in qualche convegno o una bella omelia in qualche celebrazione, non riescano a tradurre quelle parole in azioni concrete alla prima occasione che si presenta loro. In altre parole, il passo successivo, cioè la messa in pratica di ciò che è stato detto, rimane spesso inattuato.

¹³⁹⁰ Cf. *LD*, 3.

¹³⁹¹ Papa Francesco dedica l’intero quarto capitolo trattando della sua Lettera enciclica su tema

¹³⁹² Cf. FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato* (1 settembre 2016): https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160901_messaggio-giornata-cura-creato.html (10-01-2024).

questa “*ottava opera*” gode della caratteristica di abbracciare entrambe le dimensioni. Come afferma Papa Francesco:

«Come opera di misericordia spirituale, la cura della casa comune richiede “*la contemplazione riconoscente del mondo*” (LS, 214) che “*ci permette di scoprire attraverso ogni cosa qualche insegnamento che Dio ci vuole comunicare*” (LS, 85). Come opera di misericordia corporale, la cura della casa comune richiede i “*semplici gesti quotidiani nei quali spezziamo la logica della violenza, dello sfruttamento, dell’egoismo [...] e si manifesta in tutte le azioni che cercano di costruire un mondo migliore*” (LS, 230-231)»¹³⁹³.

A questo proposito, C. M. Parisi sostiene che «considerando la compassione per il creato una nuova opera di misericordia, Papa Francesco ci invita ad andare al di là del gesto esteriore e a rispondere innanzitutto ad un movimento del cuore. Il prendersi cura deve coinvolgere la creatura nella sua totalità, perché è, innanzitutto, un atto di misericordia»¹³⁹⁴. Da questo, quindi, si comprende che l’“*ottava opera di misericordia*” richiede una profonda sensibilità e un serio impegno, da un lato, e, dall’altro, una visione di largo respiro e di lungo termine.

Papa Francesco nella sua Esortazione apostolica *Laudate Deum* ritorna, a otto anni dalla *Laudato si’*, a valutare lo stato di salute del mondo. Viene affrontata dunque sotto un terzo aspetto la compassione per il creato, qui compresa riallacciandosi all’atteggiamento del Samaritano quale è espresso in Lc 10,35: “*Il giorno seguente, tirò fuori due denari e li diede all’albergatore, dicendo: Abbi cura di lui; ciò che spenderai in più, te lo pagherò al mio ritorno*”. Analogamente al Samaritano che aveva tirato fuori due denari per l’albergatore per curare il malcapitato, Papa Francesco “*tira fuori*” il suo secondo documento per l’umanità, composto dalla buona volontà per la cura del creato e dall’intenzione di responsabilizzare maggiormente l’uomo; il fallimento di alcune iniziative non impedisce però l’ardente desiderio di proseguire per il progresso di tutti su altre vie¹³⁹⁵. Egli, infatti, così sottolinea in un passaggio: «con il passare del

¹³⁹³ *Ibid.*

¹³⁹⁴ C. M. PARISI, *L’ottava opera di misericordia: la com-passione per il creato*, 54.

¹³⁹⁵ A tale proposito, vengono messe in evidenza le Conferenze sul clima, in cui a fronte di pochissimi momenti di successo, come quello della COP3 di Kyoto (1997) e della COP21 di Parigi (2015), si registrano numerosi fallimenti, come quello di Copenaghen (2009), delusioni, come la COP25 di Madrid (2019), e insuccessi evidenti, come la COP26 di Glasgow (2021) e la COP27 di Sharm el-Sheikh (2022). Ciò significa che su questa strada c’è ancora tanto da fare. Cf. *LD*, 44-52. Molte speranze sono state riposte

tempo, mi rendo conto che non reagiamo abbastanza, poiché il mondo che ci accoglie si sta sgretolando e forse si sta avvicinando a un punto di rottura»¹³⁹⁶. Inoltre, come il Samaritano raccomandava all'albergatore di aver cura del malcapitato, allo stesso modo il Pontefice nella *Laudate Deum* rivolge costantemente alla coscienza dell'uomo l'esortazione a prendersi cura del creato¹³⁹⁷. Il Samaritano aveva previsto costi aggiuntivi per la cura del malcapitato e aveva promesso di saldare l'albergatore al suo ritorno, dicendo “*ciò che spenderai in più*”. Allo stesso modo, Papa Francesco sembra suggerire che l'uomo debba compiere sforzi supplementari per garantire la salute del creato. In altre parole, egli enfatizza la necessità di evitare egoismi personali, specialmente da parte di coloro che sono ricchi o detengono il potere, così come gli sprechi per concentrarsi invece su ciò che è essenziale per la vita. Siccome molto probabilmente sarà necessario fare ricorso a soluzioni urgenti per preservare il creato, Papa Francesco esorta a tal fine a non limitarsi alla logica del guadagno e a non cadere nell'ingranaggio dello sfruttamento¹³⁹⁸. Egli invita piuttosto a coltivare soluzioni a lungo termine che comporteranno benefici duraturi per l'uomo e la sua dimora nel corso del tempo.

In conclusione, da tutto quanto scritto finora, emerge l'influenza profonda di Francesco d'Assisi sul Pontefice¹³⁹⁹: essa è evidente fin dall'inizio della sua riflessione sul creato nell'uso di quelle parole di lode che richiamano senza ombra di dubbio il Cantico di Frate, *Laudato si*¹⁴⁰⁰. Nel corso della sua riflessione, il Pontefice affronta la drammaticità della situazione del creato e la persistente miseria che affligge l'umanità. Tuttavia, ciò non scoraggia il Pontefice; al contrario, lo rende ancora più

nella COP28 di Dubai, come afferma lo stesso Pontefice: «Questa Conferenza può essere un punto di svolta, comprovando che tutto quanto si è fatto dal 1992 era serio e opportuno, altrimenti sarà una grande delusione e metterà a rischio quanto di buono si è potuto fin qui raggiungere». *LD*, 54.

¹³⁹⁶ *Ibid.*, 2.

¹³⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 24.

¹³⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 25; cf. *LS*, 145.

¹³⁹⁹ Cf. *LS*, 10-12; cf. U. SARTORIO, *Tutto è connesso. Percorsi e temi*, 52-58; cf. G.M. POLIDORO, *L'ispirazione francescana dell'enciclica*, in AA. VV., *Abiterai la terra. Commento all'enciclica Laudato si'*. Con il testo integrale di Papa Francesco, AVE, Roma 2020, 59-67.

¹⁴⁰⁰ FF 263. Ambedue i documenti, la *Laudato si'* e la *Laudate Deum*, rimandano alla lode di Dio, lasciandosi ispirare dalle parole di Francesco d'Assisi. Cf. *LS*, 1; cf. *LD*, 1.73.

simile a Francesco d'Assisi, in quanto il suo abbraccio vuole raggiungere simultaneamente il lebbroso (l'uomo) e il creato (casa comune). Papa Francesco conclude la sua riflessione nella *Laudate Deum* con parole di lode e gratitudine, poiché è consapevole che mani capaci di compiere compassionevolmente opere di misericordia verso il creato devono essere altrettante mani alzate verso il Creatore che esprimano tutta la gratitudine di cui l'uomo è capace.

5.3. La missione è per tutti e il ruolo è di tutti: dalla Fratelli tutti alla Sinodalità

A prima vista, potrebbe sembrare un po' difficile collegare la *Fratelli tutti* al tema della *Sinodalità*, dato che nella terza Lettera enciclica di Papa Francesco non si fa alcuna menzione esplicita della *Sinodalità*, oltre al fatto che si tratta di due realtà diverse. Tuttavia, entrambi i temi sono parte integrante della missione del pontificato di Papa Francesco, soprattutto quando si comprende che la missione, che egli si propone di portare avanti, va in due direzioni: una si rivolge al mondo intero attraverso la *Fratelli tutti* (*ad extra*), mentre l'altra si indirizza verso la Chiesa stessa tramite la *Sinodalità* (*ad intra*). Queste due direzioni mirano a promuovere un coinvolgimento attivo e significativo “*di tutti e tra tutti*” per creare relazioni solide “*con tutti*”: tra-cristiani e non cristiani come tra i cristiani stessi. I due temi oggetto della presente analisi emergono chiaramente, insomma, come priorità nel pensiero del Pontefice e nello stile del suo pontificato, specialmente sotto il profilo missionario. In altre parole, la missione della Chiesa si espande da una parte all'intero mondo (senza escludere nessuno) e, dall'altra parte, verso la Chiesa stessa (senza tralasciare nessun credente).

Nonostante l'uomo, nell'era del *boom* digitale e del mondo virtuale, abbia compiuto passi da gigante nello sviluppo economico, nel progresso tecnologico e nella ricerca scientifica, egli, al contempo, ha rivelato la fragilità delle sue relazioni e l'incapacità di affrontare efficacemente, insieme agli altri, nuove sfide, come è emerso durante la pandemia da Covid-19¹⁴⁰¹. Ciò suggerisce che l'uomo è seriamente chiamato a valutare le sue relazioni e il modo in cui le instaura, poiché queste si sono rivelate

¹⁴⁰¹ A riguardo, il Pontefice afferma che la pandemia «ha messo in luce le nostre false sicurezze [...] è apparsa evidente l'incapacità di agire insieme». *FT*, 7. Ecco perché è diventato ancora più urgente impegnarsi a «far rinascere tra tutti un'aspirazione mondiale alla fraternità». *FT*, 8.

più che mai cruciali per affrontare certe carenze e precarietà dello stile di vita odierno. Pertanto, allo scopo di promuovere il bene comune, il Pontefice invita tutti a collaborare per costruire relazioni fraterne solide basate sul dialogo¹⁴⁰², sull'ascolto¹⁴⁰³, sul reciproco rispetto¹⁴⁰⁴, sulla fiducia¹⁴⁰⁵ e sulla libertà, affinché tali relazioni diventino strumenti che favoriscono la giustizia sociale, la solidarietà¹⁴⁰⁶ e la convivenza pacifica.

D'altro canto, la *Sinodalità* promuove la partecipazione attiva e condivisa all'interno della comunità ecclesiale, incoraggiando un approccio che contempla la realtà umana e si muove verso di essa con “*un cuore solo*” (At 4,32), capace di ascoltare Dio e di riflettere su se stessi per una missione più efficiente a beneficio degli altri. In questo scenario di sfide globali, l'unione di sforzi, la solidarietà e l'ascolto reciproco diventano fondamentali per superare le difficoltà e costruire un futuro migliore per tutta l'umanità.

Il primo punto di riflessione sulla Lettera enciclica *Fratelli tutti* si basa su due elementi fondamentali che s'intendono ricavare per illustrare una missione di tipo “*ad extra*”. Questo implica, da una parte, una lettura attenta ed esaustiva della realtà esistente dell'uomo e del mondo e, dall'altra parte, una risposta efficace che includa una proposta adatta e percorribile in tale realtà. Papa Francesco si ispira anche qui, come nella precedente Lettera enciclica *Laudato si'*, a san Francesco d'Assisi, sia nel titolo che nel contenuto, sia nel modo di proporsi che nel modo di

¹⁴⁰² Sull'esempio delle due precedenti, la terza Lettera enciclica di Papa Francesco è nata ed è stata stimolata da una conversazione. Nel senso che, se la prima Lettera enciclica, *Lumen fidei*, è stata scritta insieme a Papa Benedetto XVI e la seconda, *Laudato si'*, con il Patriarca Ecumenico Bartolomeo, questa terza, *Fratelli tutti*, è frutto di un dialogo fraterno con il Grande Imam di Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb. Questo nuovo stile nelle Lettere encicliche indica l'eccezionale capacità del Pontefice di dialogare con gli altri, anche se hanno visioni e tradizioni diverse, il che conferma il suo ruolo di fratello aperto a tutti. Cf. FRANCESCO, *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale. Guida alla lettura di Maurizio Gronchi*, EDB, Bologna 2020, 8; cf. *FT*, 5.

¹⁴⁰³ Cf. *FT*, 48.

¹⁴⁰⁴ Il rispetto, come inteso dal Pontefice, assume molte forme, tra cui il rispetto per i diritti umani e quello per la libertà individuale. Cf. *FT*, 22.103. Bisogna prestare attenzione quando si parla di rispetto nel contesto della costruzione della fraternità, poiché, come sottolinea Papa Francesco, «la fraternità non è solo il risultato di condizioni di rispetto per le libertà individuali, e nemmeno di una certa regolata equità. Benché queste siano condizioni di possibilità, non bastano perché essa ne derivi come risultato necessario». *FT*, 103.

¹⁴⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 262.

¹⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 114.

considerare l'altro¹⁴⁰⁷. Questo modo di pensare rivela, innanzitutto, che la visione evangelicamente fondata del Pontefice, esplicitamente proposta nel corso dell'intero secondo capitolo, si presenta come il paradigma dell'agire nei confronti di tutti, assumendo quindi un valore universale, quale si rivela nella parabola del buon Samaritano.

Papa Francesco, dopo un'“*accurata diagnosi*” dello stato dell'uomo, della sua salute relazionale e della società in cui vive, che si trova a rilevare punti deboli, carenze e povertà su vari livelli, propone una “*terapia di un amore sconfinato*”, priva di “*effetti collaterali*” e senza “*data di scadenza*”, ossia quella applicata con successo dalla parabola del buon Samaritano. È evidente che questa parabola costituisce un “*modello universale*”¹⁴⁰⁸ capace di creare fraternità e amicizia sociale in qualsiasi tempo o cultura¹⁴⁰⁹. Il Pontefice illustra tale proposta ricordando: «Davanti a tanto dolore, a tante ferite, l'unica via di uscita è essere come il buon Samaritano. Ogni altra scelta conduce o dalla parte dei briganti oppure da quella di coloro che passano accanto senza avere compassione del dolore dell'uomo ferito lungo la strada»¹⁴¹⁰. Con queste parole, il Papa formula un forte e chiaro appello affinché tutti si impegnino a adottare la “*logica*” del Samaritano che afferma nei confronti di chi incontra: “*tu sei importante per me*”; questa logica si discosta da quella del mondo che, al contrario, dice: “*di te non m'importa affatto*”. È essenziale, quindi, “*vaccinarsi*” con la compassione contro l'indifferenza¹⁴¹¹ per intraprendere il giusto cammino dell'umanità verso la fraternità.

¹⁴⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 1-2.

¹⁴⁰⁸ A tale proposito, W. Kasper afferma: «Con questa parabola Gesù rompe i confini di un'etica ristretta all'ambito familiare, nazionale e religioso; la sua parabola avanza una pretesa di inclusività universalmente valida. Essa non esige il minimo di ciò che è dovuto secondo giustizia, bensì il massimo possibile secondo l'amore del prossimo». W. KASPER, *Fratelli tutti. Introduzione e orientamento*, in W. KASPER – G. AUGUSTIN (edd.), *Percorsi di fraternità. Per raccogliere la sfida dell'enciclica Fratelli tutti*, Queriniana, Brescia 2021, 20.

¹⁴⁰⁹ Papa Francesco quando propone questo testo della parabola è ben consapevole che «è un testo che ci invita a far risorgere la nostra vocazione di cittadini del nostro Paese e del mondo intero, costruttori di un nuovo legame sociale. È un richiamo sempre nuovo, benché sia scritto come legge fondamentale del nostro essere: che la società si incammini verso il perseguimento del bene comune e, a partire da questa finalità, ricostruisca sempre nuovamente il suo ordine politico e sociale, il suo tessuto di relazioni, il suo progetto umano». *FT*, 66.

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, 67.

¹⁴¹¹ Papa Francesco, qualche settimana prima della pubblicazione della sua terza Lettera enciclica *Fratelli tutti*, aveva affermato che «la nostra compassione è il vaccino migliore

La parabola del buon Samaritano viene presentata dal Pontefice in un momento cruciale e complesso della storia dell'umanità, segnato dalla pandemia di Covid-19¹⁴¹². Durante questo periodo, tutti sono stati costretti a barricarsi e a difendersi dalle minacce del *virus*, mantenendo una precauzionale “*distanza*” l'uno dall'altro nei vari ambiti della quotidianità¹⁴¹³. Questa situazione ha contribuito non poco ad accrescere la diffidenza reciproca.

In questo contesto, il pensiero intimo che sembra emergere e rafforzarsi è quello riassumibile nell'espressione “*più ci si tiene lontani, meglio è!*” che viene così ad assumere un ruolo particolarmente rilevante in un periodo in cui la necessità di mantenere distanze fisiche è diventata parte integrante della risposta globale alla crisi sanitaria. Si è così sviluppato un modo “*alternativo*” di comunicare attraverso i mezzi digitali e la rete. Tuttavia, l'uomo si è presto accorto della insufficienza dei mezzi di comunicazione¹⁴¹⁴ e della necessità della presenza, del tatto e del contatto fisico con l'altro, ovvero con il “*proprio prossimo*”, come pure della necessità di “*farsi prossimo*” (essere fratelli nella propria umanità). Ciò dimostra che, nonostante l'impatto positivo della comunicazione digitale sulla vita umana, non è possibile sostituire l'altro o il fratello con mezzi o strumenti, poiché solo l'uomo è capace di condividere il dolore e la sofferenza altrui e la compassione può essere messa in campo unicamente dagli esseri umani.

Si potrebbe pensare che Papa Francesco, nel proporre questa parabola proprio in questo periodo, non sia stato così opportuno, specialmente in un tempo che richiede adeguate precauzioni per garantire la sicurezza personale e altrui. Occorre specificare, anzitutto, che Papa Francesco non intende spingere nessuno all'imprudenza o a trascurare i diritti personali, bensì invita piuttosto tutte le persone ad essere attente e

contro l'epidemia dell'indifferenza». FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro delle comunità laudato si'* (12 settembre 2020): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/september/documents/papa-francesco_20200912_comunita-la-udatosi.html (21-01-2024).

¹⁴¹² Ad alcuni è sembrato che la Lettera *Fratelli tutti* fosse principalmente dovuta all'insorgere della pandemia: in realtà il Papa spiega che si era già messo all'opera precedentemente. Cf. *FT*, 7.

¹⁴¹³ Va osservato che, mentre, da una parte, cresce la diffidenza e aumentano le distanze tra le persone, dall'altra, prende maggior spazio l'illusione della comunicazione digitale, così che «sariscono le distanze fino al punto che viene meno il diritto all'intimità». *Ibid.*, 42.

¹⁴¹⁴ Cf. *Ibid.*, 42-43.

compassionevoli verso gli altri, ricordandosi che i propri diritti sono anche i diritti degli altri¹⁴¹⁵. Il che significa che, quando una persona vede ingiustizia, miseria, sfruttamento e abbandono ai danni di un suo simile, in lei dovrebbero essere suscitati sentimenti di responsabilità e persino di protesta, considerando come gli stessi suoi diritti siano calpestati nell'altro.

Da una valutazione personale, si potrebbe considerare che l'appello lanciato dal Pontefice durante la pandemia non intende limitarsi semplicemente a quel momento, bensì è mirato a far riflettere il lettore su un altro "virus" ancora più diffuso e pericoloso, che minaccia la vita e la dignità dell'uomo e le sue relazioni con gli altri, ossia quello dell'indifferenza¹⁴¹⁶. Papa Francesco, inoltre, aggiunge nella sua diagnosi un ulteriore virus, a cui ha dedicato spazio significativo fin dai primi giorni del suo pontificato, ossia quel pensiero pericoloso che giunge a considerare l'uomo come uno "scarto"¹⁴¹⁷. Egli, infatti, è ben consapevole che «oggetto di scarto non sono solo il cibo o i beni superflui, ma spesso gli stessi esseri umani»¹⁴¹⁸.

Nella missione rivolta a tutti per promuovere fraternità e amicizia sociale, ossia "ad extra", Papa Francesco pone la compassione come elemento essenziale che unisce i popoli¹⁴¹⁹. Egli è pienamente consapevole che la compassione, nei rapporti tra popoli o tra individui, può generare quella fraternità basata su diversi punti in comune, ma alla fin fine tutti centrati sulla condivisione dell'umanità. Inoltre, attraverso la compassione, è possibile abbattere i "muri"¹⁴²⁰ delle divisioni e superare ogni differenza

¹⁴¹⁵ Cf. *Ibid.*, 107. Il Pontefice torna spesso sul tema dei diritti nella *Fratelli tutti*, sottolineando così l'importanza di questo argomento in un'epoca che, nonostante goda di numerosi progressi su vari livelli, soffre anche di significativi regressi. Cf. *Ibid.*, 22-23.111.121-127.

¹⁴¹⁶ Cf. *Ibid.*, 30.57.73.113.

¹⁴¹⁷ Papa Francesco, nella sua precedente Lettera enciclica aveva affermato che la cultura dello scarto «colpisce tanto gli esseri umani esclusi quanto le cose che si trasformano velocemente in spazzatura». *LS*, 22. Per approfondire questo tema, si può fare riferimento a C. GIACCARDI, «Scarto», in A. CARRIERO (cur.), *Il vocabolario di papa Francesco. Firmato da 50 grandi giornalisti e scrittori*, Elledici, Torino 2015, 249-254; F. TORRALBA, «Cultura dello scarto», in *Dizionario Bergoglio*, 95-121. Nella Lettera enciclica *Fratelli tutti*, il Pontefice dedica uno spazio interessante ad affrontare il tema dello scarto dal punto di vista mondiale. Cf. *FT*, 18-21.

¹⁴¹⁸ FRANCESCO, *Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (13 gennaio 2014), in AAS 106 (2014) 83-84.

¹⁴¹⁹ Cf. *FT*, 67.

¹⁴²⁰ Papa Francesco, affrontando la questione dei "muri", ribadisce il concetto espresso precedentemente, in cui portava all'attenzione «la tentazione di fare una cultura dei

culturale, sociale e religiosa. In un certo senso, la compassione diventa un “*ponte solido*” che consente il passaggio da un lato all’altro, facilitando la creazione di un “*flusso*” che rende le vite di chi usufruisce da protagonista di questo scambio più attive e motivate. Questa prospettiva sottolinea come la compassione non solo favorisca una connessione umana più profonda, ma funga anche da catalizzatore per superare le barriere che separano le persone. La visione di Papa Francesco incoraggia il superamento delle differenze¹⁴²¹, da attuare per tramite del legame empatico della compassione, creando così un ambiente in cui le interazioni tra individui e popoli possano essere costruttive e arricchenti.

Per il Pontefice «avere compassione è una scelta: è scegliere di non avere alcun nemico per vedere in ciascuno “*il mio prossimo*”»¹⁴²²; la fraternità da costruire non deve perciò partire da ideologie, bensì da atti concreti e voluti dove l’altro non è più considerato una minaccia o un rischio¹⁴²³. Sebbene possa sembrare che la compassione comporti la perdita di tempo o di risorse, in realtà porta a guadagnare un fratello o un amico e, di conseguenza, contribuisce a creare fraternità e amicizie. Se nella vita, innegabilmente, emergono differenze e caratteristiche che distinguono gli individui, queste non dovrebbero diventare un ostacolo alla nascita di vincoli di fraternità o di amicizia. È essenziale ricordare che “*con l’altro ci si incontra nell’umanità, lo si considera come fratello, amico o persino uno sconosciuto e, in un certo momento, ci si sarebbe potuti*

muri, di alzare i muri, muri nel cuore, muri nella terra per impedire questo incontro con altre culture, con altra gente. E chi alza un muro, chi costruisce un muro finirà schiavo dentro ai muri che ha costruito, senza orizzonti. Perché gli manca questa alterità». FRANCESCO, *Discorso a professori e studenti del Collegio “San Carlo” di Milano* (6 aprile 2019), in *L’Osservatore Romano*, 82 (8-9 aprile 2019) 6; *FT*, 27.

¹⁴²¹ In quanto al superamento delle differenze, Papa Francesco, invita a guardarle non come un ostacolo, bensì piuttosto come una possibilità di scambio di doni: «abbiamo bisogno di comunicare, di scoprire le ricchezze di ognuno, di valorizzare ciò che ci unisce e di guardare alle differenze come possibilità di crescita nel rispetto di tutti». *FT*, 134. Egli ribadisce ciò che affermava il Concilio Vaticano II: la Chiesa apprezza l’azione di Dio nelle altre religioni, e «nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che [...] non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini». CONCILIO VATICANO II, *Dichiarazione Nostra Aetate* (28 ottobre 1965), 2.

¹⁴²² FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all’incontro delle comunità laudato si’* (12 settembre 2020): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/september/documents/papa-francesco_20200912_comunita-laudato-si.html (21-01-2024).

¹⁴²³ Cf. *FT*, 87.

trovare al suo posto”. Questo approccio aperto, promosso dal Pontefice, è cruciale per la costruzione di una società basata sulla comprensione reciproca e sull'accettazione delle diversità umane.

La *Sinodalità* costituisce il secondo momento di questa riflessione che si incentra sulla missione, da quello che si può intendere e dedurre dal pensiero di Papa Francesco, orientata verso la Chiesa stessa, cioè “*ad intra*”. Per cogliere meglio la dimensione sinodale che il Pontefice desidera instillare nella Chiesa¹⁴²⁴, occorre richiamare le sue prime due riflessioni pronunciate subito dopo la sua elezione. La prima, nella serata del 13 marzo 2013, indirizzata ai fedeli, metteva a fuoco il suo desiderio di avviare un “*cammino condiviso*”: «E adesso, incominciamo questo cammino: Vescovo e popolo. Questo cammino della Chiesa di Roma, che è quella che presiede nella carità tutte le Chiese. Un cammino di fratellanza, di amore, di fiducia tra noi»¹⁴²⁵. La seconda riflessione, invece, rivolta ai cardinali durante la sua prima omelia, pronunciata il giorno successivo alla sua elezione, sottolineava l'importanza “*dell'unione e della collaborazione*”, tanto necessarie nel cammino di fede:

«Questa è la prima cosa che Dio ha detto ad Abramo: Cammina nella mia presenza e sii irreprensibile. Camminare: la nostra vita è un cammino e quando ci fermiamo, la cosa non va. Camminare sempre, in presenza del Signore, alla luce del Signore, cercando di vivere con quella irreprensibilità che Dio chiedeva ad Abramo, nella sua promessa»¹⁴²⁶.

Come emerge da queste due concise dichiarazioni, il Pontefice, sin dalle prime ore dalla sua elezione, attribuisce una particolare importanza al “*cammino*” che la Chiesa intende percorrere. Egli si propone di percorrere un cammino in cui il vescovo è capace di “*camminare insieme*”, fianco a fianco con il suo popolo, come fa un pastore con il suo gregge. L'uso ricorrente di questa parola, infatti, riflette l'idea di un percorso condiviso e graduale, e, esplorando il significato di “*sinodo*”¹⁴²⁷, diventa

¹⁴²⁴ Papa Francesco ha espresso il suo pensiero sulla Sinodalità già nella prima Lettera apostolica, in particolare quando scrive che «nel dialogo con i fratelli ortodossi, noi cattolici abbiamo la possibilità di imparare qualcosa di più sul significato della collegialità episcopale e sulla loro esperienza della sinodalità». *EG*, 246.

¹⁴²⁵ FRANCESCO, *Benedizione Apostolica “Urbi et Orbi”* (13 marzo 2013), in *Insegnamenti*, I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 1.

¹⁴²⁶ FRANCESCO, *Omelia alla Santa Messa con i Cardinali - Cappella Sistina* (14 marzo 2013), in *Insegnamenti*, I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 2.

¹⁴²⁷ Occorre qui dire che “*Sinodo*” «è parola antica e veneranda nella Tradizione della Chiesa, il cui significato richiama i contenuti più profondi della Rivelazione. Composta

chiaro il motivo per cui si è inizialmente parlato di “cammino”¹⁴²⁸. Ciò fa pensare che, per Papa Francesco, il concetto di “sinodo” fosse ben chiaro fin dai primi momenti del suo pontificato e suggerisce altresì che la *Sinodalità* è venuta ad assumere un ruolo centrale e un valore simbolico nella missione della Chiesa.

Il Pontefice, con ferma convinzione, sottolinea che il cammino della *Sinodalità* «è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio [...]. Quello che il Signore ci chiede, in un certo senso, è già tutto contenuto nella parola “Sinodo”»¹⁴²⁹. In questa prospettiva, le espressioni come “camminare insieme”, “pastore insieme al suo gregge” e “Chiesa in cammino” non sono soltanto belle parole scelte linguisticamente, ma incarnano piuttosto una concezione biblica proposta in modo innovativo per ravvivare la Chiesa e la sua missione. La *Sinodalità*, in tal modo, si configura come il sentiero che la Chiesa è chiamata a percorrere in tutte le sue dimensioni, coinvolgendo tutti, dai

dalla preposizione σύν, con, e dal sostantivo ὁδός, via, indica il cammino fatto insieme dal Popolo di Dio. Rinvia pertanto al Signore Gesù che presenta se stesso come “la via, la verità e la vita” (Gv 14,6), e al fatto che i cristiani, alla sua sequela, sono in origine chiamati “i discepoli della via” (cf. At 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22)». COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2018, 3.

¹⁴²⁸ Per comprendere quanto sia radicato il concetto di Chiesa “in cammino” nel pensiero di Papa Francesco, si possono citare alcuni passaggi dalle sue tre Lettere encicliche. Nella prima, il Papa sottolinea: «Proprio di questa luce della fede vorrei parlare, perché cresca per illuminare il presente fino a diventare stella che mostra gli orizzonti del nostro cammino». FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013), LEV, Città del Vaticano 2013, 4. Nella seconda, verso la conclusione ricorda: «Insieme a tutte le creature, camminiamo su questa terra cercando Dio. [...]. Camminiamo cantando! Che le nostre lotte e la nostra preoccupazione per questo pianeta non ci tolgano la gioia della speranza». LS, 244. Nella terza, Papa Francesco esorta: «Possiamo cercare insieme la verità nel dialogo, nella conversazione pacata o nella discussione appassionata. È un cammino perseverante, fatto anche di silenzi e di sofferenze, capace di raccogliere con pazienza la vasta esperienza delle persone e dei popoli». FT, 50. Quindi, il concetto di “cammino” ha diverse sfumature nel pontificato di Papa Francesco, trasversale e ricco di significato. Per ulteriori approfondimenti, si può fare riferimento al contributo di A. DI BUSSOLO, «Cammino», in A. CARRIERO (cur.), *Il vocabolario di papa Francesco. Firmato da 50 grandi giornalisti e scrittori*, Elledici, Torino 2015, 48-52.

¹⁴²⁹ FRANCESCO, *Discorso in occasione della commemorazione del 50° anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi* (17 ottobre 2015): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-ann-iversario-sinodo.html (22-01-2024).

battezzati (dal basso) ai vescovi (dall'alto)¹⁴³⁰, al fine di affrontare le sfide del mondo contemporaneo e fornire risposte adeguate alle nuove questioni. La *Sinodalità*, quindi, «indica lo specifico *modus vivendi et operandi* della Chiesa Popolo di Dio che manifesta e realizza in concreto il suo essere comunione nel camminare insieme, nel radunarsi in assemblea e nel partecipare attivamente di tutti i suoi membri alla sua missione evangelizzatrice»¹⁴³¹.

Il discorso di Papa Francesco all'inizio del Percorso sinodale il 9 ottobre 2021 riveste un'importanza estrema. Esso delinea passaggi precisi e spunti significativi che facilitano la comprensione del suo pensiero sulla *Sinodalità*, esplorandone sia le opportunità che i rischi per la Chiesa. Prima di passare alle opportunità offerte dalla *Sinodalità*, è essenziale identificare chiaramente i rischi principali che potrebbero deviare o ostacolare la trasformazione della Chiesa in una realtà sinodale. È fondamentale, inoltre, tenere presente che questi rischi sono applicabili sia alle comunità parrocchiali che a quelle religiose. In modo realistico e verificabile, il Pontefice presenta tre rischi che, secondo lui, si discostano dallo spirito della *Sinodalità*.

Il primo rischio evidenziato dal Pontefice è quello del formalismo che porterebbe a ridurre un Sinodo a un evento straordinario, ma di facciata, come se si restasse solo ad osservare la bella facciata di una chiesa senza mai entrarvi. Va menzionato che, quando si parla di una Chiesa sinodale, non ci si può accontentare solo della forma, ma bisogna cercare sostanza, strumenti e strutture che favoriscano il dialogo e l'interazione all'interno del Popolo di Dio, specialmente tra il clero e i laici, tra il prete e i suoi fedeli. Il Papa ammonisce che il formalismo rischia di trasformare il prete in “*padrone della baracca*” anziché nel pastore di una Chiesa il cui obiettivo principale è il cammino di fede con l'uomo e la cura delle anime¹⁴³².

¹⁴³⁰ Riguardo la partecipazione dei battezzati, Papa Francesco afferma che: «Partecipare tutti: è un impegno ecclesiale irrinunciabile! Tutti battezzati, questa è la carta d'identità: il Battesimo». FRANCESCO, *Discorso per l'inizio del Percorso sinodale* (9 ottobre 2021): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> (25-01-2024).

¹⁴³¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 6.

¹⁴³² Cf. FRANCESCO, *Discorso per l'inizio del Percorso sinodale* (9 ottobre 2021): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> (25-01-2024).

Il secondo rischio è quello dell'intellettualismo – l'astrazione, ove la realtà va in una certa direzione e le riflessioni che vengono fatte in quella opposta. Il pericolo è che il Sinodo possa trasformarsi in una sorta di gruppo di studio, con interventi colti, ma astratti, sui problemi della Chiesa e del mondo, risultando un “*parlarsi addosso*”. Questo approccio superficiale e mondano, come sottolinea il Pontefice, potrebbe portare a sterili classificazioni ideologiche e partitiche, distaccandosi dalla vita reale del Popolo santo di Dio e dalle concrete comunità sparse nel mondo¹⁴³³.

Il terzo rischio evidenziato da Papa Francesco è l'immobilismo che fa spesso ricorso a frasi controproducenti come “*è inutile!*” o “*si è sempre fatto così*”¹⁴³⁴, utilizzate come scuse per evitare il cambiamento. Il Papa sottolinea che questa mentalità rappresenta un veleno nella vita della Chiesa. Chi si colloca in questo orizzonte, anche senza rendersene conto, commette l'errore di non prendere sul serio il contesto attuale con il pericolo di adottare soluzioni obsolete per affrontare nuovi problemi, simile a quel rattoppo di stoffa grezza, di evangelica memoria, che finisce per causare uno strappo peggiore (cf. *Mt* 9,16). Pertanto, è cruciale che il Sinodo sia un autentico processo in divenire che coinvolga le Chiese locali in diverse fasi e partendo dal basso, attraverso un lavoro appassionato e concreto orientato a uno stile di comunione e partecipazione improntato alla missione¹⁴³⁵.

La *Sinodalità* proposta da Papa Francesco offre alla Chiesa l'opportunità di vivere appieno la propria vocazione attraverso un profondo ascolto dello Spirito Santo che guida la comunità a un ascolto fraterno. Questo processo la spinge a prestare attenzione al grido dell'uomo, trasformandola in una Chiesa di misericordia che si caratterizza per uno stile aperto nei confronti degli altri, un valore di grande importanza nel percorso di fede e nelle relazioni improntate sull'amore di Dio e sul desiderio di fare del bene al prossimo. È utile, a meglio illustrare quanto detto fin qui, citare le parole stesse del Pontefice che, parlando delle opportunità messe in campo, scrive che

¹⁴³³ Cf. *Ibid.*

¹⁴³⁴ Nell'*Evangelii gaudium*, Papa Francesco aveva già parlato di questo modo di pensare nella pastorale, affermando che «la pastorale in chiave missionaria esige di abbandonare il comodo criterio pastorale del “*si è fatto sempre così*”». *EG*, 33.

¹⁴³⁵ Cf. FRANCESCO, *Discorso per l'inizio del Percorso sinodale* (9 ottobre 2021): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> (25-01-2024).

«la prima è quella di incamminarci *non occasionalmente ma strutturalmente* verso una *Chiesa sinodale*: un luogo aperto, dove tutti si sentano a casa e possano partecipare. Il Sinodo ci offre poi l'opportunità di diventare *Chiesa dell'ascolto*: di prenderci una pausa dai nostri ritmi, di arrestare le nostre ansie pastorali per fermarci ad ascoltare. Ascoltare lo Spirito nell'adorazione e nella preghiera. [...]. Ascoltare i fratelli e le sorelle sulle speranze e le crisi della fede nelle diverse zone del mondo, sulle urgenze di rinnovamento della vita pastorale, sui segnali che provengono dalle realtà locali. Infine, abbiamo l'opportunità di diventare una *Chiesa della vicinanza*. Torniamo sempre allo stile di Dio: lo stile di Dio è vicinanza, compassione e tenerezza. [...]. E questo non solo a parole, ma con la presenza, così che si stabiliscano maggiori legami di amicizia con la società e il mondo: una Chiesa che non si separa dalla vita, ma si fa carico delle fragilità e delle povertà del nostro tempo, curando le ferite e risanando i cuori affranti con il balsamo di Dio»¹⁴³⁶.

Non bisogna trascurare un altro dettaglio molto significativo nel discorso di Papa Francesco, dove si manifesta, da un canto, una vena “*mistica*”, radicata nell'amore di Dio e, dall'altro canto, una visione “*profetica*” che riflette tale amore verso tutti. Egli, ad un certo punto del discorso, descrive il periodo della *Sinodalità* come tempo di grazia e conversione pastorale in una prospettiva missionaria¹⁴³⁷. Va ricordato che, fin dall'inizio del suo pontificato, il Papa ha dovuto affrontare resistenze interne, come del resto molti dei suoi predecessori, specialmente quelli che sono stati presi in considerazione in questa ricerca, spesso legate a correnti tradizionaliste o progressiste, che hanno reso faticoso, se non proprio ostacolato, il cammino della Chiesa.

Papa Francesco nel suo insegnamento attinge spesso dalle parabole evangeliche e, nello specifico, utilizza quella del padre misericordioso come modello ispiratore per il suo pontificato. Tale parabola assume un'ulteriore importanza quando s'intreccia con la visione sinodale del Papa, che cerca di promuovere una Chiesa aperta al diverso, accogliente del fratello e dominata dalla misericordia divina. Infatti, come il padre misericordioso “*esce per entrambi i figli*”, così anche nel contesto della *Sinodalità*, Papa Francesco si sforza di superare le divisioni e le tensioni all'interno della Chiesa, comprese quelle tra correnti tradizionaliste e

¹⁴³⁶ *Ibid.*

¹⁴³⁷ Cf. *Ibid.*

progressiste, che allontanano la Chiesa dalla sua missione. Similmente al padre della parabola che non nega a nessuno dei suoi figli il suo amore, pur avendo modi e pensieri diversi l'uno dall'altro, così accade nella *Sinodalità* dove tutti sono chiamati a continuare a sentirsi figli di Dio e, contemporaneamente, fratelli nella loro esperienza di fede e di ascolto della stessa voce del Padre.

Infine, la *Sinodalità* che il Pontefice intende promuovere non va compresa come un luogo per incolpare l'altro o giustificare il proprio comportamento, né come un momento per far prevalere la propria opinione sull'altro, bensì, piuttosto, come un incontro di grazia ricevuta e di festa condivisa. In questo contesto, ognuno si sente amato da Dio e si impegna, a sua volta, a rendere tale amore possibile per tutti. La *Sinodalità* rappresenta un invito, indipendentemente dalle posizioni e opinioni, a riconoscere che in quel contesto si deve ascoltare la stessa voce che aveva chiamato per compassione "*figlio*" colui che si era allontanato così come colui che era restato a casa e permettere a quella voce di rendersi ancora "*udibile*" nella casa del padre misericordioso, ossia nella Chiesa, che non condanna, ma accoglie, dona e gioisce per i suoi figli.

Per una conclusione "*provvisoria*" del pontificato di Papa Francesco, ancora in corso, è necessario sforzarsi di entrare in una logica che a volte appare un po' difficile, specialmente quando il suo pensiero è radicato nel Vangelo (difatti, per lo più, il pensiero dell'uomo è lontano dal Vangelo stesso...). In questo contesto, alcuni potrebbero rimanere ancorati nelle proprie convinzioni e tradizioni, pensando di aver compreso tutto, senza lasciarsi stupire dai doni dello Spirito che rendono l'uomo e il creato un'opera meravigliosa. Questa meraviglia si esprime nella capacità di vedere nell'uomo il luogo della compassione umana e della misericordia divina, e al tempo stesso il luogo da cui inizia e si conclude una missione. Il pontificato di Francesco apre all'uomo "*stagioni*" nuove di visione, esperienza e condivisione dei doni di Dio. La compassione e la misericordia che Dio dispone sono quei ponti capaci di scavalcare qualsiasi muro che l'uomo pensa di costruire e frapporre all'opera divina.

TERZO CAPITOLO

ALCUNE PISTE PER FAVORIRE UNA VITA CONSACRATA FATTA DI COMPASSIONE E DI MISERICORDIA

Alla luce di quanto è stato presentato nei capitoli precedenti, emerge ora, più insistente che mai, la necessità di evidenziare quanto la compassione, ed anche la misericordia siano elementi indispensabili che dovrebbero essere incarnati nella vita di coloro che iniziano, o già si trovano sulla via della consacrazione. Tuttavia, non è affatto semplice offrire risposte che si adattino a un mondo in costante mutamento e in rapida trasformazione. Di conseguenza, i consacrati provano a tenere il passo con questo ritmo, senza per questo distogliere lo sguardo da Colui che li ha chiamati: la loro vocazione ha anche il fine di contribuire alla realizzazione del progetto di Dio su ogni uomo e donna che essi incontrano nel loro cammino.

Diventa quindi un’*“esigenza essenziale”* che la persona consacrata trovi (dentro di sé) una motivazione tanto *“robusta e pulsante”* che la spinga a manifestare perennemente l’amore di Dio in modo efficace, innovativo e attraente. Questa motivazione può essere individuata nella capacità di rimanere costantemente in contatto con le radici della propria vocazione, in cui compassione e misericordia rappresentano i cardini posti da Dio nella chiamata e nella missione di chi si è impegnato a seguire più da vicino Gesù Cristo.

In questo contesto, compassione e misericordia assolvono a un duplice compito nella vita di chi abbraccia la via della sequela: da un lato, forniscono le risposte alle sfide poste dal mondo, siano esse di antica data o solo oggi emergenti, e, dall’altro, permettono ai consacrati di vivere l’amore di Dio in modo più profondo e consapevole, rendendolo così, più autentico e più credibile. Ciò si traduce in una maggiore comprensione della propria chiamata e in una responsabilità più consapevole di fronte alla propria missione divina.

La bellezza intrinseca della vocazione si svela ai consacrati quando essi riescono a percepire, quasi palpabilmente l’amore eterno e infinito di Dio nei loro confronti e a legare la propria vocazione alla compassione e alla misericordia divine. Tuttavia, affinché questa bellezza conservi il suo fascino, è necessario che i consacrati alimentino costantemente questo

amore nel loro “*fiat*”, giorno dopo giorno e in qualsiasi circostanza. La vocazione dei consacrati si trasforma, così, in un elemento distintivo che permette di rendere tangibile e conoscibile, mediante la loro testimonianza di vita, la vicinanza di Dio all’umanità.

In questo capitolo vengono presentate alcune risposte sotto forma di “*piste*” che possono essere lette, comprese e attuate dovunque e sempre in diverse fasi della vita di chi intraprende il cammino della sequela. Queste proposte risultano particolarmente utili per una riflessione approfondita sulla vocazione e si prefiggono l’obiettivo di “*confermare e rinnovare*” i consacrati nell’amore divino, amore che si manifesta in forma compassionevole, specialmente nella chiamata, e in forma misericordiosa nella missione. È evidente che, in questo capitolo, non sarà possibile esaurire l’argomento, ci si limiterà ad offrire alcune indicazioni che, una volta messe in pratica, si rivelano molto utili per ravvivare la propria vocazione e viverla in modo più consapevole. S’intende altresì svolgere queste riflessioni, esplicitandole alla luce della gratitudine per il dono che Dio ha fatto a ciascun consacrato, come pure a chiunque Egli voglia chiamare per compassione e inviare per misericordia.

Verranno qui di seguito formulate quattro piste per dare risposta alle domande poste all’inizio della parte terza di questa ricerca: “*È possibile riconoscere ancora nel mondo d’oggi la compassione come motivo di chiamata e la misericordia come ragione di missione nella vita consacrata? Quali sono le possibili proposte di risposta?*”. L’obiettivo di queste piste è assistere l’uomo nel suo percorso di consacrazione a vari livelli, partendo da quello “*personale*”, in cui si cerca di rispondere alla domanda di senso, mediante l’incontro con il Risorto e la percezione della presenza e dell’intervento di Dio nel proprio vissuto. Questo cammino si estende poi a un livello più “*globale*”, che si apre agli altri e al mondo; il consacrato diventa così parte integrante e attiva nell’affrontare le nuove situazioni e sfide della vita. Va sottolineato che una pista non esclude l’altra; al contrario, le loro interconnessioni le rendono ancora più efficaci.

Si è voluto, infine, conferire a queste piste un evidente carattere “*comunitario*”, poiché è la comunità che rafforza l’esperienza umano-spirituale della persona consacrata. Si inizia questo percorso con la pista dei “*mezzi umani*”, visto che è quella comune a tutti. Ciò che conta, alla fin fine, è che queste piste, che mirano a promuovere una vita consacrata improntata alla compassione e alla misericordia, diventino un mezzo autentico e utile a tutti.

1. La pista dei mezzi umani

Il percorso umano è punteggiato di numerosi momenti, che corrispondono a fasi significative della vita familiare, sociale e professionale. Uno di questi momenti può emergere tra tutti gli altri, pure importanti, rivelando che la vocazione talora nasce da un incontro personale, spesso inatteso, intenso e decisivo che, se viene vissuto nello spirito di fedeltà, può cambiare radicalmente l'esistenza dell'uomo. Quest'incontro, se è l'inizio di un cammino con il Risorto, si trasforma in una vera e propria conversione che conduce l'uomo su una strada che lo rende sempre più consapevole della propria indegnità di fronte alla santità di Colui che lo ha chiamato: egli si rende conto del grande dono concessogli nella conversione, e, al contempo, si percepisce sia come figlio amato da Dio¹⁴³⁸ che come fratello per gli altri. Il consacrato sente di dover condividere tale dono ricevuto da Dio, testimoniandolo, come sottolinea F. Ciardi il quale sostiene che le persone consacrate, sono «uomini e donne che, dopo aver sperimentato nella propria vita l'amore misericordioso di Dio, si sentono chiamate a condividere con l'umanità intera questa loro esperienza, in modo che ognuno, a sua volta, possa sperimentare personalmente di essere amato»¹⁴³⁹.

Questo modo di vivere e di testimoniare può farsi strada nella vita di ognuno, ma si manifesta con maggiore chiarezza e concretezza quando si è parte di una comunità religiosa. I consacrati sono consapevoli che Dio ha riversato abbondantemente su di loro il Suo amore e li chiama, *hic et nunc*, «*qui e ora*» figli Suoi; è altresì importante che essi siano consapevoli, in quanto fratelli all'interno di una comunità, non solo dei limiti e delle loro fragilità, ma anche dei loro doni, dei talenti che essi possono e devono condividere con gli altri. Questa consapevolezza richiede un atteggiamento di reciproca compassione per formare una comunità in cui tutti si sentano parte di un unico corpo e respirino la stessa «*aria*», ossia l'aria della misericordia. È fondamentale sottolineare che spesso le difficoltà non sono dovute solo agli errori commessi dagli uni verso gli altri, ma anche e soprattutto all'utilizzo inadeguato (o all'abbandono) dei mezzi umani disponibili, che spesso vengono sottovalutati.

¹⁴³⁸ A tale proposito, D. Forlani afferma che «più progrediamo nella fede e nell'esperienza di essere figli, più prendiamo coscienza del nostro peccato e del nostro essere lontano dal Padre». D. FORLANI, *Io... mi prendo cura di te*, in *Vocazioni*, 3 (2014) 30.

¹⁴³⁹ F. CIARDI, *Vita consacrata e misericordia*, in AA. VV., *Le opere di misericordia*, Rogate, Roma 2001, 159.

Come ogni percorso dispone di mezzi atti a renderlo agevole e realizzabile, così anche la vocazione ha a sua disposizione dei “*mezzi umani*” che rendono la compassione e la misericordia adeguate in questo percorso; occorre, quindi, evidenziare questi mezzi che favoriscono il vivere e il testimoniare queste due qualità all’interno di una comunità. Non si tratta di mezzi tecnologici sofisticati o attrezzi da acquistare, riservati a pochi, bensì di “*mezzi umani*” alla portata di tutti, che, nella loro semplicità, sono in grado di suscitare emozioni intense e di mettere al centro il valore della vita umana. Il ruolo che questi mezzi umani rivestono è fondamentale, in quanto rendono la vita dell’uomo ancora più umana e le relazioni tra gli uomini più fraterne. Sulla base di quanto detto finora, si mettono in risalto quattro mezzi importanti attraverso i quali la compassione e la misericordia possono davvero diventare uno stile che caratterizza la vita non solo di un individuo, ma anche di intere comunità: le *orecchie*, gli *occhi*, il *cuore* e le *mani*.

1.1. Un ascolto che parte dalle orecchie e giunge nel profondo del cuore

L’ascolto occupa uno spazio fondamentale nella vita di ogni persona, sia a livello umano che a livello spirituale, sia in ambito individuale che in ambito collettivo; in un contesto in cui la voce della coscienza viene talora soffocata e il dolore dei sofferenti trascurato, nonché la voce dei poveri ignorata, emerge con forza sempre maggiore l’urgenza di sviluppare una vera capacità di ascolto, tanto più necessaria quando, in una società o in una comunità, il chiasso prende il sopravvento sul silenzio¹⁴⁴⁰ impoverendole ulteriormente.

In questo scenario, l’ascolto diventa sempre più arduo e impegnativo, ma resta cruciale per restituire voce e dignità all’umanità ferita ed oppressa dall’egoismo, dal consumismo e dal carrierismo e per cercare di comprendere le sfumature complesse di una tale realtà tumultuosa. Solo attraverso un ascolto attento si può sperare di individuare la voce di chi grida e trovare soluzioni e risposte adeguate di fronte a sfide globali così pressanti. Ciò che è richiesto *hic et nunc*, perciò, non è un ascolto

¹⁴⁴⁰ Va ricordato che «rumore e silenzio convivono in uno stato di perenne conflitto». M. MICCIO, *Ascoltare il silenzio. Manuale di sociologia della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano 2011, 7.

qualsiasi¹⁴⁴¹, è un ascolto capace di dare tempo e creare spazio per l'altro, impegnando tutte le risorse e le energie a disposizione.

Occorre chiarire sin da subito che l'ascolto, non va confuso con il semplice sentire: mentre quest'ultimo è un atto fisiologico e senza alcun intervento volontario¹⁴⁴², l'ascolto è un atto volontario che coinvolge la vita della persona e, quindi, precede ogni atto decisionale¹⁴⁴³. La differenza tra sentire e ascoltare si può sintetizzare in questo modo: «il sentire è un ricevere messaggi più o meno chiari, che possono piacere o disturbare, ma non toccano la vita, mentre nell'ascolto prendo coscienza, in questo momento e situazione della mia vita, di ciò che sento, quindi lo ascolto per cambiare vita»¹⁴⁴⁴. Risulta, dunque, evidente che l'ascolto ha un impatto diretto sulla vita propria e su quella degli altri.

Per superare alcune difficoltà e situazioni, è necessario che l'ascolto non si limiti ad essere “*professionale o tecnico*”¹⁴⁴⁵, pur riconoscendone tutta la validità e l'utilità, occorre che esso sia connesso con la compassione e la misericordia: l'atto di ascoltare va oltre le parole udite, cerca di penetrare ciò che esse celano. Così, aprendosi alla compassione e alla misericordia, l'ascolto diventa un mezzo efficace per alleviare la vita dell'uomo ed accedere ad una modalità relazionale più solida. Questa connessione riveste un'importanza capitale, poiché consente di instillare un profondo senso di empatia e di comprensione nelle interazioni umane.

Nell'esperienza comunitaria sono diverse le situazioni che possono agire come elementi che rafforzano le capacità personali di provare compassione e vivere la misericordia attraverso l'ascolto, come per

¹⁴⁴¹ Senza entrare nel merito di tanti tipi di ascolto, risulta molto utile, almeno, dare uno sguardo all'elenco di quelli più frequenti nel campo odierno, tra cui, ad esempio, l'ascolto riflessivo, passivo, selettivo, narcisistico, malinteso o frainteso, scisso, giudicante, frettoloso o sbrigativo, intollerante, presuntuoso, annoiato ed emotivamente distaccato, prevenuto, banalizzante, attivo, empatico. Cf. V. L. CASTELLAZZI, *Ascoltarsi, ascoltare. Le vie dell'incontro e del dialogo*, Edizioni Scientifiche Ma.Gi., Roma 2012, 79-100; cf. A. MOLINO – F. TIZIAN, *L'arte dell'ascolto. Ascoltare gli altri per ascoltare se stessi*, Magnanelli, Torino 2012³, 62-90.

¹⁴⁴² Cf. AA.VV., «Sentire», in *Dizionario italiano Garzanti*, Garzanti Linguistica, Milano 2002, 1162.

¹⁴⁴³ Cf. B. GIORDANI, *Si può imparare ad ascoltare?*, in AA. VV., *L'ascolto che guarisce*, Cittadella, Assisi 1995, 73.

¹⁴⁴⁴ F. CASTRONOVO, *Perseveranti nell'ascolto*, in *Consacrazione e servizio*, 12 (2004) 35-36.

¹⁴⁴⁵ Come accade con lo psicologo e con l'analista, ad esempio, oppure come quando si partecipa ad un dibattito o a una conferenza... ecc.

esempio: la condivisione intima e spirituale della Parola, l'esperienza pastorale, il dedicare il proprio tempo all'ascolto del fratello e così via. L'ascolto è un elemento efficace in una comunità, come si è detto precedentemente, e si trova già nella prima comunità cristiana, descritta in *At 2,42*; esso diventa tale quando si nutre della Parola e, al tempo stesso non trascura il fratello.

L'ascolto profondo richiede una grande capacità di concentrazione umano-spirituale, con riferimento non solo a ciò che viene detto, ma anche all'intuizione dello spirito ad andare oltre, a curare *“tutta la persona”*. L'ascolto si materializza concretamente quando entra in sintonia con la compassione, come avviene nella parabola del *“buon Samaritano”* (cf. *Lc 10,33-35*); ascolto, se è accompagnato dalla compassione, si concentra totalmente sulla persona, si fa carico delle sue ferite, si occupa degli aspetti economici, materiali e di assistenza morale¹⁴⁴⁶. Spesso, tuttavia, questo ascolto non si spinge fino alla sfera spirituale, il che può avvenire quando esso è capace di entrare in sintonia profonda con la misericordia, come avviene nel caso del *“ladrone pentito”* (cf. *Lc 23,40-43*), dove Gesù ascolta misericordiosamente la confessione del ladrone. In sostanza, l'ascolto, se è accompagnato dalla misericordia, diviene ascolto misericordioso, ed allora supera ogni barriera e si estende anche alla sfera spirituale. Ciò si rende evidente nel sacramento della riconciliazione o nel chiedersi perdono tra fratelli: sono momenti privilegiati che apportano un beneficio inestimabile sia a chi riceve il perdono sia a chi perdona. Si evince che compassione e misericordia sono elementi fondamentali che fanno dell'ascolto un gesto d'amore, consolidando la comunità e rafforzando i legami fraterni.

Una persona consacrata, quando vuol seguire il Maestro, dovrebbe seguirLo sulla scia del servizio, perché chi ascolta ama e chi ama serve: «Il primo servizio che si deve agli altri nella comunione, consiste nel prestar loro ascolto. L'amore per Dio comincia con l'ascolto della Sua Parola, e analogamente l'amore per il fratello comincia con l'imparare ad ascoltarlo»¹⁴⁴⁷. In una comunità, quindi, si impara, non solo ad ascoltare la Parola e se stessi nella prospettiva della *“chiamata-risposta”*, ma anche il fratello e la sorella; promuovendo relazioni di sincera comunione fraterna si ha modo di verificare l'autenticità della chiamata e della missione. Bisogna perciò imparare molto dall'ascolto, perché alla compassione e alla

¹⁴⁴⁶ Cf. V. L. CASTELLAZZI, *Ascoltarsi, ascoltare*, 130.

¹⁴⁴⁷ D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 75.

misericordia non sono sufficienti le orecchie di carne, ma occorrono le «orecchie del cuore»¹⁴⁴⁸. In una parola, quel “*Effatà-Apriti*” del Signore (cf. *Mc* 7,34) oggi appare come un invito insistente ad imparare ad ascoltare, poiché un consacrato, se interiorizza questo invito nella propria vocazione, diventa capace di ascoltare non solo con le orecchie, ma proprio con il cuore.

1.2. Un vedere che inizia dalla realtà umana per vedere l’Invisibile

Nei precedenti capitoli del presente lavoro, nel percorso biblico sulla compassione e sulla misericordia si è constatato come esse siano molto legate al verbo “*vedere*”, specialmente nel NT¹⁴⁴⁹. L’atto del “*vedere*” non va confuso con il semplice guardare, poiché nel vedere è coinvolta la volontà: si ricordi, a tal proposito, il desiderio espresso da alcuni greci nel Vangelo di Giovanni, “*vogliamo vedere Gesù*” (12,20). Anche nella parabola del buon Samaritano (*Lc* 10,25-37), come si è visto, il “*vedere*” implica il volersi fermare per soccorrere il malcapitato (atteggiamento del Samaritano), oppure il non fermarsi e il passare oltre, ignorando il bisogno dell’altro quasi a dimostrazione che egli non abbia un volto da guardare (atteggiamento dei primi due passanti).

Queste precisazioni aiutano a comprendere meglio l’importanza del “*vedere*” nel suo duplice rapporto sia con la compassione che con la misericordia. Infatti, non si tratta semplicemente di un vedere generico o tecnico, come quello di un sociologo o di un fotografo, ma è un vedere con «gli occhi del cuore»¹⁴⁵⁰, in cui si considera sempre l’umanità sotto l’aspetto della fragilità e della vulnerabilità. Di fronte alla fragilità umana,

¹⁴⁴⁸ GIROLAMO, *Commento a Isaia*, XIV, 1, in ID., *Opere di Girolamo*, IV, 1, a cura di R. MAISANO, Città Nuova, Roma 2015, 15.

¹⁴⁴⁹ Il legame tra vedere e compassione è ben evidente nei vangeli come si legge, ad esempio, in Luca, “*Vedendola, il Signore ne ebbe compassione [...]*” (cf. *Lc* 7,13) o in Matteo, “*Vedendo le folle ne sentì compassione [...]*” (cf. *Mt* 9,36). Anche quando Gesù racconta le sue parabole, utilizza le medesime espressioni: “*Un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n’ebbe compassione*” (cf. *Lc* 10,33); “*Quando era ancora lontano il padre lo vide e commosso [...]*” (cf. *Lc* 15,20). Il legame è evidente pure con la misericordia, come nell’episodio del “*paralitico*” quando “*Vedendo la loro fede, disse: Uomo, ti sono perdonati i tuoi peccati*” (*Lc* 5,20). Perciò dai brani su citati, si possono ricavare almeno due elementi interessanti: il vedere stimola la compassione e la misericordia e non è riferito ad una massa indistinta o un concetto astratto, ma attinge a persone concrete, ognuna con la singolarità del proprio volto.

¹⁴⁵⁰ FRANCESCO, *Preghiera dell’Angelus* (19 luglio 2015), in *L’Osservatore Romano*, 20-21 luglio 2015, 8.

Papa Francesco sottolinea che «l'unico modo, l'unica situazione in cui è lecito guardare una persona dall'alto in basso è [...] per aiutarla ad alzarsi»¹⁴⁵¹; non si tratta dunque di un vedere sprezzante ma di un vedere compassionevole, né di un vedere giudicante, ma di un vedere misericordioso.

Inoltre, lo stesso “*vedere*” può avere un ruolo molto importante per i consacrati che si sentono chiamati non in massa, ma per nome, singolarmente, uno ad uno, secondo quanto si legge nel brano della cosiddetta “*Chiamata dei primi quattro discepoli*” (Mt 4,18-25), in cui risulta che il vedere è strettamente legato alla chiamata e, quindi, assume una caratteristica vocazionale. Inoltre, può rivelarsi decisivo nel cambiare vita e nel modo di percepire la presenza divina, come avviene, ad esempio, nella chiamata-conversione di Paolo, che rivela la misericordia di Dio nei suoi confronti e nella sua missione, al fine di costruire fraternità nelle comunità. Il “*vedere vocazionale*” rivela non solo il nome, ma anche il volto della persona. Gesù, infatti, con i Suoi occhi guarda, vede, fissa lo sguardo e chiama in un gesto d'amore; è proprio quello che succede al “*giovane ricco*” (cf. Mc 10,21) a cui si può attribuire un volto, poiché i sinottici lo descrivono “*triste*” (cf. Mt 19,22; Mc 10,22; Lc 18,23).

In ogni modo, questo significa che Dio chiama l'uomo identificandolo con il suo nome proprio e lo dota di un proprio volto. Perciò ciascun consacrato non deve dimenticare che è stato chiamato per nome, fissato dallo sguardo amorevole di Gesù, che ha suscitato in lui una chiamata specifica, come gesto di compassione e di elezione, come segno di misericordia nella propria missione. Però, se Gesù stesso chiama per nome, assegnando a ciascuno un proprio volto, è compito della persona chiamata vedere con gli stessi occhi con cui è stata guardata, guardare a sua volta, gli altri con quegli stessi occhi compassionevoli e misericordiosi; altrimenti, rischia di percepire la realtà in modo “*offuscato*”, come accade al cieco che, in un primo momento, vede le persone “*come degli alberi che camminano*” (Mc 8,22).

Questa capacità di Gesù di vedere dovrebbe venire imitata da ciascun consacrato; essa è il mezzo umano attraverso il quale si riconosce all'altro dignità, unicità e un suo proprio volto: «la compassione è la capacità di riconoscere l'altro nella sua unicità e vulnerabilità più profonda, espressa

¹⁴⁵¹ FRANCESCO, *Discorso alla vigilia Giornata Mondiale della Gioventù a Parque Tejo - Lisbona* (5 agosto 2023): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/august/documents/20230805-portogallo-veglia-giovani.pdf> (10-02-2024).

dal suo volto. Il volto, infatti, è il luogo di cristallizzazione dell'identità. È epifania dell'umanità dell'uomo, della sua irriducibile unicità»¹⁴⁵².

In una comunità di consacrati ci sono continuamente e quotidianamente varie possibilità di conoscere e riconoscere il volto di Cristo nei volti dei fratelli, perché «la fraternità è il luogo ideale per rivelare il volto dell'amore di Dio»¹⁴⁵³. La capacità di vedere è perciò legata intrinsecamente all'amore: non si tratta infatti di scegliere volti simpatici o meno, né tantomeno di accettare persone scelte da un componente della comunità, ma di accogliere quelle persone che Cristo stesso ci pone accanto, quelle che Egli ha chiamato, facendole incontrare tra loro in un cammino di consacrazione e di fraternità. In un certo senso, la persona consacrata può comprendere l'amore che Dio le ha elargito solo quando riesce a ritrovarlo in quei volti che, anche se chiamati, risultano ai suoi occhi ancora doloranti, antipatici e duri. È esattamente in quei volti che si riconosce che l'amore di Dio è illimitato e che la responsabilità, che ricade su ogni persona consacrata nella fraternità, è quella di vedere l'amore divino con compassione e misericordia, al fine di risultare credibile al mondo.

Per cui, quando si vede il fratello, lo si deve identificare proprio con Lui, non avere alcuna pretesa di volerlo cambiare, vedendo quel che si desidera vedere. Si potrebbe coniare l'espressione "*sacramento del fratello*" per esprimere che Gesù è presente nel fratello così come il fratello è, con il suo carattere, le sue aspirazioni, desideri, salute, malattie, chiusure, aperture ecc. Occorre quindi essere coraggiosi nell'accettare qualsiasi fratello con tutti i suoi lati, e positivi e negativi, perché solo così si possono costruire relazioni autentiche che fanno crescere ed hanno requisiti solidali e maturi.

A volte, però, nelle relazioni ci si concentra molto nel voler guardare lontano, dimenticando il fratello che sta accanto; forse non ci si accorge della sua presenza e neppure si desidera vedere il suo volto, mentre dovrebbe essere proprio questo volto a far sorgere in ognuno la compassione, prima e più di altri volti (lontani) che non si vedono: «Io ricevo il mio volto in parte dagli altri, leggo sul volto degli altri la traccia del mio proprio volto e interiorizzo l'effetto dell'incontro. Io non vedo mai

¹⁴⁵² L. MANICARDI, *Vedere e ascoltare la persona che soffre*, 33.

¹⁴⁵³ F.-X. BUSTILLO, *La fraternità pasquale. Raccontare la vita comunitaria*, EMP, Padova 2013, 101.

in diretta il mio volto: la sola mediazione umana di conoscenza è il volto degli altri»¹⁴⁵⁴.

Infine, chi non è capace di vedere il volto del fratello che gli sta vicino, difficilmente avrà la capacità di vedere quello lontano, e, chi non riesce a scorgere la dignità umana nel volto del prossimo, rischia di non riconoscervi mai la presenza divina, finendo per “*vedere e passare oltre*”; se uno è capace di riconoscere il vero volto dell’altro, diventa allora capace di vedere “*il Volto dell’Invisibile*”, cioè di Colui che li ha posti insieme, e di conseguenza, passa dal semplice “*vedere*” al “*saper vedere*”, dal vedere “*generico*” al vedere “*vocazionale*”, in cui la compassione e la misericordia illuminano gli occhi del cuore per costruire la fraternità.

1.3. Capacità di sentire con il cuore, ossia un “cuore che batte”

Il cuore svolge un ruolo fondamentale e decisivo nella vita umana, tanto, che ogni qual volta una persona si sente male, una delle prime cose da fare è controllarne la frequenza cardiaca, come pure, quando si vuole accertare se una persona è ancora in vita, si controlla quasi automaticamente se il suo cuore continua a battere. Il cuore, inoltre, proprio in virtù del fatto che rappresenta il “*motore*” della vita, è stato da sempre considerato il luogo in cui coabitano le sue emozioni e le sue esperienze e in cui i sentimenti interagiscono con le sue azioni. Il cuore è così fondamentale nell’esperienza umana che ad esso si legano tutte le azioni, come evidenziato nei paragrafi precedenti: l’ascoltare e il vedere si fanno con il cuore.

Biblicamente parlando, il cuore è il centro della vita fisica, psichica, morale e spirituale; esso consente alla persona di comprendere, riflettere, ricordare, decidere e volere¹⁴⁵⁵, è insomma «la sede dei sentimenti e degli affetti, delle cupidigie e delle passioni; esso è considerato anche sede dell’intelletto e della volontà, sorgente dei pensieri e delle decisioni»¹⁴⁵⁶. Esso rappresenta, dunque, la totalità dell’esistenza umana e, inoltre, per la Bibbia «il cuore è *l’uomo di fronte a Dio*, istituito da Dio come responsabilità e dotato di libertà, perché, per sua decisione e non per

¹⁴⁵⁴ B. CHENU, *Tracce del volto. Dalla parola allo sguardo*, Qiqajon, Magnano 1996, 11.

¹⁴⁵⁵ Cf. M. M. PORCELLATO, *L’attenzione del cuore come pedagogia della sequela*, in AA. VV., «*Finché Cristo sia formato in voi*». *Vita consacrata e maturazione affettiva*, Paoline, Milano 2012, 44.

¹⁴⁵⁶ G. MARCHESI, *Il Cuore di Cristo: centro dell’incarnazione di Dio e della redenzione dell’uomo*, in *La Civiltà Cattolica*, 3311 (4 giugno 1988) 448.

necessità o per seduzione, accolga il Suo amore e lo ridoni»¹⁴⁵⁷. Insomma, tutto l'essere umano dipende dal cuore, e, se e quando il cuore è coinvolto, tutto assume un significato più profondo e più intenso.

Nell'esperienza umano-spirituale, il cuore rappresenta il fulcro intorno al quale si sviluppano le relazioni dell'uomo, sia con Dio che con i suoi simili. Bisogna sottolineare che le relazioni umane vengono definite dalle qualità stesse del cuore dell'uomo; basti pensare che, quando il cuore di una persona, ad esempio, viene definito "buono", s'intende correntemente che ella è, nel suo complesso, buona, quasi la si identificasse con il proprio cuore. Quindi, una persona è considerata buona se possiede un cuore buono, poiché «l'uomo è ciò che è il suo cuore»¹⁴⁵⁸. Il rischio presente nelle relazioni, però, è quello di dimenticare di aver ricevuto compassione e misericordia da Dio, il che può portare a una deleteria trasformazione del cuore e, di conseguenza, della vita della persona. In effetti, invece di avere un cuore riconoscente, perdonante e misericordioso, si rischia di sviluppare un cuore malvagio e impietoso (cf. *Mt* 18, 23-35). È essenziale, quindi, impegnarsi e consentire a Dio di trasformare il proprio cuore di "pietra" in un cuore di "carne" (cf. *Ez* 36,26), in modo da poter percepire ciò che Dio sente.

Nell'esperienza vocazionale il cuore ricopre, a maggior ragione, una posizione di rilievo: il consacrato, riconoscendo il gesto d'amore che Dio gli dona nella chiamata, offre, a sua volta, la sua vita mediante la consacrazione a Lui del proprio cuore. Il cuore, che è la totalità del suo essere, che è rappresentato e ritenuto come la cosa più intima e preziosa, la più significativa da offrire, deve configurarsi al cuore del Maestro¹⁴⁵⁹. In questo contesto, il discepolo si impegna ad avere gli stessi sentimenti di Gesù e, seguendo il Maestro, cerca di diventare come Lui nella misura in cui la sua compassione per gli altri diventa il suo stile di vita, e la sua misericordia la motivazione del suo agire. Questo processo inizia nel "perimetro" della propria comunità, senza tuttavia fermarsi al suo interno, per estendersi verso una missione ben più ampia nel mondo.

¹⁴⁵⁷ C. DI SANTE, *L'uomo alla presenza di Dio. L'umanesimo biblico*, Queriniana, Brescia 2010, 120-121.

¹⁴⁵⁸ J. L. MCKENZIE, «Cuore», in ID., *Dizionario Biblico*, Cittadella, Assisi 1963, 217.

¹⁴⁵⁹ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *La Consacrazione*, in AA.VV., *L'esortazione Apostolica Post-Sinodale di Giovanni Paolo II "Vita Consecrata". I grandi temi*, Rogate, Roma 1997, 130-131.

Però, se è vero che la comunità è il luogo dell'appartenenza, dell'apertura, dell'amore reciproco, della comunione e del perdono¹⁴⁶⁰, allora sì che essa può diventare il luogo della trasformazione e della manifestazione del cuore del consacrato, che è stato toccato dalla compassione e dalla misericordia di Gesù. Di conseguenza, ognuno cerca di manifestare con gesti evidenti quel che ha ricevuto in dono e quel che è capace, a sua volta, di donare agli altri. La comunità, quindi, diventa il luogo dello scambio reciproco dell'amore attraverso la compassione e la misericordia fraterne.

I membri della comunità, se sono evangelicamente maturi, sentono la responsabilità scambievolmente e non si preoccupano di chi dà di più o di chi dà meno, poiché ciò che conta davvero è che essi diventino esperti di compassione e intraprendano la via della misericordia prescegliendola ad ogni altra via. Questo avviene sia in seno alla comunità, sia come testimonianza evangelica e missionaria rivolta alla ben più ampia comunità umana, in seno alla società di riferimento.

Il consacrato, quando arriva a possedere un *“cuore che batte, ascolta e vede”*, diventa il *“cuore della comunità”* e anche il *“cuore per la comunità”*; in altre parole, il cuore del consacrato *“stimola compassione”* e *“pulsava misericordia”*, poiché egli dedica tutto se stesso, spirito e corpo, a questo nobile scopo. Per trasformare la comunità in un luogo con questi connotati, è necessario, però, entrare nella logica dell'amore che non si arrende alle prime difficoltà o di fronte ai tentativi che non vanno a buon fine. Occorre, quindi, coltivare pazienza, perseveranza, comprensione e coraggio nel cammino da percorrere insieme, provando e riprovando, senza preoccuparsi di *“sprecare”* tempo e risorse per i fratelli, poiché sarà sempre e comunque un *“buon investimento”*.

Chi è consapevole fino a fondo della propria vocazione e di ciò che il Signore ha compiuto per lui, comprende appieno la fragilità e la debolezza dei propri fratelli, senza alcun pregiudizio, senso di superiorità o desiderio di protagonismo nei loro confronti. Questa consapevolezza nasce dalla constatazione di quanto amore è stato riversato nel suo cuore dal Cuore compassionevole e misericordioso di Gesù, nasce dalla consapevolezza di aver ricevuto molto e che, quindi, non sarà mai abbastanza quel poco che si impegna a ridonare. Anzi, nelle situazioni di

¹⁴⁶⁰ Cf. J. VANIER, *La comunità. Luogo del perdono e della festa*, Jaca Book, Milano 2011⁶, 31-58.

difficoltà altrui, gli si viene offre la possibilità di condividere e di “moltiplicare” il dono ricevuto, non privatizzando, cioè, la propria compassione e non limitando i confini della misericordia, ma piuttosto mettendole a disposizione dei fratelli, “socializzandole o comunitarizzandole”, certo della presenza di Colui che per primo ha avuto compassione e misericordia.

Il cuore del consacrato, infine, quando è toccato dalla compassione e animato dalla misericordia divina, sarà in grado di far riaffiorare costantemente quella “memoria del primo amore”¹⁴⁶¹, rendendola una “memoria viva”, tutta orientata a riscaldare altri cuori.

Concludendo si può dire che il consacrato, all’interno della comunità, può essere paragonato al cuore all’interno del corpo: come il cuore continua a battere incessantemente e a pompare sangue ricco di ossigeno e di nutrienti per tutto l’organismo, senza trascurare alcuna cellula, così il consacrato, pur consapevole che il suo amore compassionevole e misericordioso potrebbe non venir ricambiato nella stessa misura, continua a battere instancabilmente per il bene della comunità.

1.4. Corpo in azione: dalle mani tese alle ginocchia piegate

Dopo aver trattato dei tre “mezzi” umani – orecchie, occhi e cuore – dei tre paragrafi precedenti, nell’ottica di una riflessione di carattere spirituale, è ora essenziale tradurre queste riflessioni in gesti che si concretizzano più direttamente con il linguaggio del corpo. Pertanto, Quest’ultimo paragrafo getta luce, pertanto, sulle azioni che rispecchiano ciò che l’uomo ha provato e sperimentato di persona questi tre mezzi umani e il loro impatto nel promuovere un cambiamento evidente nella vita sia di chi le compie, queste azioni, sia di chi le riceve; si pensi, a mo’ di esempio, al cambiamento di cui si parla in Lc 10,33-35, quando il Samaritano si trasforma da un “passante qualsiasi” in un “buon Samaritano”, grazie all’intervento che compie a favore del malcapitato, il quale, a sua volta, passa dall’essere un uomo “mezzo morto” a un uomo che ha ancora di fronte a lui “vita in abbondanza”. Analogamente a quanto detto nei capitoli precedenti, anche qui i mezzi umani cui si ricorre offrono un’ulteriore interpretazione sia della compassione che della misericordia;

¹⁴⁶¹ Cf. FRANCESCO, *Meditazione a Santa Marta* (30 gennaio 2015), in *L’Osservatore Romano*, 24 (31 gennaio 2015) 8.

questa pista sottolinea il coinvolgimento più diretto del corpo e dei suoi movimenti, che sono rivelatori di tutto ciò che si sente e si pensa.

Spesso si ascoltano frasi ed espressioni che rivelano il profondo significato della compassione e della misericordia attraverso parole cariche di sentimenti e di atteggiamenti altruistici che contraddistinguono l'essere umano. Tra queste frasi ce n'è una in particolare che risuona per la sua grande umanità: «Non c'è in un'intera vita cosa più importante da fare che chinarsi perché un altro, cingendoti il collo, possa rialzarsi»¹⁴⁶². In queste parole si incarna l'essenza della compassione umana e della misericordia divina in quanto si sottolinea il valore di tendere una mano amica e di offrire supporto a chi ha bisogno per aiutarlo a superare le sfide della vita. Questa frase mette inoltre in evidenza tre elementi fondamentali che rappresentano la compassione (esplicitamente) e la misericordia (implicitamente) in azione: il corpo umano, il movimento fisico e il risultato ottenuto.

Con gli occhi della fede si potrebbe pensare al corpo come a un "mezzo" che, nel chinarsi, avvicina il cielo alla terra; quando questo gesto è guidato dalla consapevolezza, quel corpo non resterà solo a lungo poiché qualcuno si aggrapperà al suo collo e, al suo rialzarsi, ne sarà resa evidente la presenza. Alla fine, non esistono più un "tu" e un "io", ma un "noi", vale a dire un cammino in cui ciascuno condivide, tramite i propri mezzi umani, un pezzo di vita insieme.

Nel Vangelo si ritrova spesso la stessa logica, ad esempio nella parabola lucana del Padre che aveva due figli: "*Quando era ancora lontano, suo padre lo vide, ebbe compassione, gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò*" (Lc 15,20). Questa parabola rivela la compassione del padre e la sua misericordia mediante i gesti: il corpo (nell'attesa e nella corsa), gli occhi (nel vedere da lontano e da vicino, il che indica che tutti rientrano nel suo campo visivo), il collo (il gettarsi al collo è segno di affetto e di un incontro vero), la bocca (il bacio come gesto d'amore e segno di riconciliazione). Ciò significa che, sia nella compassione che nella misericordia, il corpo è il luogo in cui i sentimenti vengono "scritti" e le intenzioni vengono "espresse", diventando, così, un segno d'amore leggibile e comprensibile anche per gli altri. È come se in queste azioni e su questo corpo, Dio lasciasse le Sue tracce d'amore, affinché l'uomo possa imparare ad essere compassionevole e misericordioso con gli altri.

¹⁴⁶² L. PINTOR, *La vita indocile. Servabo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, 85.

Questo movimento fisico simboleggia l'impegno totale e l'empatia profonda verso chi è nel bisogno. Il risultato di questo gesto è il vero fulcro dell'operazione: risollevare la vita dell'altro (che in senso umano rappresenta la compassione) o salvarla (che in senso spirituale caratterizza la misericordia). Ciò dimostra che la compassione e la misericordia sono non soltanto sentimenti fini a se stessi, che si coltivano nell'intimo, come si potrebbe pensare, ma anche sentimenti che si traducono in azioni concrete e salvifiche e che hanno un impatto diretto sulla vita e sul bene delle persone tramite quei mezzi umani che, complessivamente, costituiscono il corpo.

Si è sottolineato ripetutamente il potente impatto positivo delle azioni compiute con compassione e misericordia che ne evidenzia non solo l'aspetto intimo e riflessivo, ma anche quello "operativo", "attivo" e "dinamico"; questo è particolarmente evidente quando le azioni si ispirano all'atteggiamento di Gesù e poi anche a quello dei quattro Santi e dei Pontefici che sono stati presi in considerazione in questa ricerca, i quali hanno saputo realizzare e vivere questi due doni in epoche e circostanze diverse, seguendo l'esempio del Maestro.

Il cristiano e, ancor più, il consacrato, dotato di compassione e di misericordia autentiche, non può restare indifferente o inattivo di fronte a chi si trova in una situazione di bisogno (umano o spirituale che sia); egli metterà in atto gesti di vicinanza, di solidarietà e di attenzione verso l'altro, al fine di alleviarne la condizione e di aiutarlo a godere di una vita migliore.

Solitamente, quando si parla di gesti tangibili, o di come operano la compassione e la misericordia, la prima immagine che viene in mente è quella delle "mani tese" verso l'altro. Le mani tese "verso il basso", difatti, esprimono una grande capacità operativa¹⁴⁶³ e svolgono un ruolo fondamentale nella vita: difendono la vita dei deboli, aiutano chi è nel bisogno e mostrano coraggio nel toccare e curare le ferite degli altri. Se poi quelle mani sono tese "verso l'alto", allora il fatto assume un significato ancor più profondo: la persona si rende conto che ciò che è avvenuto grazie a quelle mani tese "verso l'alto" ha reso possibile tendere quelle stesse mani "verso gli altri", suggerendo che Dio continua ancora a tendere le "Sue mani" verso l'umanità. Si può dire, in qualche modo, che si passa dalle mani benedicienti di Dio alle mani operanti dell'uomo.

¹⁴⁶³ Cf. A. GUGLIELMI, *Il linguaggio segreto del corpo. La comunicazione non verbale*, Piemme, Milano 2011¹⁶, 151-164.

Le mani si rivelano uno strumento efficace per esprimere compassione o misericordia grazie alle loro molteplici risorse quali: il tatto, la carezza, il saluto, l'abbraccio, la benedizione e l'assoluzione sacramentale. Malgrado la grande importanza delle mani tese nel procurare il bene del prossimo, i gesti compiuti possono assumere significati diversi, a seconda delle circostanze e dell'intensità che vogliono comunicare. Compassionevolmente parlando, ad esempio, una mano che accarezza un bambino per esprimere tenerezza è diversa da una mano che cura le ferite di un uomo sotto le macerie, come pure una mano che asciuga le lacrime di un anziano per consolarlo nella sua solitudine è diversa da una mano che saluta affettuosamente un carcerato. A proposito di mani misericordiose, le mani che il vescovo impone nella consacrazione presbiterale sono diverse da quelle tese verso un peccatore pentito nel gesto dell'assoluzione, nel sacramento della riconciliazione.

Come le mani tese, vi è un altro mezzo altrettanto importante, ma forse meno evidente all'esterno, ossia quello delle ginocchia, soprattutto quando sono capaci di piegarsi; esse si piegano anzitutto, quando si piegano dinanzi all'umanità ferita, sola, abbandonata e bisognosa, esprimendo una dimensione umana molto forte: grazie alle ginocchia, le mani si tendono e curano l'uomo, rendendolo più vicino a chi soffre. In secondo luogo, le ginocchia esprimono una dimensione spirituale, attraverso la quale l'uomo esprime la sua gratitudine per i doni ricevuti da Dio. È lì che l'uomo riceve benedizioni, consolazioni e misericordia.

Ciascuno dei mezzi umani evidenziati ha la sua importanza, la sua funzionalità e il suo ruolo nella vita dell'uomo; essi, costituiscono, nel loro insieme, una forza che sa dare senso alla vita e rendere la vita degli altri ancora più umana. Tuttavia, non si può dire che “*un mezzo umano*” come le mani sia migliore di quello messo in campo dalle ginocchia, altrimenti si cadrebbe in errore, come insegna Paolo: “*Se il piede dicesse: Poiché non sono mano, non appartengo al corpo [...]. E se l'orecchio dicesse: Poiché non sono occhio, non appartengo al corpo [...]. Se tutto il corpo fosse occhio, dove sarebbe l'udito? Se tutto fosse udito, dove sarebbe l'odorato?*” (1Cor 12,15-17).

In conclusione, sarebbe meraviglioso, pur se impegnativo, se il consacrato rispondesse alla domanda antica ma sempre nuova del Signore: “*dov'è tuo fratello?*” (cf. Gen 4,9), con queste parole: “*Signore, eccolo qui con me. Venendo da Te, lo tengo per mano, e quando mi stanco lo lascio nelle Tue mani. Se lungo il cammino ci stanchiamo, ci appoggiamo l'uno*

sulla spalla dell'altro e, se qualcuno di noi inciampa e cade, ci affrettiamo a chinarci, poiché è proprio lì che si comprende il senso profondo della vita che ci hai donato per compassione e misericordia”.

2. La pista dei criteri

I consacrati, per la natura stessa della loro vocazione, sono chiamati anzitutto a testimoniare la presenza del Risorto nella loro vita, sia all'interno della comunità di appartenenza che nel mondo in cui saranno inviati. Questa missione richiede loro di vivere la propria fede anche con l'ausilio di alcuni criteri, per far conoscere e trasparire il Cristo che abita in loro e che per loro, non dovrebbe risultare difficile da riconoscere. Tuttavia, nel corso della vita consacrata, non tutti sono sempre disposti a vivere pienamente il dono loro affidato, o a dividerlo con gli altri, quel dono, tante volte richiamato nel presente lavoro, che implica la compassione che si prova nella chiamata e la misericordia che accompagna la missione. È di esperienza comune che spesso

«la compassione è difficile perché richiede la disposizione interiore ad andare con gli altri laddove essi sono deboli, vulnerabili, soli e devastati, ma questa non è la nostra reazione spontanea alla sofferenza. Ciò che desideriamo di più è eliminare la sofferenza fuggendo da essa o trovando una cura rapida contro di essa. [...]. Così non riconosciamo il nostro dono più grande, che è la nostra capacità di entrare in solidarietà con coloro che soffrono»¹⁴⁶⁴.

Altrettanto avviene per la misericordia, che, agli occhi umani, potrebbe essere difficile da comprendere e, di conseguenza, da approvare e da condividere. A volte, infatti, la misericordia appare “*scandalosa*”, come ben si vede dalla reazione del figlio maggiore di fronte all'atteggiamento di accoglienza del padre che subito fa festa per il ritorno di suo fratello (cf. *Lc 15,29-30*). Altre volte risulta “*incompresa*”, come nel caso di Simone il fariseo che, pur accogliendo Gesù in casa sua, non riesce ad accoglierLo nel proprio cuore (cf. *Lc 7,37-50*); ed è proprio quel che potrebbe accadere a un consacrato, o persino ad un'intera comunità religiosa, qualora aprissero “*solo a metà*” la porta del proprio cuore a Cristo e al prossimo. È fondamentale, perciò, comprendere che «la misericordia di Dio non è meritocratica, cioè non è un sentimento, un'azione di Dio che raggiunga gli esseri umani a partire dai loro meriti;

¹⁴⁶⁴ H. J. M. NOUWEN, *La via del cuore. La spiritualità del deserto*, Queriniana, Brescia 2003³, 38.

non la si acquisisce, non può essere conquistata, ma può solo essere accolta; essa è gratuita, per questo il suo nome è anche grazia»¹⁴⁶⁵.

Per questo, nella Lettera ai Romani, Paolo esorta a un cambiamento di mentalità, invitando i credenti a lasciarsi trasformare e plasmare secondo il piano divino (cf. *Rm* 12,2). La sequela di Cristo richiede, infatti, il coltivare ciò che favorisce tale progetto e l'eliminare ciò che lo ostacola; in questo contesto risultano importanti alcuni criteri che vanno presi in considerazione, non solo come virtù umano-spirituali, ma anche come modi di essere e di agire.

Si propone qui un'altra pista, ossia quella appunto dei "criteri" che mirano a migliorare la qualità della vita comunitaria, ponendo al centro la compassione e la misericordia: essi sono un ottimo mezzo da utilizzare nel conformare il cammino personale e quello comunitario a quello di Cristo, per poi poter raccoglierne i frutti nella missione. Tutto ciò poggia su un punto sostanziale, cioè sulla conversione personale che, se viene percorsa fino in fondo, riporta la persona alle origini della propria vocazione, quando sperimentava l'amore di Dio come compassione o come misericordia, quando veniva raggiunta e trasformata da Lui¹⁴⁶⁶. Di conseguenza, in una comunità, ogni consacrato ha avuto modo di toccare la propria fragilità umana, sperimentando che, nel progetto divino, si è manifestata la forza di Colui che chiama (cf. *2Cor* 12,9).

2.1. Comprendere che senza umiltà si perde

A chi si chiedesse perché è necessario cominciare proprio con l'umiltà, sarebbe semplice rispondere che essa «è ritenuta generalmente il valore positivo che corona tutte le qualità o, in altri termini, tutte le virtù sono ritenute vizi se non sono da lei coronate»¹⁴⁶⁷. L'importanza dell'umiltà per la vita consacrata risiede proprio nel fatto che è Gesù stesso a ordinare di apprendere da Lui (cf. *Mt* 11,29). È poi Dio stesso a guardare Maria nella sua umiltà; si tratta, quindi, del punto di contatto tra "la Parola e il grembo materno", come testimonia il *Magnificat*, in cui Maria si presenta come l'umile serva del Signore e, al contempo, come la serva

¹⁴⁶⁵ E. BIANCHI, *L'amore scandaloso di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, 101.

¹⁴⁶⁶ Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Rallegratevi*, LEV, Città del Vaticano 2014, 5. D'ora in poi CIVCSVA.

¹⁴⁶⁷ P. M. BONACINA, *L'umiltà*, in *Psicosintesi*, 17 (aprile 2012) 9.

dell'umanità bisognosa che si rivela nella persona di Elisabetta (cf. *Lc* 1,39-46).

Il consacrato, sin dalla sua conversione, che è di norma la fonte della sua vocazione, deve considerare l'umiltà come misura e “*parametro*” del suo comportamento e dei suoi progetti, nonché come criterio per valutare la sua crescita spirituale e relazionale; ciascuno dovrebbe assumere con coraggio lo stesso atteggiamento di Giovanni Battista: “*Egli deve crescere e io invece diminuire*” (*Gv* 3,30), per far sì che il messaggio di salvezza possa raggiungere tutti.

Nel contesto vocazionale, l'umiltà va intesa come «l'adeguamento interiore alle scelte che Dio ha fatto per la Sua rivelazione alla nostra salvezza in Gesù, e di ciò che Egli vuole fare lungo i secoli per la salvezza di ciascun uomo»¹⁴⁶⁸. L'umiltà del consacrato si rivela tale solo se egli la incentra su due cose: la prima è quella di “*far crescere*” in sé Cristo, il che richiede di fargli spazio interiormente, svuotandosi da ogni orgoglio, vanagloria e presunzione; la seconda è quella di “*far conoscere*” agli altri Cristo in ogni dono ricevuto (chiamata), nell'essere compassionevole con e per il prossimo, e in ogni azione compiuta (missione), nell'essere misericordioso come Dio lo è stato con lui, senza far distinzione tra le persone o pretendere qualcosa in cambio. Insomma, l'umiltà “*non ama star sotto ai riflettori*”, ma si accontenta di trovare rifugio nei cuori, prendendo le distanze da ogni forma di protagonismo, esibizionismo e autoesaltazione.

È necessario, tuttavia, fare attenzione alle false forme di umiltà; è falsa umiltà, per esempio, «non riconoscere le proprie qualità e non saper mettere in pratica e valorizzare quelle facoltà e capacità che la vita ci ha dato, anche come potenziale di espressione di sé nel mondo»¹⁴⁶⁹. L'umile è, sì, chi sa riconoscere i propri limiti e le proprie fragilità, ma anche e soprattutto chi valorizza i doni che Dio gli ha concesso e li sa mettere a disposizione per il bene di tutti; il vero umile è chi passa dalla gratitudine e dalla riconoscenza per i doni ricevuti alla condivisione, senza alcuna pretesa, o superiorità, o vittimismo, o protagonismo¹⁴⁷⁰. Anzi, il consacrato

¹⁴⁶⁸ A. IVO PRATI, *Itinerario formativo per la vita religiosa*, Elledici, Leumann 1986, 146.

¹⁴⁶⁹ F. DELICATI, *U come umiltà*, Cittadella, Assisi 2011, 49. L'umiltà può rivelarsi falsa quando è caratterizzata da un approccio razionalistico, meschino, ipocrita, legato all'apparenza e dunque inerte, senza vita. Cf. E. ZUCCHINI, *Il fuoco dell'umiltà. Vivere come Cristo affidandosi al Padre*, Vita & Pensiero, Verona, 2020, 123-132.

¹⁴⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 48-49.

lo dev'essere ancora di più, in quanto, per sua natura, cerca di vivere una vita nascosta, avendo puntato tutto su Gesù e, così, incentrato com'è su di Lui, fa emergere dal suo modo di essere e di agire, la compassione e la misericordia divine.

L'umiltà non può avere un carattere egoistico, se la si pratica veramente e, a maggior ragione, questo vale per il consacrato che si impegna a seguire il Maestro più da vicino e a imparare da Lui la mitezza e l'umiltà di cuore (cf. *Mt* 11,29). Anzi, «l'umiltà di Gesù è mitezza: è destinata agli altri, coi quali tratta in maniera soave. Essa consiste nel mettersi a disposizione degli altri e perciò a trascurarsi e a tenersi indietro»¹⁴⁷¹. Il che significa che il consacrato che voglia vivere all'insegna della compassione e/o della misericordia, deve saper scegliere l'ultimo posto per lasciare il primo a Colui che chiama e al prossimo, come ben esprime la frase evangelica “*Se uno vuol essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servo di tutti*” (*Mc* 9,35). In altre parole, l'umile è colui che è disposto a fermarsi, ad abbassarsi e ad inchinarsi per toccare le ferite e lavare i piedi dei fratelli (cf. *Gv* 13,4-15).

Una comunità saprà vivere una vita di compassione e di misericordia solamente se i suoi membri si rivestono di umiltà, e la indossano, insomma, proprio come “*il loro vestito*”; allora la comunità stessa, evitando dissapori e conflitti, diventa luogo di grazia e di benedizione secondo l'esortazione di Pietro: “*Rivestitevi tutti di umiltà gli uni verso gli altri, perché Dio resiste ai superbi, ma dà grazia agli umili*” (*1Pt* 5,5). L'umiltà è poi un antidoto salutare contro la maggior parte delle trappole e dei contrasti che possono insorgere e svilupparsi all'interno di una comunità¹⁴⁷²; la vita stessa della comunità fiorisce quando l'umiltà è messa in pratica, quando ogni membro si sforza di essere semplicemente quello che è.

I consacrati che trascurano l'esercizio attivo dell'umiltà, questo elemento così fondamentale per il cammino personale e comunitario verso la fraternità, possono rischiare di danneggiare la via di compassione e misericordia intrapresa. La superbia è uno dei vizi peggiori, tra quelli che allontanano da Dio, ed è stata perciò definita «la porta del peccato»¹⁴⁷³, definizione ben in sintonia con ciò che si è detto finora, in quanto la

¹⁴⁷¹ J. GALOT, *Il cuore di Cristo*, AdP, Milano 1992², 225.

¹⁴⁷² Cf. C. CASANOVAS – F. CHALCOFF, *Conoscere l'arte di aiutare e farsi aiutare. Come alleviare le sofferenze degli altri e le proprie*, Essere Felici, Cesena 2011, 139.

¹⁴⁷³ P. SCQUIZZATO, *L'inganno delle illusioni. I sette vizi capitali tra spiritualità e psicologia*, Effatà, Cantalupa 2010, 42.

superbia è anche «la tendenza a credersi sempre nel giusto e a dare la colpa di tutto agli altri e ai fattori esterni, anziché vedere umilmente le proprie responsabilità»¹⁴⁷⁴. Il superbo «possiede una super considerazione di sé, così da ritenersi al di sopra di tutti e di tutto»¹⁴⁷⁵ e vuole anche «essere indipendente da tutti, dagli altri e da Dio. Il superbo non ha bisogno di alcuno, né dell'altro né dell'Alto»¹⁴⁷⁶. L'autosufficienza e l'errata convinzione di non aver bisogno di alcuno è un'illusione che lo rende incapace di vedere la realtà così com'è e che anzi porta a credere di «essere ciò che si pensa di essere, ma che in realtà non si è»¹⁴⁷⁷. Per poter correggere questo grave difetto D. Tessore suggerisce che «l'unica vera arma per vincere il vizio della superbia è la conoscenza di se stessi, che si acquisisce attraverso un quotidiano esame di coscienza e un paziente lavoro interiore su di sé»¹⁴⁷⁸.

Umiltà, abbassamento, svuotamento, scelta dell'ultimo posto, vita nascosta, servizio, piccolezza, ecc., (come si è visto nel primo capitolo della parte terza dedicato ai quattro santi), sono atteggiamenti che debbono contrassegnare qualsiasi comunità, da quella familiare a quella religiosa e di convivenza civile, non solo come ideali, ma come stile di vita; solo in questo modo quella comunità non rischia il *default* per un *deficit* di compassione e di misericordia nelle reciproche relazioni; se invece pratica l'umiltà, diventa luogo privilegiato e ideale di crescita nella configurazione a Cristo, perché al centro risplende la luce del Suo amore, declinato nelle forme della compassione e/o in quelle della misericordia.

In una comunità in cui si è compreso profondamente che, a prescindere dalle proprie imperfezioni, si può essere amati e chiamati, si impara a condividere non solo le ferite e le debolezze, ma anche le risorse proprie di ciascuno, cioè i doni e i carismi personali. Questo è l'atteggiamento umile che i consacrati devono tenere in una comunità, se vogliono progredire nei due pilastri della loro vocazione (la compassione e la misericordia) nell'umiltà; essi dovrebbero così riflettere: se «abbiamo avuto l'umiltà di condividere le nostre debolezze, ci ritroviamo a condividere le meraviglie di Dio»¹⁴⁷⁹. L'umiltà si espande fino in fondo se

¹⁴⁷⁴ D. TESSORE, *I vizi capitali*, Città Nuova, Roma 2007, 67.

¹⁴⁷⁵ P. SCQUIZZATO, *L'inganno delle illusioni*, 46.

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷⁷ *Ibid.*, 43.

¹⁴⁷⁸ D. TESSORE, *I vizi capitali*, 70.

¹⁴⁷⁹ A. CENCINI, "...come olio profumato...". *Strumenti di integrazione comunitaria del bene e del male*, Paoline, Milano 1999, 348.

«offre amore gratuito e disinteressato a colui che ci sta innanzi. E permette di dirgli: sono qui per te»¹⁴⁸⁰. In poche parole, la compassione del consacrato, se si riveste di umiltà, gli consente di riconoscere nel prossimo l'umanità guardata e guarita da Dio, e lo stesso avviene per la misericordia del consacrato; se si riveste di umiltà, gli consente di riconoscere l'umanità salvata da Dio.

2.2. Non essere indifferenti: la capacità di farsi prossimo

Nella parabola del Samaritano, le parole di Gesù – “*Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti?*” (Lc 10,36) – evidenziano che quel che conta non è tanto il cercare ciò che è scontato, cioè chi è il proprio prossimo o dove si può trovare, ma il chiedersi se si è capaci di farsi prossimo¹⁴⁸¹, perché il prossimo «non è più colui che è vicino a me, il mio compagno di fede o di viaggio, ma sono io quando mi avvicino a qualsiasi altro, soprattutto se ha bisogno di me»¹⁴⁸². Insomma, Gesù rovescia il concetto di prossimità e questo secondo criterio della pista spirituale qui intrapresa, acquisisce un'importanza notevole per il consacrato, se non vuole rischiare di trovarsi difficoltà nel dare attuazione pratica alla propria vocazione.

Questo salto di qualità e questo cambiamento di prospettiva mettono in evidenza lo sforzo e l'impegno d'amore richiesti da Gesù, poiché l'amore esige azioni concrete, soprattutto attenzione verso l'altro e assunzione di responsabilità nei suoi confronti, fino a salvargli la vita¹⁴⁸³. Se ai tempi di Gesù si cercava di comprendere appieno chi fosse il prossimo (cf. Lc 10,29), oggi, i consacrati, con la consapevolezza che deriva dalla loro vocazione, non dovrebbero permettere che accada lo stesso nelle comunità di appartenenza: il voltare le spalle di fronte ai bisogni reciproci e lo scaricare le responsabilità sugli altri potrebbe far sì che la comunità da “*samaritana*” finisca col diventare “*smarrita*”, una comunità che soprassiede, vede e passa senza fermarsi.

¹⁴⁸⁰ M. MOISO, *Ascoltare per amare: E vivere meglio. Con tutti*, Effatà, Cantalupa 2013, 43.

¹⁴⁸¹ Cf. G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù. Itinerari*, 252-254.

¹⁴⁸² Lunghi da ogni aspetto speculativo e filosofico, «l'azione di farsi prossimo è sempre concreta, semplice, coinvolge tutta la persona, la mente, il cuore e il corpo». B. MORICONI, *Farsi prossimo. Meditazione sulla parabola del Buon Samaritano*, Città Nuova, Roma 2006, 42.

¹⁴⁸³ Cf. E. BIANCHI, *Raccontare l'amore*, 30.

Farsi prossimo «è un cammino di umanizzazione offerto a chiunque desideri accedere alla gioia»¹⁴⁸⁴, è il cammino percorso da Charles de Foucauld e da Madre Teresa, per esempio, che hanno scelto questa logica di vita per vivere nella gioia, dimostrando che è possibile operare una trasformazione radicale nel proprio modo d'essere, di pensare e d'agire, perché prossimo non si nasce, ma lo si diventa, mediante scelte sofferte e decisioni responsabili¹⁴⁸⁵. Questo rapporto tra la compassione e il farsi prossimo esige un esercizio costante e una comunione continua e progressiva, per cui, nel momento in cui si avverte il dolore e la difficoltà altrui, o in momenti di crisi profonda, la compassione diventa la “*bussola*”¹⁴⁸⁶ che ispira, anima ed orienta la persona consacrata, conducendola là dove deve andare e consigliandola sul da farsi. In altri termini, farsi prossimo implica “*uscire*” da se stessi e “*andare verso*” l'altro per poter “*essere con e per*” lui.

Farsi prossimo significa, inoltre, riuscire a vedere non solo la realtà altrui, ma anche la propria così “*com'è*” in quanto l'altro diventa lo specchio della propria capacità di amare. L'altro non è, perciò, solo il destinatario di cure e attenzioni, ma offre anche l'opportunità di realizzare la pienezza dell'umanità presente in chi si mette in relazione con lui, rendendo manifesto il vero amore compassionevole che proviene da Dio e che brucia, dentro di sé, come fuoco d'amore per l'altro. E se è vero che «per il cristiano il prossimo è l'altro a cui io decido di farmi vicino, il prossimo è colui che accetto di incontrare, là dov'è»¹⁴⁸⁷, è altrettanto vero che la possibilità di esercitare la propria capacità di prossimità, viene offerta perennemente al consacrato, all'interno della “*propria casa*”, ossia nella comunità di appartenenza. Qui, ogni giorno, gli si presentano innumerevoli opportunità non tanto per identificare chi è il prossimo, bensì per farsi effettivamente, lui, prossimo. Occorre, comunque, tener presente che «il farsi prossimo non consente di guardare a distanza; non è fare un

¹⁴⁸⁴ L. BASSET, *Una gioia insolita: le viscere si aprono*, 68.

¹⁴⁸⁵ Cf. E. BIANCHI, *Raccontare l'amore*, 30.

¹⁴⁸⁶ La compassione, funzionando come una “*bussola*”, indica la meta perfetta e finale di farsi prossimo, che è la misericordia. Un brano di Isaia (*Is* 53, 4-5) illustra in modo straordinario come ci si fa prossimo nella misericordia: “*Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori; [...]. Egli è stato trafitto per le nostre colpe, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti*”.

¹⁴⁸⁷ G. MISCIA, *A servizio della Chiesa per annunciare il Vangelo*, lulu.com, Roma 2012, 239.

discorso sui poveri; bensì è un entrare nella casa, infrangere solitudini, arrivare nei momenti difficili della vita»¹⁴⁸⁸.

Stante il ruolo centrale che il “*farsi prossimo*” svolge nella vita consacrata e il numero di carismi ivi implicati e operanti, è opportuno domandarsi: “*quali sono gli elementi che rendono più agevole il cammino di una comunità, dando la possibilità a ciascun suo componente di farsi prossimo?*”. A questo proposito, si rifletta su quanto sottolinea E. Bianchi quando scrive che il farsi prossimo richiede di «aver fiducia dell’altro e donargli fiducia, [...] esercitarsi a porre l’atto umano della fede; [...] assumersi la responsabilità dell’altro; [...] prendersi cura dell’altro; [...] donare all’altro la propria presenza»¹⁴⁸⁹. Insomma, è un bell’impegno!

Ciò che motiva il “*farsi prossimo*” è, di norma, l’appartenenza alla medesima condizione umana, a cui si aggiunge, per una comunità religiosa, la dimensione carismatica e spirituale: se «io appartengo all’altro e l’altro mi appartiene»¹⁴⁹⁰, riflettere sulla propria chiamata «ricorda a colui che è chiamato che è responsabile dell’altro, e che compie e realizza la sua chiamata nella misura in cui si fa carico in qualche modo dell’altra»¹⁴⁹¹. Il “*farsi prossimo*” va compreso sotto una nuova luce, nella prospettiva del dono condiviso che porta alla reciprocità: «rispondere alla chiamata dell’Altro e farsi prossimo all’altro, risvegliando in noi la consapevolezza di condividere una comune umanità e responsabilità, che abbiamo il dovere etico di donarci reciprocamente»¹⁴⁹².

La responsabilità nei confronti degli altri risuona fortemente come risposta radicale all’indifferenza umana, oggi particolarmente subdola e persistente nella società come anche, di riflesso, all’interno delle stesse comunità di consacrati. Per sconfiggere quest’indifferenza occorre promuovere, come sosteneva Papa Giovanni Paolo II, una “*spiritualità della comunione*” che significa la

«capacità di sentire il fratello di fede nell’unità profonda del Corpo mistico, dunque, come “*uno che mi appartiene*”, per

¹⁴⁸⁸ E. MASSERONI, *Vi ho dato l’esempio. Lectio divina sulla giornata del prete*, Paoline, Milano 2006, 147.

¹⁴⁸⁹ E. BIANCHI – M. CACCIARI, *I comandamenti. Ama il prossimo tuo*, Il Mulino, Bologna 2011, 73-75.

¹⁴⁹⁰ A. CENCINI, *Chiamati per essere inviati. Ogni vocazione è missione*, Paoline, Milano 2008, 26.

¹⁴⁹¹ *Ibid.*

¹⁴⁹² M. GALLERANI, *Prossimità inattuale. Un contributo alla filosofia dell’educazione problematicista*, FrancoAngeli, Milano 2015, 23.

saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. [...] capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un “*dono per me*”, oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto. [...] è infine saper “*fare spazio*” al fratello, portando “*i pesi gli uni degli altri*” (Gal 6,2) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie»¹⁴⁹³.

Infine, se il Samaritano si è avvicinato al malcapitato con grande senso di responsabilità, malgrado le differenze sociali che di certo saranno saltate ai suoi occhi, e si è fatto lui stesso prossimo, quanto più allora si richiede ad ogni consacrato di agire nel medesimo modo nei confronti della propria comunità? Sarebbe triste se lui si comportasse come “*il sacerdote o il levita*” o come “*il Fratello maggiore*”! Papa Francesco esorta dicendo al riguardo: «Voler essere vicini a Cristo esige di farsi prossimo verso i fratelli, perché niente è più gradito al Padre se non un segno concreto di misericordia»¹⁴⁹⁴. Perciò, se un giorno Cristo si fece prossimo per l'umanità lungo le strade della storia e della vita, e se continua ancora oggi a farlo nell'Eucaristia, offerta ad ogni uomo e donna, ai consacrati e a chi si mette alla Sua sequela, nutrendosi e accostandosi quotidianamente al sacrificio dell'altare, è doveroso mettersi in gioco per chi soffre e per chi è abbandonato.

2.3. Vivere la quotidianità e l'alterità come opportunità

Nella preghiera del Padre nostro, Gesù insegna ai suoi discepoli a chiedere il “*pane quotidiano*” (Mt 6,11; Lc 11,3), il che non significa solo avere la capacità di fidarsi di Lui giorno dopo giorno, ma richiede anche di allenarsi giorno dopo giorno ad affrontare nuove sfide ed esperienze inedite. Quando si parla di “*compassione e quotidianità*” o di essere “*misericordiosi come il Padre*” (Lc 6,36), occorre aggiungere che non si devono attendere occasioni speciali per operare in questo modo, no, si deve porre nelle piccole cose della quotidianità, gesti naturali e sentimenti di attenzione spontanei. Si tratta, insomma, di prendersi cura con amore di ciò che si fa, donando con gioia quel che si ha e manifestando quel che si è “*hic et nunc*”.

¹⁴⁹³ NMI, 43.

¹⁴⁹⁴ MeM, 16.

Il consacrato deve far attenzione a non cadere nella trappola della passività e dell'indifferenza, ma, al contrario, a restare sempre attivo, e partecipare alla vita: «è importante sentire di “far parte” di una realtà, di una storia, di una cultura. Ma non basta il “far parte” (l'esserci e lo stare) è necessario “prendere parte” (agire e costruire). È necessario essere “parte attiva”»¹⁴⁹⁵. Si ricordi a questo proposito, l'indicazione di Gesù ai Dodici nell'episodio della moltiplicazione dei pani, cioè: “Dategli voi stessi da mangiare” (Lc 9,13; cf. Mt 14,16; cf. Mc 6,37): infatti le premesse per questo miracolo sono tutte nella compassione per la folla.

In ogni modo, per quotidianità s'intendono «le cose che si fanno tutti i giorni: dalla preghiera al proprio lavoro sia materiale che intellettuale, ai propri doveri, alle relazioni con gli altri per motivi di lavoro o di speciali incarichi o anche solo di convivenza, alle cose necessarie per la propria vita personale e per quella della comunità»¹⁴⁹⁶. Certamente è necessario evitare di intendere per quotidiano la “routine”, perché «la routine mette in crisi la vita di molti gruppi, poiché porta la monotonia e non riesce a risvegliare la voglia di realizzare i necessari cambiamenti»¹⁴⁹⁷. A chi si lascia cadere nella ripetitività accade ciò che è capitato ai primi due personaggi della parabola del Samaritano. Allo stesso modo, potrebbe accadere che la misericordia concessa nel sacramento della riconciliazione diventi un'abitudine, una routine o una prassi di lavoro, priva di profondità e di effettivo impegno interiore.

Bisogna ricordare che, per il cristiano in generale e per i consacrati in particolare, la quotidianità descritta nel Vangelo è un invito a mettere in pratica quelle capacità che consentono di riconoscere e accogliere l'altro come un'opportunità offerta direttamente da Dio. Ciascuno è chiamato infatti a far fruttare i doni di grazia e di umanità ricevuti, al fine di sviluppare la mentalità del dono; e «vivere la mentalità del dono significa sviluppare attorno a sé credibilità nei confronti della propria persona (il sé), attendibilità nei confronti dell'esperienza comunitaria (il noi)»¹⁴⁹⁸. Per questo, solo chi è capace di riconoscere come un “dono” la presenza dell'altro lungo il proprio cammino sarà veramente in grado di agire con

¹⁴⁹⁵ G. LE MURA, *Insieme per... la grazia dell'apostolato. Le sette arcate dello stare insieme*, in *Consacrazione e Servizio*, 1 (2001) 43.

¹⁴⁹⁶ A. IVO PRATI, *Itinerario formativo per la vita*, 147.

¹⁴⁹⁷ J. M. ARNAIZ, *Per un presente che abbia futuro. Vita consacrata oggi: più vita e più consacrata*, Paoline, Milano 2003, 173.

¹⁴⁹⁸ G. LE MURA, *La comunità religiosa: essere sé... nell'Altro e con l'altro*, in *Consacrazione e Servizio*, 11 (2001) 26.

compassione, seguendo l'esempio del Samaritano e offrendo a sua volta se stesso come dono agli altri, in reciprocità sinergica. Questa reciprocità fa capire che nessuno è veramente autosufficiente, come sottolinea A. Cencini: «Nessuno può pensarsi così autosufficiente da non aver bisogno dell'altro; così ognuno è chiamato a essere “*il custode*” di suo fratello»¹⁴⁹⁹.

Non va tuttavia dimenticato un dato di fatto oggi diventato comune, ossia che spesso l'uomo si perde tra numerosi impegni e un'infinità di cose da fare; e per di più va sempre di fretta o per seguire il proprio programma o per completare un lavoro già iniziato; così, rischia, purtroppo, di non accorgersi dell'altro. Nella peggiore delle ipotesi, l'uomo può giungere persino a decidere di ignorare deliberatamente la presenza dell'altro, proprio come fa il “*fratello maggiore*” nella parabola del padre misericordioso. Questo stesso ragionamento vale ovviamente anche per il consacrato: qualora non avverta il senso di responsabilità o di appartenenza, «rischia di stare “*in*” casa, senza però essere “*di*” casa»¹⁵⁰⁰.

Occorre però comprendere che, nel quotidiano in genere e nel quotidiano della comunità in particolare, l'altro, nel suo bisogno o semplicemente nel suo essere, va accolto non solo come “*dono*”, ma anche come “*peso*”; solo così si può vedere l'altro nella sua concretezza umana, in quanto egli va inquadrato non solamente nella sua componente spirituale, ma anche in quella umana, in cui sono più evidenti i segni del disagio, delle ferite, del bisogno, delle fatiche e delle insufficienze, pur se accompagnati a gioie e speranze. Il mettersi in relazione con il volto umano dell'altro resta sempre difficile, in quanto mette a dura prova la propria resistenza, e fisica e spirituale, sfida la propria capacità di resistere alla fatica, di dedicare il proprio tempo, di prodigare le proprie forze, coltivando la cura premurosa e l'attenzione. Per questo,

«il fratello è un peso per il cristiano, anzi lo è particolarmente per il cristiano. Per il pagano l'altro non costituisce affatto un peso, dato che non lo riguarda minimamente; ma il cristiano deve portare il peso del fratello. Deve sopportare il fratello, e solo in quanto è percepito come un peso, l'altro è veramente un fratello e non un oggetto da dominare»¹⁵⁰¹.

¹⁴⁹⁹ A. CENCINI, “*Com'è bello stare insieme...*”. *La vita fraterna nella stagione della nuova evangelizzazione*, Paoline, Milano 1999, 335.

¹⁵⁰⁰ G. LE MURA, *Insieme per... la grazia dell'apostolato*, 43.

¹⁵⁰¹ D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 77.

Per un consacrato¹⁵⁰², la compassione o la misericordia non possono essere riservate a tempi o a categorie specifiche di persone, poiché, quand'egli sente compassione o misericordia nel suo profondo, scosso da un amore eterno riversatogli dall'Alto, non può frenarla o contenerla. La persona è come sospinta a fare qualcosa per l'altro in quanto si sente parte integrante della sua storia. Si dice infatti che «la compassione fa vivere implicati nella propria vita e nella propria storia, ma soprattutto fa vivere coinvolti nella vita e nella storia dell'altro»¹⁵⁰³. È proprio quel che viene ribadito dal documento “*Vita fraterna in comunità*”, sulla vita comunitaria quale luogo in cui si vive la quotidianità; e si ribadisce che la comunità religiosa «è il luogo ove i grandi orientamenti diventano operativi, grazie alla paziente e tenace mediazione quotidiana»¹⁵⁰⁴.

Vivere la quotidianità e l'alterità nella vita consacrata richiede una grande dose di compassione e una smisurata quantità di misericordia. Questo perché, nel ritmo di ogni giorno, il semplice atto di vivere diventa un cammino condiviso con persone e luoghi che non sono stati scelti, ma che sono stati affidati al consacrato dal Signore. La fraternità vissuta nella quotidianità e nell'alterità diventa così l'area teologica in cui il Signore riserva al consacrato proprio quei nomi, quei volti e quelle situazioni che gli consentono di diventare il luogo “*naturale*” per esprimere compassione e misericordia; la comunità fraterna diventa così il luogo in cui il cammino si costruisce insieme, come in una vera famiglia, secondo la vocazione specifica alla quale il Signore chiama ognuno, ed è un cammino arricchito di ogni tipo di sorpresa e di meraviglia, così che anche il consacrato possa contribuire ad eliminare la routine che deprime ed appiattisce.

Per concludere, la compassione e la misericordia vissute nel quotidiano aprono orizzonti di comunione e di condivisione con gli altri, pur nella diversità e nella singolarità, secondo quello che ciascuno ha e quel che ciascuno è. Va ricordato che «compassione è una parola

¹⁵⁰² Questo discorso è rivolto, naturalmente, a chi crede, poiché chi non ha fede in Dio, difficilmente potrà percepire direttamente la misericordia divina e si baserà semplicemente sulla propria esperienza compassionevole. È importante notare che, come discusso nella parte filosofica, alcune correnti stoiche consideravano la compassione un turbamento da evitare. Su questo argomento specifico, si può fare riferimento al punto 1.1. *Anti-compassione* del terzo capitolo della parte prima.

¹⁵⁰³ G. LE MURA, *Insieme per... la grazia dell'apostolato*, 41.

¹⁵⁰⁴ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità. Congregavit nos in unum Christi amor*, Paoline, Milano 1994, 43. D'ora in poi VFC.

significativa... dividere la stessa passione, la stessa sofferenza, la stessa agonia, accettare nel mio cuore la miseria che è nel tuo, fratello mio, e tu, che accetti me»¹⁵⁰⁵. Questo cammino consente inoltre di immergersi nella profondità dell'esistenza umana, scoprendo se stessi e gli altri, poiché «l'altro è colui che mi permette di capire chi sono, colui che per opposizione mi plasma, colui che rafforza la mia identità»¹⁵⁰⁶. La quotidianità e l'alterità sono, insomma, due ingredienti che, nella vita consacrata, irrobustiscono ed incarnano la compassione e la misericordia, rendendole più autentiche, al di là di tante considerazioni teoriche.

2.4. Una comunità paziente, che sa attendere per camminare insieme

Entrando nel quotidiano di una comunità, sarebbe bello, e soprattutto evangelico, se “*la quotidianità e l'alterità*”, delineate nel paragrafo precedente, venissero comprese alla luce del versetto di Matteo “*Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura*” (Mt 13,30). Questo procedere “*divino*” non dovrebbe lasciare i consacrati in balia né dell'indifferenza né della pigrizia, ma sarebbe invece da considerare come centrale e qualificante per la vita della comunità stessa. È un principio che invita a esercitarsi sia nell'attesa che nella pazienza di Dio, che vuole salvi tutti gli uomini.

Questa considerazione può essere valida anche nel contesto attuale, contrassegnato dalla fretta in cui tutti soffrono di una perenne mancanza di tempo, tempo che perciò non si può mettere a disposizione di niente e di nessuno, in cui «tutto deve essere pronto quanto prima possibile, subito, preferibilmente senza un attimo di respiro! Tutto, qui e adesso, immediatamente [...]»¹⁵⁰⁷. La fretta, dunque, appare nemica della pazienza, poiché spinge a scelte immature senza una visione profonda e ponderata.

D'altra parte, va aggiunto la pazienza «ha un profondo valore pedagogico»¹⁵⁰⁸ e implica la necessità di dedicare più tempo a se stessi e agli altri; questa prospettiva, oggi, viene colta di rado nel suo vero significato. Per fare un esempio, sembra un po' estraneo alla logica umana,

¹⁵⁰⁵ J. VANIER, *Testimonianza*, Piemme, Casal Monferrato 1998², 68.

¹⁵⁰⁶ E. BIANCHI, *Da forestiero. Nella compagnia degli uomini*, Piemme, Casal Monferrato 1995, 15.

¹⁵⁰⁷ B. STANDAERT, *Spiritualità, arte di vivere: un alfabeto*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 206.

¹⁵⁰⁸ CH. ALBINI, *Sopportare pazientemente le persone moleste. Aver pazienza con gli altri come Dio con noi*, EMI, Bologna 2016, 38.

ai nostri giorni, che il “*padre compassionevole e misericordioso*” attenda così a lungo il ritorno del figlio minore e perfino che entri poi in un dialogo paziente e solerte con il figlio maggiore. L’elevato valore pedagogico della parabola è tuttavia evidente a tutti: chi ama sa aspettare, chi attende ama profondamente e soprattutto non si stanca di amare, anzi, trova consolazione nell’attesa del ritorno di chi ama.

In quest’ottica s’intuisce che la pazienza è molto diversa dalla pigrizia, anche se talvolta esse possono venir confuse nel cammino di crescita umano-spirituale, di formazione e di vita fraterna, specialmente se non è ben chiaro il fine stesso della pazienza, che è l’incontro. F. Châtel osserva che «la pazienza è la capacità di accettare coscientemente i limiti propri o altrui e di saperli affrontare passo dopo passo. La pigrizia è la non capacità di conoscere tali limiti e la paura ad affrontarli. La prima ci fa fare piccoli passi in avanti. La seconda ci blocca e ci impedisce di progredire»¹⁵⁰⁹. La pazienza, malgrado venga talvolta accusata di andare *lento pede* o di favorire la pigrizia, dimostra una straordinaria capacità di portare a scelte sagge e ponderate e così a un bene duraturo.

La vita di comunità, naturalmente, offre un’ampia gamma di esperienze, anche piccole, che permettono di esercitare la pazienza nei confronti dell’altro in reciprocità, considerando che «il prossimo è sempre qualcuno che non ti aspetti. Lo incontri o ti viene incontro sulle strade di ogni giorno»¹⁵¹⁰. Il rapporto tra pazienza e compassione si può evidenziare nella parabola del Samaritano. Malgrado avesse con tutta probabilità altri impegni, il Samaritano si fermò e si prese cura, con pazienza, del malcapitato, dimostrando con gesti concreti la sua compassione; ciò mostra e dimostra che la pazienza è un elemento fondamentale e costitutivo della compassione, che, a sua volta, richiede tempo e spirito di abnegazione. Lo stesso concetto si applica al rapporto tra pazienza e misericordia: occorre saper attendere con perseveranza la conversione, senza giudicare, come ha fatto il padre compassionevole e misericordioso con entrambi i suoi figli, il che costituisce parte attiva del cammino di crescita e di trasformazione del cristiano in genere e del consacrato in particolare, perché la pazienza è la virtù di Cristo (cf. *2Ts* 3,5).

Riprendendo il versetto proposto all’inizio del paragrafo per illustrare pazienza (“*Lasciate che l’una e l’altro crescano insieme fino alla*

¹⁵⁰⁹ F. CHÂTEL, *Scelgo di amare per un cammino di felicità*, Città Nuova, Roma 2008, 29.

¹⁵¹⁰ C. ALBINI, *Sopportare pazientemente le persone moleste*, 10.

mietitura”), si può affermare che, nella vita di una comunità (come del singolo) i progressi esigono tempo, e si verificano solo se e quando ciascuno riconosce e accetta le proprie fragilità, imperfezioni e incompiutezze proprie e degli altri. Una comunità siffatta rispetta i tempi e i ritmi di ciascun membro e dedica «attenzione al tempo dell’altro, nella piena coscienza che il tempo lo si vive al plurale, con gli altri, facendone un evento di relazione, di incontro, di amore»¹⁵¹¹. Solo così la pazienza risulta una virtù e una disciplina da imparare¹⁵¹², disciplina che non la si impara sui libri e nemmeno in un corso ma solo ponendosi alla “*scuola*” di Cristo e del fratello, in cui essa cammina unita inscindibilmente alla compassione e alla misericordia:

«La vita di compassione potrebbe essere definita una vita pazientemente vissuta con gli altri. Se c’interrogiamo sull’itinerario della compassione -sulla disciplina della compassione- la risposta è: la pazienza. Se non possiamo essere pazienti non possiamo soffrire con gli altri. Se siamo incapaci noi stessi di soffrire, non possiamo soffrire con gli altri. Se ci manca la forza di portare i pesi della nostra esistenza, non possiamo accettare il peso del nostro prossimo. La pazienza è la disciplina difficile, ma feconda, del discepolo di un Signore compassionevole»¹⁵¹³.

La pazienza non è mai sinonimo di passività, di chiusura o di sottomissione, anche se all’inizio potrebbe sembrare che sia così; solo con il tempo, tuttavia, si rivela la sua dinamicità e apertura, poiché essa richiede un’interiorità che è espressione di elaborazione interiore e dell’incontro con l’Altro per creare lo spazio per accoglierlo. A prima vista, il prezzo da pagare è alto, poiché la pazienza implica rinunciare a sé a vantaggio degli altri: dedicare il proprio tempo, le proprie risorse ed «entrare attivamente nel pieno della vita e patire pienamente la sofferenza dentro di noi e intorno a noi. Pazienza è la capacità di vedere, ascoltare, toccare, gustare e annusare il più possibile gli eventi interiori ed esteriori della nostra vita»¹⁵¹⁴.

¹⁵¹¹ E. BIANCHI, «Pazienza», in *Lessico della vita interiore. Le parole della spiritualità*, Rizzoli, Milano 1999, 68-69.

¹⁵¹² Cf. R. ABELN, *La pazienza fa sbocciare le rose. Un attimo di pazienza può evitare una grande sventura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 47-52.

¹⁵¹³ H. J. M. NOUWEN – D. P. MCNEILL – D. A. MORRISON, *Compassione*, 124-125.

¹⁵¹⁴ *Ibid.*, 126.

Infine, chi è paziente, con se stesso e con gli altri, è consapevole della pazienza che Cristo ha avuto nei propri confronti; la persona consacrata è testimone fedele di tale pazienza di Cristo che non si stanca mai dell'uomo. In definitiva, se è vero che *“la pazienza è la virtù dei forti”*, il consacrato è anch'egli forte, poiché nella sua vocazione, lo si ribadisce ancora una volta, sperimenta di continuo la pazienza di Cristo in lui e attraverso di lui, e rivela la Sua compassione e la Sua misericordia.

2.5. Una comunità che perdona è in festa

Nel corso di questa ricerca, approfondendo sia il concetto di compassione che quello di misericordia, affiora sempre il tema del perdono, che può assumere un carattere collettivo, come nel caso del popolo di Israele, come anche un carattere personale, come nell'esempio del *“buon”* ladrone o dell'apostolo Paolo. Nel primo capitolo della parte seconda, in particolare nel brano della *“donna peccatrice”* (Lc 7,36-50), emerge molto chiaramente la centralità del *“perdono-amore”*, concetti chiave a cui Gesù attribuisce somma rilevanza.

Ciò comporta uno sguardo nuovo sull'altro poiché chi sa davvero perdonare si preoccupa anzitutto di salvare l'altro, non di condannarlo; il perdono infatti «cerca di dare vita, di aprire un futuro, più in là delle ferite ricevute nella vita»¹⁵¹⁵. In quest'ottica si può paragonare il perdono ad *“una doppia finestra”*: mentre l'una si spalanca verso il futuro, generando un nuovo inizio, l'altra chiude il passato, superando quanto v'era in esso di negativo. In concreto, col perdono si dà all'altro una possibilità di riscatto e di redenzione, quasi a dirgli: *“dammi la tua mano e ricominciamo il cammino insieme”*.

Ciò non significa chiudere gli occhi o far finta di non vedere gli errori ed i debiti ad essi connessi, che vanno ovviamente pagati, secondo possibilità e giustizia; il perdono non vuol dire neanche dimenticare *tout court*, in quanto «al contrario, è importante ricordare, per fare in modo che gli errori non si ripetano»¹⁵¹⁶. Il perdono, quindi, in quanto esperienza autentica e profonda, «esige una buona memoria e una lucida consapevolezza dell'offesa»¹⁵¹⁷, non tanto per restare ancorati al passato e focalizzarsi sugli errori e i peccati commessi, quanto per riconoscere la

¹⁵¹⁵ G. TESTA, *Il perdono è un bel guadagno. Un cammino semplice e verso la riconciliazione*, Effatà, Cantalupa 2015, 11.

¹⁵¹⁶ D. TUTU, *Non c'è futuro senza perdono*, Feltrinelli, Milano 2001, 201.

¹⁵¹⁷ M. HUBAUT, *Il perdono. Dimensioni umane e spirituali*, EDB, Bologna 2016, 23-24.

grazia ricevuta attraverso la misericordia divina, seguendo l'esempio dell'apostolo Paolo (cf. *ITm* 1,12-16)¹⁵¹⁸.

D'altro canto, il perdono esige un cambiamento radicale di prospettiva, poiché «è un modo nuovo di vedere le persone e le situazioni. Perdonare rende più facili le relazioni di gruppo. Il perdono non cambia il passato, ma amplia e libera il futuro»¹⁵¹⁹. Questo tipo di perdono, particolarmente importante nella comunità e per la fraternità, trova la sua essenza nel Cristo sulla croce, la Sua “*cattedra*” di misericordia, basti pensare al “*buon*” ladrone, nel primo capitolo della parte seconda (cf. 5.2. *Misericordia è perdonare dalla croce*); i consacrati, fissando lo sguardo su Gesù crocifisso, riconoscono la propria necessità di venir perdonati e imparano, di conseguenza, a perdonarsi reciprocamente.

Quel che è necessario è vedere l'altro con occhi compassionevoli e misericordiosi, in grado di penetrare nella sua storia e nella sua vita senza pregiudizi, con un cuore capace di perdonare davvero “*settanta volte sette*”. È il perdono, in realtà, l'atteggiamento che più contraddistingue Gesù, non solo nei confronti della donna peccatrice, ma nei confronti di quanti lo perseguitano (cf. *Lc* 23,33). Nella sua Lettera apostolica “*Misericordia et misera*”, Papa Francesco scrive che il perdono è «il segno più visibile dell'amore del Padre, che Gesù ha voluto rivelare in tutta la Sua vita. Non c'è pagina del Vangelo che possa essere sottratta a questo imperativo dell'amore che giunge fino al perdono»¹⁵²⁰. Superfluo ribadire ancora una volta che perdonare è sempre possibile, se uno si configuri a Cristo.

Anche qui occorre comprendere appieno il significato del perdono, senza confonderlo con altri atteggiamenti superficiali, quasi fosse una consuetudine quotidiana¹⁵²¹; A. Amato sostiene che «il perdono è un atteggiamento, che è frutto esclusivo della carità. Senza amore non c'è perdono. Il perdono cristiano è totalmente gratuito e riesce a perdonare

¹⁵¹⁸ Il secondo capitolo della parte seconda (3.1. *Una visione esclusiva e inclusiva della misericordia*) mette in luce i momenti cruciali della vocazione di Paolo (chiamata-missione). Egli si considera indegno a causa del suo passato, contrassegnato da errori e peccati, ma questo riconoscimento diventa fondamentale per la sua missione e, da allora in poi, tutta la sua vita sarà un grazie perenne per quel giudizio positivo espresso dal Risorto che lo ha reso degno di diventare Suo testimone.

¹⁵¹⁹ G. TESTA, *Il perdono è un bel guadagno*, 21.

¹⁵²⁰ *MeM*, 2.

¹⁵²¹ Cf. J. MONBOURQUETTE, *L'arte di perdonare. Guida pratica per imparare a perdonare e guarire*, Paoline, Milano 1994⁶, 48.

quello che umanamente è imperdonabile»¹⁵²². Il perdono diventa peraltro difficile da compiere, qualora si dimentichi che perdonare significa “*restituire all’altro se stesso*”, e che il valore della persona permane a prescindere dal suo errore, così come la sua umanità è sempre più grande del suo peccato. Insomma, la dignità della persona umana rimane centrale in ogni circostanza e supera qualsivoglia colpa.

Chi arriva a perdonare fino in fondo, sa perfettamente che il perdono è difficile¹⁵²³ e impegnativo, perché «si tratta di un cammino che richiede discernimento: un cammino lungo, perché richiede tempo; faticoso, perché esige discipline ed esercizio; a caro prezzo, perché costa sacrificio; un cammino che va sempre riconfermato e ricominciato»¹⁵²⁴. La difficoltà di perdonare risiede nel fatto che è necessario un congruo lasso di tempo per ridimensionare i conflitti e le animosità del passato:

«Perdonare è placare quei sentimenti aggressivi, come se spegnesse una fiamma. Negli stati d’animo ostili si crea un vincolo emozionale tra me e l’altro. I sentimenti avversi sono forze di resistenza, lanciate mentalmente contro il prossimo. Queste forze, se sono permanenti, formano una catena che imprigiona distruttivamente i due individui. Perdonare, dunque, è rompere questi vincoli e slegarsi»¹⁵²⁵.

Per la persona consacrata il perdono è uno degli ingredienti portanti di una comunità; esso non può assolutamente mancare, perché «tutti hanno bisogno di perdonare in certi momenti, per ristabilire la pace e continuare a vivere insieme»¹⁵²⁶. Quando Pietro domandò a Gesù quante volte si deve perdonare il fratello (cf. *Mt* 18,21-22), la risposta non si fece attendere e il Signore gli diede un’indicazione solo apparentemente numerica (“*settanta volte sette*”), in quanto intendeva dire che: *bisogna perdonare sempre*, poiché solo il perdono è capace di rimarginare le ferite, come ribadisce sapientemente la “*Vita Consacrata*”¹⁵²⁷. Se è vero com’è vero che il

¹⁵²² A. AMATO, *Il perdono nella comunità*, in *Consacrazione e Servizio*, 10 (2008) 68.

¹⁵²³ Per comprendere la difficoltà di perdonare, si elencano alcune cause, che vanno oltre il confondere tra perdonare e dimenticare, o condonare o scusare: in primo luogo, c’è il bisogno di ottenere giustizia, poi il ritenere il perdono un atto di debolezza, infine, la resistenza al cambiamento e una certa tendenza a voler rimanere nel ruolo della vittima. Cf. G. BORMOLINI – R. MILANESE, *Perdonare se stessi e gli altri. Strategie fare pace con il passato*, EMP, Padova 2023, 39-57.

¹⁵²⁴ E. BIANCHI, *Dono e perdono*, 38.

¹⁵²⁵ I. LARRAÑAGA, *Sali con me. La vita in comune*, Messaggero, Padova 1992⁶, 172.

¹⁵²⁶ J. MONBOURQUETTE, *L’arte di perdonare*, 15.

¹⁵²⁷ Cf. VC, 45.

perdono è «il dono dei doni»¹⁵²⁸, chi perdona non solo dà ma, nel dare, riceve gioia e consolazione, doni che superano di gran lunga la sofferenza patita o il danno ricevuto. L'effetto del perdono è bilaterale nel senso che «il perdono provoca gioia in chi lo dà e in chi lo riceve: è la gioia della conversione, la festa del comune ritorno tra le braccia del Padre»¹⁵²⁹.

Va ricordato inoltre che «il perdono non necessita di ragionamenti logici, perché è l'amore per sé che facilita il superamento del dolore»¹⁵³⁰. In altre parole, il perdono non è frutto solo della volontà della persona, ma è il frutto della grazia della conversione e di un cammino di crescita, nella consapevolezza del dono ricevuto, dono ricevuto insieme con la fede¹⁵³¹. Infatti, questo concetto diventa più chiaro per i consacrati e le loro comunità quando sanno interpretarlo con i due «occhi della vocazione»: la misericordia e la compassione.

Per concludere, il perdono va visto nell'ottica che inizia dalla compassione e culmina con la misericordia e che ha come orizzonte la festa¹⁵³². Questa festa non ha a che fare con la baldoria, ma esprime la gioia vera del ritorno, dell'incontro e dello stare insieme: la vera festa è espressione autentica dell'amore che sa compatire, accogliere, condividere e perdonare. Questa festa e questa gioia nascono dalla consapevolezza del consacrato della sua chiamata a vivere in comunità, in cui il perdono si festeggia ogni giorno nel nome di Colui che è Maestro di guarigione e di perdono; egli è chiamato perché è stato amato ed è stato amato perché è stato perdonato; è questo il motivo della gioia e della festa.

La concretezza dell'amore fraterno si percepisce nel modo con cui il perdono e la festa in una comunità sono attesi, desiderati e perseguiti dai

¹⁵²⁸ I. LARRAÑAGA, *Sali con me*, 169.

¹⁵²⁹ A. AMATO, *Il perdono nella comunità*, 78.

¹⁵³⁰ R. CAVALIERE, *Perdonare. Istruzioni per l'uso*, Città Nuova, Roma 2008⁴, 30.

¹⁵³¹ J. MONBOURQUETTE, *L'arte di perdonare*, 196.

¹⁵³² Nella parte seconda di questa ricerca, incentrata su esempi biblici, tratti soprattutto dal Vangelo di Luca, s'intende mettere in luce il significato della festa, in cui si ritrovano sia una trasformazione sia un intenso clima di cambiamento: il *figlio minore*, che si aspettava di essere trattato come un servo da suo padre, viene invece accolto con gioia e perdono; la *donna peccatrice*, desiderosa di essere accolta, riceve il perdono da Gesù e diventa un modello per il fariseo; la *vedova di Nain*, che, con la morte dell'unico figlio, aveva perso ogni speranza di vita viene restituita al suo ruolo materno, quando Gesù trasforma la morte in vita, resuscitando il figlio; il *ladrone pentito*, infine, che sperava solo di essere perdonato, si vede assicurato addirittura il paradiso in compagnia del Signore. Che cosa c'è di più gioioso, di più festoso?

soggetti che la compongono. L'amore, per dirla con Teresa di Lisieux, è come un "inno" che il compositore ha scritto per essere cantato solo in coro; la "melodia" è data dalla pluralità delle voci ed è composta da parole multilingue, ma sostenute da un'armonia comune. Questi due elementi: "perdono-festa", non solo fanno parte della vita della comunità, ma sono suoi elementi costitutivi e fondanti, come viene affermato nel seguente paragrafo:

«Al cuore della comunità c'è il perdono e la festa. Sono le due facce di una stessa realtà, quella dell'amore. La festa è un'esperienza comune di gioia, un canto d'azione di grazia. Si celebra il fatto di essere insieme e si rende grazie per il dono che ci è stato fatto. La festa nutre il cuore, ridona la speranza e una forza per vivere le sofferenze e le difficoltà della vita quotidiana»¹⁵³³.

Dunque, si può concludere dicendo che il perdono scaturisce da un amore incondizionato ed esige che si esprima in gesti di misericordia e di aiuto fraterno, il che si apprende dalla stessa sollecitudine di Dio Padre che vuole che "il peccatore si converta e viva" (cf. Ez 33,11). Perdonare non è un atto di debolezza, ma piuttosto un gesto di coraggio e per farlo bisogna esporsi, fino ad essere disposti a subire la morte di croce, come ha fatto Gesù, in obbedienza al Padre. I consacrati sono e rimangono uomini "gli uni per gli altri". Le comunità si strutturano sul modello della Trinità, in cui fluisce perennemente la circolarità dell'amore, capace di compassione, di misericordia e, quindi, di perdono. Non può esserci perdono senza amore, così come non può esserci amore senza perdono. La compassione del Padre e la Sua misericordia fanno confluire il perdono del Figlio nell'amore sovrabbondante dello Spirito Santo.

3. La pista della lettura profonda della propria storia

Le trasformazioni rapidissime della società di oggi vengono spesso considerate come una sfida continua per qualunque relazione fraterna e, a maggior ragione, per i consacrati pur restando una preziosa opportunità per comprendere sempre più e sempre meglio l'importanza di realizzare, di dare attuazione pratica a quei doni che Dio stesso ha concesso ad ogni consacrato, tra cui la compassione e la misericordia. Occorre, però, avere l'atteggiamento giusto e il coraggio di valutare tali cambiamenti con uno sguardo paziente, misericordioso, lungimirante e aperto al futuro secondo

¹⁵³³ J. VANIER, *La comunità. Luogo del perdono*, 351.

il disegno e i tempi di Dio, che si prende cura di ciascuno. Papa Giovanni Paolo II, a questo proposito, esorta i consacrati e le consacrate con queste parole: «Guardate al futuro, nel quale lo Spirito Santo vi proietta per fare con voi cose grandi»¹⁵³⁴.

In questa prospettiva, quindi, spetta ad ogni consacrato promuovere l'amore ricevuto, seguendo l'esempio di compassione e di misericordia di Gesù. Occorre tuttavia comprendere che quest'amore non è solo "per" gli altri, ma deve diventare sempre più il motore che guida la vita, anzitutto del consacrato stesso, una vita ispirata al vangelo. La compassione e la misericordia dei consacrati vanno testimoniate in modo precipuo "con" gli altri componenti della comunità di appartenenza, in cui si sta insieme, in cui si abbraccia lo stesso cammino di consacrazione, si vive la stessa spiritualità e si serve tramite il medesimo carisma. Non bisogna mai stancarsi di sottolineare che l'importanza della compassione in quanto relazione interpersonale, risiede in questa sua specificità: essa è "con gli altri". A riguardo, G. Campese afferma:

«La compassione ha una dimensione essenzialmente relazionale perché il sintonizzarsi con le emozioni degli altri permette di stabilire rapporti umani di qualità. La preposizione "con" è fondamentale: consiste non solo nell'aver passione per gli altri, ma soprattutto con gli altri e, quindi, attraverso di essa si costruisce la convivenza umana»¹⁵³⁵.

Prima di condividere i doni ricevuti, è essenziale però entrare in contatto con la propria intimità, il che implica il conoscere e il valutare la propria interiorità alla luce dello Spirito, con il supporto di persone competenti e illuminate. È necessario effettuare una riflessione attenta e profonda, che affondi nelle radici della propria storia personale. Questo processo consente di comprendere meglio se stessi e di riconoscere la volontà e la presenza di Dio nella propria vita, anche nelle piccole cose. Solo se si riconosce la presenza di Dio si conoscono e si riconoscono appieno i doni ricevuti lungo il cammino vocazionale e si può così sperare di giungere ai due momenti fondamentali che caratterizzano la vita del consacrato: la chiamata e la missione. Il consacrato acquisisce così la consapevolezza di offrire e di condividere i doni ricevuti mediante un

¹⁵³⁴ VC, 110.

¹⁵³⁵ G. CAMPESE, *Consacrate e consacrati sulla mappa della compassione*, in X. LARRAÑAGA (ed.), *Sguardi sulla vita consacrata*, Ancora, Milano 2016, 162.

atteggiamento compassionevole e misericordioso, che rispecchi il volto di Gesù.

Potrebbe essere utile richiamare la testimonianza esemplare di alcuni personaggi delle Scritture che, in modo diverso, hanno condotto una lettura esemplare della propria vita, alla luce di questi principi. È quello che fa, per esempio, come si è detto, nella parte seconda di questa ricerca, “*il figlio minore*” in modo esplicito e in forma di dialogo (cf. *Lc 15,17-19*), mentre “*la donna peccatrice*”, compie un’operazione simile attraverso i suoi gesti, in una modalità a lei più idonea (cf. *Lc 7,38*); “*Paolo*”, infine, nella sua testimonianza, unisce le parole del primo e i gesti del secondo personaggio. Nel primo capitolo della parte terza, si ricordano, poi, Francesco d’Assisi, che con la sua lettura profonda e con il cambiamento radicale della vita, diventa, per tanti, un esempio concreto di conversione, di compassione e di misericordia; altrettanto si può dire di Charles de Foucauld, Teresa di Lisieux e Teresa di Calcutta che, rispondendo ad una speciale chiamata e ad una specifica missione, hanno offerto la testimonianza di una vita ispirata ai principi della compassione e della misericordia.

È fondamentale, perciò, divenir consapevoli dell’importanza di questa “*lettura attenta e profonda*” della propria storia personale, che non si esaurisce in un singolo momento della vita, ma che deve accompagnare ogni fase dell’esistenza, specificatamente quella vocazionale. È un processo estremamente utile per riaffermare la decisione fondamentale della propria scelta: “*illuminare il cammino del ritorno quando uno smarrisce la strada*”. Spetta perciò a ciascuno, ma soprattutto al consacrato, rileggere in profondità la sua storia alla luce delle parole di Gesù e dei Suoi gesti in conformità al proprio carisma, per poter essere come Lui compassionevole e misericordioso. Questa pista si articola in tre momenti che si rimandano l’un l’altro, andando ad assumere sempre più senso in questa reciprocità.

3.1. Leggere la propria storia alla luce dell’incontro con se stessi

Per chi desidera esplorare un luogo, il primo passo da fare, di solito, è quello di cercare di raggiungerlo; poi, una volta giunto sul posto, la persona inizia una fase di esplorazione che la porterà a soddisfare pian piano la sua curiosità di ricerca. L’esplorazione, solitamente, si effettua alla luce di una scala di valori e mettendo in primo piano le cose più importanti, le cose essenziali su cui verte la ricerca. Analogamente opererà la persona che cerca di scoprire se stessa, specialmente quando si accorge

che in precedenza aveva già fatto scelte sbagliate e raccolto, di conseguenza, frustrazione e insoddisfazione. Per raggiungere la conoscenza di sé, la persona deve anzitutto prendere contatto con la propria intimità, isolandosi da tutto ciò che potrebbe disturbarla o distoglierla da questo compito; superando i diversi “*blocchi di controllo*” o ostacoli come dubbio, vergogna, paura, ecc., può scoprire ciò che si cela nel suo profondo e nel suo cuore.

Nel “*viaggio*” attraverso il mondo interiore, la persona scopre ciò che le era prima ignoto o che in lei rimaneva di oscuro, rendendosi conto di ciò che v’è in lei di positivo e di ciò che vi è di meno positivo; annota anche ciò che la rende felice e ciò che al contrario la rende miserevole, fragile e peccatrice. Chi si addentra nel proprio profondo comincia ad avere a che fare con le sue fragilità e le sue potenzialità, si rende consapevole del suo stato attuale e delle risorse che potrebbe sviluppare per correggersi, per crescere e per migliorarsi. Questo viaggio si può considerare come un “*rientrare in se stesso*”. P. Farinella lo descrive, in riferimento al “*figlio minore*” della nota parabola, in questo modo:

«“*Rientrare in se stesso*”, se in un primo momento non è sinonimo di “*conversione*” sincera, diventa lentamente l’inizio della consapevolezza del fallimento del suo progetto di vita autonoma e la coscienza della vera personalità, che riscoprirà solo quando sarà sommerso dalla paternità senza calcolo che lo porterà dentro i confini della geografia del suo esistere»¹⁵³⁶.

Questo passaggio non è né facile né automatico, anzi implica l’acquisizione di una serie di qualità e di una attenta preparazione; qualche volta, prima del viaggio, è necessario predisporre anche un ambiente migliore, idoneo, atto a facilitare il viaggio stesso, un ambiente in cui la persona si senta a suo agio e in cui trovi una situazione favorevole e in grado di motivarla.

La prima qualità da acquisire riguarda la capacità di mettersi in gioco, insieme con “*il coraggio di accettare la propria realtà*”, mettendo a nudo i propri difetti, senza false illusioni, facendo emergere finalmente la propria realtà, in tutta la sua crudezza e frenando la propria autostima (nel senso negativo del termine) che tende a giustificare, a minimizzare, facendo emergere quel che si vuole o quel che si crede di essere – ma non si è. Due immagini di sé, “*ideale-reale*”, abitano l’uomo: esse sono in continuo scontro tra loro, come afferma J. Campos Herrero: «L’immagine

¹⁵³⁶ P. FARINELLA, *Il Padre che fu Madre*, 160.

personale che percepiamo – adeguata o no alla nostra realtà – si scontra di continuo con quell’altro io desiderato»¹⁵³⁷. La persona, attraverso l’esperienza vissuta, con tutte le possibili varianti e sfumature di gioia e dolore, di fatica e benessere ecc., acquista poco alla volta una certa capacità di valutazione ed anche la consapevolezza di alcuni valori, come idee, abilità di tipo diverso che la portano ad affrontare la propria realtà; di conseguenza, fa emergere pian piano il coraggio necessario per non sfuggire alla propria situazione, bensì per accettare il proprio vissuto. Infatti,

«per accettare il proprio io non bisogna fuggire l’incontro con se stessi, ma prendere contatto con quello che siamo, con i nostri valori e controvalori, con le nostre potenzialità e i nostri limiti, con le nostre credenze e i nostri sentimenti, con tutto quanto possiamo attribuirgli in questo necessario processo di sincerità che figura in ogni crescita. [...] È necessario accettare ciò che siamo, il passato che ci ha plasmato e il presente con tutte le sue miserie e grandezze»¹⁵³⁸.

La seconda cosa da compiere consiste nel rafforzare, nel consolidare la “*fiducia di poter cambiare la propria realtà*”, perché «se c’è una base su cui ogni individuo può costruire se stesso e i suoi progetti, questa è la fiducia»¹⁵³⁹. Durante questa fase, la persona ha bisogno di “*una smisurata dose di fiducia*”, poiché nel suo cammino verso una più profonda conoscenza di sé, non mancheranno di certo momenti di scoraggiamento o di sfiducia che potrebbero, a loro volta, rendere il percorso più faticoso e difficile da affrontare. Puntare tutto sulla fiducia, fin dall’inizio, renderà il percorso più agevole e più fluido: infatti «chi è fiducioso sembra avere una marcia in più»¹⁵⁴⁰.

La persona deve prendere infine “*una ferma decisione e la capacità di proseguirla fino in fondo*”, perché, in assenza di tale determinazione, non sempre si riesce a portare a termine questo cambiamento radicale della propria esistenza. Questa decisione, come riporta B. Goya, si declina in quattro forme dal punto di vista vocazionale, ma quelle che interessano in questa sede sono due in particolare, in quanto che favoriscono questo

¹⁵³⁷ J. CAMPOS HERRERO, *Le ragioni del cuore. L’intelligenza emotiva e le sue potenzialità*, Paoline, Milano 2004, 51.

¹⁵³⁸ *Ibid.*, 52.

¹⁵³⁹ G. MAIOLO, «Fiducia», in *Psicologia del quotidiano. Vocabolario essenziale per vivere meglio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 59.

¹⁵⁴⁰ *Ibid.*, 60.

cammino di revisione personale: la prima forma, la più abituale e la più conosciuta, è quella chiamata “*decisione crescente*”, cioè la decisione che «si sviluppa mediante una maturazione interiore degli ideali o attraverso l’accumularsi di esperienze più generali dell’esistenza»¹⁵⁴¹. La persona, in questo momento dinamico, non possiede ancora un piano o un progetto chiaro per il suo futuro, si tratta di qualcosa di graduale, di progressivo, che va maturando con il tempo. La seconda forma è quella relativa alla “*decisione calcolata o razionale*”: un progetto di vita viene configurato in base agli strumenti a disposizione della persona che «realizza il suo ideale selezionando i migliori mezzi e osservando e misurando con cura le circostanze»¹⁵⁴².

In sintesi, “*rientrare in se stessi*” implica tre passaggi cruciali: *accettare la propria realtà, aver fiducia di poterla cambiare e pervenire alla determinazione necessaria ad operare una svolta decisiva* nella propria vita. Superfluo sottolineare che questi passaggi sono strettamente interconnessi tra di loro e non vanno perciò affrontati in modo isolato; devono procedere in armonia tra loro, altrimenti si rischia di inciampare e/o di cadere. Inoltre, questo “*rientrare in se stessi*” è molto impegnativo, perché esige un distacco radicale da tutto, l’abbandono di ogni altro progetto e il fermo ripudio delle esperienze fallite e delle scelte sbagliate del passato. La scelta consapevole di percorrere questi tre fasi del discernimento rende possibile la scoperta, con la grazia di Dio e la luce dello Spirito, del volto vero di se stessi.

3.2. Leggere la propria storia alla luce dell’incontro con l’Altro

Se il tema precedente, relativo all’elaborazione del proprio vissuto, si focalizzava sulla capacità della persona di leggere la propria storia in vista di incontrare il proprio sé, il presente si muove invece nella prospettiva dell’incontro con l’Altro. Questa lettura, quindi, richiede di

¹⁵⁴¹ B. GOYA, *Psicologia e vita consacrata*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008², 34.

¹⁵⁴² *Ibid.*, 35. Le decisioni vocazionali possono seguire due forme principali, come indicate da B. Goya: la decisione crescente, caratterizzata da una chiara e progressiva chiarificazione nel tempo, e la decisione calcolata, basata su una ponderata valutazione razionale. Entrambe queste modalità meritano rispetto e promozione nelle scelte vocazionali. Al contrario, è bene evitare le altre due forme di decisione, in quanto rappresentano un rischio per la vocazione a lungo termine. La decisione ardita, che si basa sull’intuito o sull’improvvisazione, non costituisce un approccio affidabile per le scelte definitive. Allo stesso modo, la decisione ritardata, tipica di coloro che sono incerti o poco generosi, dovrebbe essere scartata poiché può compromettere il percorso vocazionale.

essere illuminata dalla fede ed è mossa dal desiderio di giungere all'unico "incontro molto desiderato e atteso", vale a dire all'incontro con Dio che diventa l'"evento" centrale che cambia tutto, che anzi stravolge la storia della persona, specialmente quando si accorge che questa attesa è un'esperienza di amore e di fiducia nei suoi confronti ove, con l'elezione, in altre parole, "si realizza la compassione divina e inizia una misericordia senza confini" a proprio favore.

L'uomo, infatti, proprio quando si addentra nelle profondità del proprio io, osservando attentamente la sua vera realtà e riflettendo seriamente sulla propria situazione, si rende conto di ciò che Dio vede in lui. È in quel luogo interiore che Dio desidera incontrarlo, esattamente così com'è, nella sua verità attuale. Di conseguenza, è lì che l'uomo inizia a percepire gli occhi di Dio che lo guardano compassionevolmente e il cuore divino che lo accoglie misericordiosamente e, da quel momento, comincia a comprendere l'importanza, per dir meglio il valore inestimabile della sua vocazione.

Ogni consacrato, nel leggere la sua storia e nel portare avanti una riflessione sulla propria chiamata, come momento centrale e culminante della propria esistenza, si trova prima o poi, inevitabilmente, a scontrarsi o a incontrarsi con Cristo o, per dirla altrimenti, a confrontarsi con Lui; questo incontro-scontro riveste un'imprescindibile valenza esistenziale e spirituale, perché, da un lato, dà senso e risposta alle sue inquietudini e incertezze e, dall'altro lato, sazia la sua fame e sete di Cristo, come esprime poeticamente il Salmo 41,3: "L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente: quando verrò e vedrò il volto di Dio?". La persona, in modo particolare la consacrata, deve uscire dall'incontro con Cristo cambiata e capace di fare scelte e di prendere decisioni definitive. F. G. Brambilla afferma che «l'incontro con il Signore non è solo l'inizio cronologico del cammino con Gesù, ne è piuttosto il momento *originario*»¹⁵⁴³. Con l'occhio rivolto all'analisi compiuta nel primo capitolo della parte terza e mettendo insieme alcune caratteristiche comuni alle figure che sono state prese in considerazione, sembra opportuno fare ora maggior luce sui due momenti fondamentali di cui si è parlato in precedenza, cioè, la conversione e la vocazione.

Facendo una lettura approfondita della propria chiamata, il consacrato sperimenta con stupore che non solo ogni persona è unica e

¹⁵⁴³ F. G. BRAMBILLA, *Esercizi di cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 154.

irrepetibile agli occhi di Dio, ma che anch'egli è portatore di unicità e d'irrepetibilità; e acquisisce la certezza di essere amata proprio da Lui. Questo amore viene percepito dalla persona al momento della conversione, poiché grazie ad essa non si fa soltanto “*ritorno a casa*”, ma si “*rientra in casa*” e vi si rientra non da schiavo, ma da figlio. Questo avviene perché Dio attende con pazienza, accoglie con le braccia aperte e perdona con cuore generoso, ma soprattutto ama senza misura; ed è proprio in ragione di questo amore che non ci si perde più, ma che si viene confermati nella dignità di figli. Al riguardo, Papa Francesco afferma che «la nostra condizione di figli di Dio è frutto dell'amore del cuore del Padre; non dipende dai nostri meriti o dalle nostre azioni, e quindi nessuno può togliercela, neppure il diavolo! Nessuno può toglierci questa dignità»¹⁵⁴⁴.

Nel primo capitolo della parte terza sono state presentate alcune figure al fine di mostrare come la conversione abbia operato all'interno della loro vocazione: infatti in ciascuna di esse si sono potuti constatare cambiamenti e trasformazioni, avvenute in seguito all'incontro con Gesù. Tra i cambiamenti principali che la persona sente e vive c'è “*la conoscenza profonda di se stessa e della propria vocazione*”. In questo processo, la persona si rende conto di essere piccola, peccatrice, fragile, incapace ecc., ma, al contempo, anche “*un tassello nel progetto d'amore di Dio*” e consegna completamente a Dio la propria debolezza e fragilità umana, consentendoGli, così, di trasformarle in forza e in potenza, come illustrato da Paolo: “*Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza*” (2Cor 12,9).

Si percepisce, comunque, che questo processo non è un percorso facile e che ogni consacrato deve continuare ad “*aggiustare il tiro*” e a ridefinire il suo cammino, pur nell'assoluta singolarità della propria chiamata. Ad alcune chiamate ne sopraggiungono poi altre, secondo l'imprevedibilità del misterioso e meraviglioso piano di salvezza di Dio, come è accaduto a Charles de Foucauld e a Teresa di Calcutta. Alcuni consacrati hanno percepito la chiamata in modo inedito per il loro tempo, e ciò li ha portati ad ampliare la prospettiva: è quanto accaduto, per fare un esempio, a Teresa di Lisieux la quale, nonostante la scelta radicale della clausura e la rinuncia al mondo, è stata portata a modellare un percorso verso gli altri e verso se stessi in modo originalissimo, sempre variegato e

¹⁵⁴⁴ FRANCESCO, *Udienza Generale* (11 maggio 2016), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco_20160511_udienza-generale.pdf (24-02-204).

creativo, secondo i tempi ed i bisogni degli uomini. Ogni consacrato, grazie ad una lettura profonda della sua storia, ricorda e custodisce gelosamente il momento centrale e iniziale della propria vocazione, come risorsa inesauribile di grazia per sé e per gli altri.

Un'altra conquista importante nel cammino di ogni testimone della santità avviene nel momento in cui egli acquisisce *“la consapevolezza di non essere solo e abbandonato perché Cristo è sempre presente nella sua vita”*; è un aspetto non si dovrebbe dare per scontato, perché nessuno è esente da momenti bui e difficili che possono non solo sopravvenire ma reiterarsi durante il cammino terreno. Questi ostacoli e queste difficoltà non devono, o non dovrebbero, turbare o far perdere la pace del cuore, in quanto nel cammino di conversione e di trasformazione ci sono sempre momenti di dubbio, incertezza, solitudine e abbandono. Questi momenti, anzi, dovrebbero rafforzare ciò che è stato donato nella conversione, onde poter sempre tendere e orientarsi consapevolmente alla presenza di Gesù; ogni scelta di vita richiede sempre grande umiltà e capacità di svuotarsi (*kenosi*), e si potrebbe dire che la persona è liberamente se stessa solo quando *“fa il pieno”* di Gesù. Ogni persona, infatti, ha il bisogno di corroborarsi, attingendo sempre e nuovamente alla sorgente della vita di Colui che sempre la chiama e la sostiene nella vocazione.

Nel Vangelo di Luca, con il suo *“Magnificat”*, Maria, consapevole della sua piccolezza, con umiltà riconosce, esalta e loda la benevolenza e la magnificenza di Dio, cantando: *“L’anima mia magnifica il Signore e il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore, perché ha guardato l’umiltà della sua serva”* (Lc 1,46-48); lo conferma G. Santopietro scrivendo che l’umiltà «ci fa riconoscere la piccolezza del nostro essere creature e nello stesso tempo ci fa esultare per l’infinita tenerezza di Dio, che si china su di noi e desidera attraverso noi irradiare il suo amore»¹⁵⁴⁵. L’umiltà dei consacrati rende possibile, anzi provoca, il cuore compassionevole di Dio che, la trasforma in misericordia, in un vero e proprio *“prolungamento d’amore verso coloro che sono intorno”*.

Un terzo cambiamento che si può rilevare nel consacrato è quello relativo all’*“avere compassione e misericordia nel modo di essere e di agire”*. Sarebbe molto interessante, rileggendo la propria storia vocazionale, fare un confronto tra il prima e il dopo l’incontro con Gesù:

¹⁵⁴⁵ G. SANTOPIETRO, *Elogio dell’amore. L’Inno alla carità di San Paolo*, Città Nuova, Roma 2009, 118.

la persona saprà individuare e comprendere quali doni ha ricevuto, e verificare l'impegno della sua risposta, rilevando se è ancora vivo in lei il riverbero del volto compassionevole di Cristo nel proprio modo di essere e di agire. È necessario operare questo confronto con assoluta oggettività per verificare e valutare l'impegno quotidiano dal punto di vista sia della verità (oggettiva) che della sincerità (soggettiva); perciò, mentre la verità è sempre la stessa e non cambia (la bontà di Dio per esempio), ciò che può venir meno e/o cambiare è il modo con cui la persona vive, in riferimento alla scelta della verità, vale a dire alla sua effettiva sincerità (il capire e il testimoniare questa bontà cambia ovviamente da persona a persona)¹⁵⁴⁶.

I doni ricevuti, tra cui la compassione e la misericordia, possono essere paragonati ai “*talenti*” che Gesù assegna ai servi nella nota parabola (Mt 25,14-30; cf. Lc 19,12-27). Chi è stato chiamato e ha deciso di seguire il Maestro, dovrebbe essere in grado, non solo a livello intellettuale, ma anche sotto il profilo esistenziale e comportamentale, di valutare le proprie eventuali mancanze nell'investire con profitto i talenti ricevuti che si dimostrano di grande valore e hanno inoltre l'effetto – se sono “*vissuti e condivisi*” e non “*seppelliti sotto terra*” – di rivelarsi strumenti utili a rafforzare la relazione intima con Colui che chiama. In altre parole, più si è consapevoli di quanto Dio è stato misericordioso e compassionevole nei propri confronti, più si desidera conformarsi a Lui e piacerGli.

3.3. Leggere la propria storia alla luce dell'incontro con gli altri

Dopo aver compreso il dono della vocazione ricevuto da Gesù, lo sguardo del consacrato si fa più acuto e il cammino più impegnativo, in modo da non isolarsi e chiudere gli occhi di fronte alle necessità di chi è nel bisogno. Il consacrato che è riuscito ad “*entrare in se stesso*”, non deve però rinchiudersi, quasi volesse restare nel suo “*giardino segreto*” a godersi la propria *privacy*; in questo caso non si tratterebbe di una vera conversione, né di una testimonianza autentica dell'esperienza di Dio. Uscire ed aprirsi agli altri è la cartina al tornasole per verificare l'autenticità dell'incontro con Dio in Cristo. Occorre che il consacrato ampli gli orizzonti ed espanda la sua vita passando “*dall'incontro con Gesù*” all’“*incontro con i fratelli e le sorelle in Gesù*”. Questo significa che, se la persona è stata amata, perdonata e chiamata da un Dio compassionevole e misericordioso, giacché l'iniziativa è sempre di Dio (cf.

¹⁵⁴⁶ Cf. A. CENCINI, *I sentimenti del figlio. Il cammino formativo nella vita consacrata*, EDB, Bologna 1998, 99-100.

IGv 4,19), tocca poi alla persona stessa fare il passo successivo, vale a dire amare a sua volta ed essere “con e per” gli altri; è quanto conferma Giovanni nella sua lettera: “E questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche suo fratello” (IGv 4,21). In questa logica dell’amore è compresa e racchiusa anche la logica della compassione e della misericordia che sprigionano “la scintilla” che va, a sua volta, ad accendere l’amore nel cuore della persona incontrata.

Il punto di partenza da adottare per una corretta lettura della vita, nella prospettiva dell’incontro con gli altri, è definito dalla capacità di “accettare e accogliere gli altri senza alcun tipo di pregiudizio”. Questo atteggiamento riflette la maturità umana della persona e la consapevolezza della propria vocazione che non esclude nessuno. Ciò significa, concretamente, non concentrarsi su presunte superiorità proprie o dare giudizi sulle azioni altrui, come il pensare a “cosa hanno combinato o sbagliato nella vita”, ma piuttosto riconoscere il lavoro di Dio nelle loro vite o, meglio ancora, ricordare che “Dio continua ad essere compassionevole e misericordioso verso l’umanità”. I consacrati che vivono in una comunità, perché chiamati alla sequela di Cristo, sono tutti, allo stesso modo, figli e figlie dello stesso Padre e, di conseguenza, nessuno è superiore all’altro. La vita e le relazioni di chi si mette alla sequela del Maestro, dovrebbero essere connotate dalla sua conversione, perché «il significato più profondo della sequela viene dato dalla parola “conversione”: passare dell’antica situazione di peccato alla nuova vita del Regno»¹⁵⁴⁷; il convertito si educa a guardare con occhi nuovi per poter vivere da figlio per sempre. Al riguardo è interessante quanto scrive B. Moriconi:

«Alla scuola di Cristo si capisce che il prossimo non può essere etichettato. L’etichetta, infatti, riguarda sempre il passato. Il bisogno, piccolo o grande che sia, invece, è tutto futuro. Per questo, prossimo non è qualcuno da riconoscere al di fuori di noi stessi, ma colui che si deve diventare, come figli dello stesso Padre, ogni volta che si presenta il bisogno dell’altro»¹⁵⁴⁸.

I consacrati che vivono in comunità devono impegnarsi, nonostante le inevitabili difficoltà e i disagi che fanno parte della vita di ogni individuo, a costruire relazioni solidali. Questo impegno implica il superamento dei pregiudizi che possono emergere in varie situazioni e circostanze, talora

¹⁵⁴⁷ F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Rifondare la vita religiosa. Vita carismatica e missione profetica*, Paoline, Milano 2001, 360.

¹⁵⁴⁸ B. MORICONI, *Farsi prossimo*, 108.

involontariamente, mentre si cerca di avvicinarsi ai propri fratelli. Nessuno, neanche il consacrato, dovrebbe giudicare la storia dell'altro o insistere per conoscere i dettagli della sua vita, poiché ciò potrebbe alimentare curiosità e pettegolezzi; si deve amare senza pregiudizi! G. Maiolo offre una definizione incisiva del pregiudizio: «un pensiero contaminato, un abito mentale cucito da altri e per motivi diversi. È un *giudizio* già formulato che noi accettiamo senza verifiche e utilizziamo senza alcuna modificazione come un cibo precotto pronto da utilizzare quando abbiamo poco tempo»¹⁵⁴⁹.

Da queste precisazioni, si possono ricavare degli elementi importanti che rendono più comprensibile la lettura della propria vita nella prospettiva relazionale, indicando ciò che impedisce l'incontro con gli altri. Va anzitutto sottolineato che “*il pregiudizio che deriva dall'incapacità di liberarsi dalle proprie convinzioni negative sugli altri*”; è segno che la persona rimane legata al passato, negandosi la possibilità di avanzare nella vita spirituale. Occorre esercitarsi a perdonare chi sbaglia nei confronti di un'altra persona in nome non dell'umana ragionevolezza, bensì della visione spirituale della fede. La ragionevolezza umana fa resistenza, tende a far chiudersi nelle proprie posizioni, mentre la visione spirituale l'aiuta in questo, come dire esodo da sé, l'aiuta ad aprirsi al dono della grazia del perdono, tramite la misericordia e al commuoversi nella compassione. In altri termini, ciò che agli uomini può sembrare impossibile, diventa possibile per Dio: ciò che è difficile o umanamente impossibile da raggiungere diventa possibile e spiritualmente plausibile, per mezzo della grazia.

L'altro elemento chiave che si vuol mettere in evidenza è che “*la condizione della persona non determina tutto il resto della vita*”, poiché le è sempre offerta la possibilità di convertirsi e di trasformarsi grazie alla misericordia di Dio e all'aiuto fraterno. Questo concetto è emerso chiaramente nel primo capitolo della parte seconda di questa ricerca, sia quando Gesù illustra al “*fariseo*” la grazia ottenuta dalla “*donna peccatrice*” con la sua conversione, sia nel racconto del “*padre compassionevole*” che spiega al “*figlio maggiore*” il ritorno in vita di suo fratello, prima ritenuto morto. Questo stesso principio si riflette anche nella “*Prima Comunità*”, in cui non si giudica il passato dei suoi membri, ma li si affida alla grazia di Dio, che è in grado di raggiungerli e di guarirli (cf. *At* 2,38-39). Nel secondo capitolo della seconda parte, Paolo stesso descrive il suo stato

¹⁵⁴⁹ G. MAIOLO, «Pregiudizio», in *Psicologia del quotidiano*, 124.

prima e dopo l'incontro con il Risorto (cf. 2.2. *Paolo e la sua esperienza vocazionale*). In altre parole, anziché concentrarsi sugli errori e sui peccati degli altri, come ha fatto "il fariseo" (cf. *Lc 7,39*), è fondamentale mostrare grande tenerezza, compassione e comprensione nei riguardi di chi è ancora lontano dalla strada del ritorno o sta facendo sforzi per intraprenderla.

Un terzo elemento vuol far luce su quella mentalità che pretende di "instaurare relazioni fraterne senza investire né tempo né sforzi": chi opera in tal modo cerca di evitare ogni sofferenza, anzi prende le distanze da chi soffre o addirittura da chi fa soffrire elle stessa. Un atteggiamento del genere non è accettabile in una comunità, poiché non tiene conto del fatto che è proprio la sofferenza ad attirare lo sguardo compassionevole di Dio e il Suo agire misericordioso.

Allo stesso modo non si può neppure pretendere che la relazione fraterna venga oggettivata quasi fosse un "pacchetto pronto per l'uso": essa esige infatti che si instauri un rapporto creativo con l'altro ed è il cammino progressivo che permette di conoscersi, condividendo gioie e dolori, luci ed ombre, nella ferialità ora grigia o luminosa della vita. La relazione fraterna va perciò costruita giorno per giorno, dedicando tempo e sforzi, senza aspettare "ricette pronte" e soluzioni magiche; in una comunità si fa tutto insieme, tutto è scevro da burocratismi, legalismi e, in piena libertà di spirito si valorizzano, o si dovrebbero valorizzare, le qualità e le caratteristiche di ogni suo membro, a beneficio di tutti.

Proseguendo la lettura della sua vita, nella prospettiva dell'incontro con gli altri, dopo averli accettati e abbracciati, gli altri, senza alcun pregiudizio, il consacrato trova un'ulteriore motivazione nel condividere i doni ricevuti, dando così avvio a una "vita di reciprocità". Questo avviene poiché «nel cuore di chi ha aderito al Signore Gesù Cristo, non può non nascere il desiderio di condividere il dono ricevuto, di "amare come siamo stati amati"»¹⁵⁵⁰. La vera sfida, si presenta quando ci si trova di fronte a persone che sembrano essere egoiste, ottuse, refrattarie, incapaci di condividere l'amore; in quel caso si dovrebbero far risuonare con forza le parole di Gesù: "Infatti se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete?" (*Mt 5,46*). Per i consacrati la reciprocità, secondo Paolo, è nel fatto che "mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi" (*Rm 5,8*), nella consapevolezza che la vita di reciprocità non può essere sempre uguale o realizzarsi allo stesso modo per tutti. Nemmeno la condivisione

¹⁵⁵⁰ CEI, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, Elledici, Leumann 2001, 3.

può essere misurata esattamente alla pari, quasi fosse un *do ut des*, ma dovrebbe restare comunque aperta alla spontaneità, alla diversità e alla gratuità; se il consacrato si è educato ad un sano spirito di reciprocità, tutto diventa più facile.

Questa profonda lettura del proprio vissuto rivela al consacrato quanta fiducia gli è stata accordata da Gesù, specialmente se è capace di riconoscere i doni ricevuti – da condividere e la missione assegnatagli – da compiere. La fiducia, però, che è «un valore, difficile da guadagnare, impegnativo da conservare, facile da perdere»¹⁵⁵¹, va coltivata con somma pazienza dai consacrati, all'interno della comunità di appartenenza. Questo significa che, la fiducia da un lato, è assolutamente necessaria per costruire relazioni fraterne forti e durature, che possano resistere anche alle tempeste più terrificanti, e che dall'altro che ha un effettivo generativo, attirando gli altri a fare altrettanto e a condividere fattivamente i doni di cui sono dotati. Per il consacrato dunque, avere fiducia significa non soltanto conoscere il proprio sé e i doni ricevuti, ma anche confidare nell'altro, dimostrando coraggio nell'affidargli ciò che si è a sua volta ricevuto. Questo aspetto rende il cammino ancora più credibile, pur se ancora più impegnativo: non si tratta semplicemente di fidarsi delle persone che si scelgono di persona, ma anche di confidare in chi è stato parimenti scelto e chiamato dal Signore per condividere con gli altri un percorso di testimonianza. La fiducia non è solo una questione di dare, ma anche di ricevere.

Per reciprocità non s'intende uno "*scambio di dati informatici*", ma la capacità di poter "*dare quel che si è ricevuto*", partendo sempre dal riconoscimento base che è Gesù che per primo ha avuto compassione e misericordia; per il consacrato, si ribadisce ancora una volta, la fonte a cui attingere è il "*primo incontro con Gesù*". Attualizzare sempre questo incontro nel modo di essere e di vivere, anche se spesso non è facile, diventa un mezzo straordinario di arricchimento "*degli uni e degli altri*". Occorre condividere non solo con le sorelle o i fratelli in comunità, ma anche con chi si incontra nel cammino della vita quanto c'è da condividere, specialmente di quei due momenti importanti, più volte ricordati: il momento della conversione-chiamata, in cui si sente la compassione, e il momento della missione, in cui si testimonia la misericordia divina.

¹⁵⁵¹ A. BATTISTA, *Vocabolario dell'intelligenza emotiva e altro...*, Cacucci Editore, Bari 2011, 141.

Si aggiunge infine che la comunità, cioè la «*Schola Amoris*» che aiuta a crescere nell'amore verso Dio e i fratelli, diventa anche luogo di crescita umana¹⁵⁵², nel senso che, grazie alla reciprocità, ogni membro condivide ciò che ha conosciuto e ricevuto da Gesù offrendo, di conseguenza, non solo una possibilità agli altri, ma diventando egli stesso “*Samaritano*” nei riguardi dei confratelli. In questa prospettiva, lo stile di vita testimonia che la persona ha compreso fino in fondo ciò che dice Gesù: “*Dategli voi stessi da mangiare*” (Lc 9,13; cf. Mt 14,16; cf. Mc 6,37). I consacrati, anche se le aspettative possono venir talora disattese per eventuali *défiances*, dovrebbero persistere nel promuovere questa “*vita misericordiosa*” con una “*cultura compassionevole*”.

Un ultimo elemento da non dimenticare né sottovalutare è la *gioia*, non una gioia qualsiasi, ma la “*gioia dell'incontro*”. L'importanza che le si deve attribuire si muove intorno ad una ragione centrale: se è vero che la gioia è una prerogativa del cristiano¹⁵⁵³, il consacrato ne assapora il gusto in modo tutto speciale, poiché vede tutto nella “*prospettiva del dono*”, consapevole com'è che la vera gioia «è frutto dello Spirito Santo»¹⁵⁵⁴, e scaturisce dall'incontro con Gesù Cristo durante la conversione. Questo incontro va rivissuto e condiviso con i fratelli e le sorelle in momenti intensi di amore fraterno, arricchiti da espressioni di compassione e misericordia in grado di attribuire loro ancora maggior valore e significato.

Papa Francesco inizia la sua Esortazione apostolica “*Evangelii Gaudium*” parlando della gioia, la “*parola chiave*” che caratterizzerà tanti suoi discorsi e sottolinea che «la gioia del Vangelo riempie il cuore e la vita intera di coloro che si incontrano con Gesù. Coloro che si lasciano salvare da Lui sono liberati dal peccato, dalla tristezza, dal vuoto interiore, dall'isolamento. Con Gesù Cristo sempre nasce e rinasce la gioia»¹⁵⁵⁵. Il pontefice ricorda inoltre che «la vera gioia non viene dalle cose, dall'avere, no! Nasce dall'incontro, dalla relazione con gli altri, nasce dal sentirsi accettati, compresi, amati e dall'accettare, dal comprendere e dall'amare;

¹⁵⁵² VFC, 35.

¹⁵⁵³ Cf. M. LAETITIA, *Il segreto della gioia*, Città Nuova, Roma 2009, 14.

¹⁵⁵⁴ VC, 25.

¹⁵⁵⁵ EG, 1.

e questo non per l'interesse di un momento, ma perché l'altro, l'altra è una persona»¹⁵⁵⁶.

Se è vero com'è vero che la gioia nasce dall'incontro con Gesù e riempie la vita di chi Lo incontra, il consacrato, a maggior ragione, è chiamato a vivere questa gioia e a diffonderla portandola in dono e seminandola nel cuore di ogni fratello, perché è la gioia stessa che «si consolida nell'esperienza di fraternità, quale luogo teologico, dove ognuno è responsabile della fedeltà al Vangelo e della crescita di ciascuno»¹⁵⁵⁷. Stante l'importanza della fraternità nella vita consacrata, è chiaro che, quanto più le relazioni fraterne si rafforzano, tanto più le comunità diventano luoghi di festa e di gioia: «una fraternità ricca di gioia è un vero dono dell'Alto ai fratelli che sanno chiederlo e che sanno accettarsi impegnandosi nella vita fraterna con fiducia nell'azione dello Spirito»¹⁵⁵⁸. Senza la gioia, nella comunità la fraternità si spegne¹⁵⁵⁹ e, se si spegne la fraternità, come e dove si può riconoscere il volto misericordioso o compassionevole?

Far festa e gioire è un atto evangelico, come conferma Luca nelle tre parabole che occupano un intero capitolo del suo Vangelo (cf. *Lc 15*): ogni consacrato è non solo invitato ma tenuto a partecipare alla festa dell'incontro con Gesù, manifestando così la sua profonda gratitudine come figlio perdonato ed amato. È fondamentale evitare di cadere nella "trappola" del fratello maggiore che, rifiutandosi di entrare e festeggiare, perde il senso dei doni ricevuti e del legame con Chi dona generosamente, anzi senza misura; egli, pur avendo avuto l'opportunità di sperimentare la grandezza dell'amore di Dio, lo rifiuta, incapace di apprezzare e di accettare ciò che il padre ha provato e donato; malgrado abbia vissuto per anni nella stessa casa del padre, è incapace di comprenderne l'amore e di dividerlo con gli altri, forse per gelosia forse per rifiuto: non prova compassione per il fratello minore perché non entra nella logica misericordiosa di suo padre.

Per concludere, la compassione non porta mai alla tristezza; al contrario, produce una gioia immensa; anche la misericordia non ha a che

¹⁵⁵⁶ FRANCESCO, *Incontro con i seminaristi, novizi e novizie, e giovani in cammino vocazionale, in occasione dell'Anno della Fede* (6 luglio 2013), in *Insegnamenti V2*, LEV, Città del Vaticano 2016, 6.

¹⁵⁵⁷ CIVCSVA, *Rallegratevi*, 9.

¹⁵⁵⁸ *VFC*, 28.

¹⁵⁵⁹ Cf. *Ibid.*

fare con una giustizia rigida e legalistica, poiché intende la giustizia alla luce dei sentimenti paterni. È il principio che dovrebbe guidare la lettura profonda, ai tre livelli su descritti. L'esempio del "*padre compassionevole-misericordioso*" è molto evidente: egli, mosso dalla compassione, non riesce quasi a controllarsi, non sta in sé dalla gioia. La compassione e la misericordia sono contagiose, toccano il cuore di ogni uomo, portano a far festa per quell'incontro vero con l'altro che, chiunque esso sia, è il riflesso di quel che è avvenuto con l'Altro: in ogni incontro si dona sempre di più di quel che si è ricevuto. Ora si comprende appieno l'invito di Paolo alla gioia: "*Rallegratevi nel Signore, sempre; ve lo ripeto ancora, rallegratevi*" (Fil 4,4). Questa insistenza sottolinea che la gioia se, da un lato, ha una forma comunitaria "*Rallegratevi*" – quasi a controbilanciare l'invito alla gioia rivolto da Luca, "*Rallegratevi con me*" (cf. Lc 15,6.9) – dall'altro, trova la sua fonte, la sua forza e il suo compimento pieno e definitivo "*nel Signore*".

4. La pista delle tre sfide

Nell'ultima delle piste che si desidera proporre, emerge l'importanza, anzi l'urgenza, di quella delle "*tre sfide*", che impegnano il consacrato che voglia praticare la compassione e la misericordia come risposta all'amore ricevuto per mezzo della sua vocazione. Anche se la pista delle tre sfide viene presentata per ultima, il posto che le viene assegnato nel presente lavoro non sta a significare che abbia meno importanza rispetto alle altre piste, bensì, questa pista completa efficacemente l'ordine graduale che si è pensato di seguire. Questo percorso, infatti, procede da un primo approccio che fa appello alla percezione più immediata (mezzi umani) per passare poi, mediante una fase ragionata (criteri), nonché una fase più riflessiva e introspettiva (lettura profonda della propria storia), fino ad approdare all'azione concreta (sfide). Allo stesso tempo, si sottolinea il carattere specifico del consacrato attraverso i "*Consigli evangelici*", il "*Carisma specifico*" e la "*capacità di rendere vive*" la compassione e la misericordia che sono gli elementi costitutivi della sua vita. Affrontare questo percorso richiede ovviamente grande consapevolezza, impegno responsabile profondo e maturità di fede. In questa pista si potrebbero prendere in esame ulteriori sfide, ma si ritiene che queste tre siano le più significative, quelle che fanno davvero la differenza nella "*qualità*" della testimonianza offerta da una vita consacrata vissuta in fraternità.

Il nucleo portante della vita consacrata, a livello sia personale che vocazionale, sono la compassione e la misericordia, "*l'origine e la ragione*"

di ogni vocazione; esse non si possono ridurre a ideali astratti o a doni riservati a pochi fortunati, ma devono emergere come linee guida radicati nell'essere e nell'agire del consacrato. Si tratta, dunque, di testimoniare la compassione e la misericordia attraverso atti concreti di amore, di solidarietà e di servizio verso gli altri, specialmente verso coloro che sono più vulnerabili e bisognosi. È questo che testimonia la presenza di Dio nel mondo, che offre un segno tangibile dell'amore imperituro e dell'infinita misericordia che Egli offre all'umanità.

Ciò che alimenta le sfide e le rende più difficili sono i cambiamenti che si verificano con una velocità ed una frequenza in crescita esponenziale. Papa Francesco ha ribadito più volte che il tempo che sta vivendo l'uomo oggi non è «un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca»¹⁵⁶⁰, nella quale «il modo di vivere, di relazionarsi, di comunicare ed elaborare il pensiero, di rapportarsi tra le generazioni umane e di comprendere e di vivere la fede e la scienza»¹⁵⁶¹ si sta trasformando velocemente richiedendo all'uomo di oggi una ulteriore capacità di riflettere sia sulla sua condizione, sia su ciò che egli è capace di realizzare.

I cambiamenti, che sono sotto gli occhi di tutti, non sono un fatto recente ma una tendenza che si è manifestata gradualmente. Si sta assistendo ad un cambio di paradigma a vari livelli: nella cultura e nella Chiesa, nell'agire e nel modo di pensare¹⁵⁶²; l'uomo ne esce sgomento e

¹⁵⁶⁰ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana a Firenze* (10 novembre 2015): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.pdf (28-02-2024). Il Pontefice più volte ha ribadito questo concetto con espressioni identiche o simili, prospettando quanto la sfida sia grande per l'umanità in generale e per la Chiesa in particolare. Cf. ID., *Costituzione Apostolica Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018), LEV, Città del Vaticano 2018, 3; cf. ID., *Discorso alla Curia Romana per gli auguri di Natale* (21 dicembre 2019): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.pdf (28-02-2024).

¹⁵⁶¹ ID., *Discorso alla Curia romana per gli auguri di Natale* (21 dicembre 2019).

¹⁵⁶² A proposito del cambiamento paradigmatico, il testo di Th. S. Kuhn offre diverse riflessioni, tra cui quella che orienta il lettore a pensare che «la decisione di abbandonare un paradigma è sempre al tempo stesso la decisione di accettarne un altro, ed il giudizio che porta a quella decisione implica un confronto sia dei paradigmi con la natura, sia di un paradigma con l'altro». TH. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1970, 104. Alcune statistiche recenti, circoscritte al contesto italiano, ad esempio, mostrano questo cambiamento di paradigma “religioso” da un punto di vista sociologico. Questa ricerca, in un certo qual modo, “può” essere estesa ad altri

disorientato e si lascia muovere dalla ricerca egoistica di soddisfare la sua ricerca di felicità nel mondo virtuale, a detrimento della vita reale e dell'incontro con gli altri.

Se è importante che il consacrato cerchi se stesso in Cristo, è altrettanto importante che egli vada alla ricerca della “*carne di Cristo*”, cioè delle persone ferite, sofferenti, altrimenti egli rischierebbe di andare fuori strada, privo di ciò per cui è stato chiamato, non potendo essere fino in fondo colui che è inviato a testimoniare la compassione e la misericordia. Questo significa che il consacrato rischia non solo di non tenere il passo, ma, ciò che è ancora più grave, di non mettere a frutto i doni ricevuti e di non saper decodificare i segni dei tempi, nei quali Cristo si manifesta e si rivela agli uomini. Il consacrato dovrebbe essere in grado di cogliere e di fare la volontà divina e, quindi, di entrare nella Sua logica, che è quella dell'amore salvifico che lo ha raggiunto di persona, al fine di diventare a sua volta strumento per diffondere e attuare la compassione e la misericordia.

La coscienza religiosa delle nuove generazioni è sempre più debole in un mondo dominato dal secolarismo e agnosticismo: sembra che non si avverta più la necessità del trascendente¹⁵⁶³. Questo stato di cose pone il consacrato oggi di fronte a sfide molto ardue, non solo per la difficoltà di vivere e testimoniare la compassione e la misericordia di Dio in una comunità cristiana o in una società che crede in un Dio unico, ma anche per la difficoltà di vivere in una società in cui Dio è sempre più sconosciuto e ignorato.

4.1. I consigli evangelici come un dono da vivere

In questa tesi, si è cercato di analizzare la compassione e la misericordia da una prospettiva vocazionale, ovvero come elementi “*costitutivi*” della vocazione; ciò non significa, ovviamente che esse siano riservate esclusivamente ai consacrati, poiché riguardano sia i laici che i religiosi e si possono vivere nelle famiglie che nelle comunità. È necessario, pertanto, individuare l'aspetto che contraddistingue i consacrati, e capire come questi ultimi le vivano e le testimoniano.

contesti. Cf. F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna 2020.

¹⁵⁶³ Cf. F. GARELLI, *Gente di poca fede*, 11.171-174.

Per i consacrati, ovviamente, i “*consigli evangelici*” costituiscono il riferimento principale: castità, povertà ed obbedienza sono da loro vissuti ad imitazione dell’esempio dato da Gesù. Così come Dio ha manifestato in Cristo il Suo volto compassionevole e misericordioso, anche i consacrati, mediante i consigli evangelici, lo rendono visibile, concreto e tangibile così che possa raggiungere e toccare anche la vita degli altri.

Che i consacrati fondino così tanto la loro vita sui consigli evangelici si spiega perché, da un lato, essi rendono «la persona totalmente libera per la causa del Vangelo»¹⁵⁶⁴ e, dall’altro, rappresentano «la cifra della totalità di donazione del consacrato»¹⁵⁶⁵. Si può affermare senza tema di esagerare che, quando il consacrato vive fedelmente i consigli evangelici, la sua vocazione diventa una vera incarnazione delle parole e dei gesti di Gesù.

I consigli evangelici si possono considerare da diverse prospettive: come “*rinuncia*”, come “*mezzo di acquisizione di valori*”, come “*scelta per essere assimilati a Cristo*”; Nel far ciò non si deve però perdere di vista l’insieme, al fine di perpetuare il mistero di Cristo, a cui sono ordinati. Se vien meno questo riferimento costante, i consigli evangelici rischiano di ridursi in mere pratiche esteriori, il che potrebbe portare a conclusioni erronee¹⁵⁶⁶. S’è pertanto preferito considerare i consigli evangelici come “*dono*” ricevuto dall’Alto per essere vissuto “*per l’altro*”.

Vivere il primo consiglio, quello della castità evangelica, in una prospettiva compassionevole, porta il consacrato a dover affrontare un duplice ordine di difficoltà: il primo è che egli deve confrontarsi con una società che presenta sempre più spesso il corpo come oggetto di piacere e di consumismo¹⁵⁶⁷. In secondo luogo, il consacrato deve affrontare crisi familiari e relazionali, in cui si annidano situazioni drammatiche che hanno a che fare col sesso: donne e bambini vittime di violenza, figli abbandonati, tradimento dei coniugi, disgregazione familiare, solitudine prostituzione. Il consacrato, di fronte a tutto ciò, non può rimanere indifferente e restarsene a braccia conserte, animato com’è dalla compassione; nell’ottica della castità, sente la responsabilità di rendere più umana e giusta una realtà così drammatica. Se di fronte a un corpo malato, ferito, disonorato e mercificato, la compassione risulta essere un antidoto, il

¹⁵⁶⁴ VC, 72.

¹⁵⁶⁵ P. G. CABRA, *Breve corso sulla Vita consacrata*, Queriniana, Brescia 2006², 140.

¹⁵⁶⁶ Cf. A. PIGNA, *Consigli evangelici. Virtù e voti*, OCD, Roma 1990, 32-51.

¹⁵⁶⁷ Cf. VC, 88.

“*modo*” più esemplare contro l’indifferenza, la castità rappresenta la “*cura*” più adatta ed efficace per restituire dignità e rispetto all’essere umano.

Per vivere la castità alla luce della misericordia occorre comprendere appieno il significato del corpo come “*dono*” da Dio e di Dio. A questo proposito, è illuminante il riferimento alle parole dell’apostolo Paolo: “*Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo, che è in voi? Lo avete ricevuto da Dio e voi non appartenete a voi stessi. Infatti siete stati comprati a caro prezzo: glorificate dunque Dio nel vostro corpo!*” (1Cor 6,19-20). Ciò significa che, praticando la castità, il consacrato si impegna sia a mantenere il suo corpo “*abitabile*” per Dio sia a diventare un “*luogo ospitale*” per il prossimo, consapevole com’è che tutto proviene da Dio e appartiene a Dio, ma, al tempo stesso, è anche un segno per gli altri. Questo dimostra la sua consapevolezza della realtà che gli è stata affidata e il suo impegno a non lasciarsi trascinare dalla mondanità per essere libero di attirare gli altri alla bellezza che Dio pone nella castità. Con la castità, inoltre, il consacrato si sforza di purificare sempre il proprio cuore, uno strumento che non giudica chi si trova nella miseria, ma che li trascina per così dire alla misericordia di Colui che abita in lui, non per giudicarli, lo si ribadisce ma per perdonarli (come accadde alla peccatrice, cf. primo capitolo della parte seconda).

Vivere il consiglio della povertà evangelica in una prospettiva compassionevole va molto oltre il semplice limitarsi a rispettare delle regole di povertà o a fornire assistenza materiale ai poveri, poiché permette al consacrato di sperimentare la compassione di Dio per l’umanità, richiamando il momento in cui è stato avvicinato da Dio e toccato nella propria povertà. Questa consapevolezza lo rende idoneo ad immergersi autenticamente e profondamente nella condizione dei più bisognosi, comprendendone le difficoltà e le emozioni. In questa prospettiva, la povertà diventa non solo una questione materiale, ma anche un legame relazionale viscerale, che richiede la condivisione di ciò che è stato ricevuto nella chiamata. Il consacrato, dunque, attraverso la compassione, entra nella povertà umana giungendo a scoprirvi la compassione divina che si è manifestata per lui e attraverso di lui per ogni altra persona. Si può affermare che, grazie a questo consiglio, i consacrati si sentono arricchiti dalla presenza di Cristo povero nella loro vita e, allo stesso tempo, sono motivati da Lui ad essere più vicini ai poveri, condividendo le loro esperienze e offrendo il loro sostegno umano.

Vivere il consiglio evangelico della *povertà* nell’ottica della misericordia offre ai consacrati l’opportunità di entrare nella “*logica*” della generosità di Dio nei loro confronti: sono essi i primi ad aver ottenuto misericordia o, per dirla con Papa Francesco, sono essi i “*misericordati*”¹⁵⁶⁸. Questo consiglio evangelico consente loro, allo stesso tempo, di estendere questa generosità nell’accoglienza e nel perdono di coloro che ritornano o nell’andare verso coloro che si sono allontanati. Ciò dimostra che la povertà non ha solo una dimensione di tipo materiale e relazionale, ma ha anche e soprattutto una dimensione spirituale, anzi divina, in quanto l’uomo è povero perché è lontano da Dio o addirittura non Lo conosce. Tramite il consiglio evangelico della povertà, i consacrati incarnano la misericordia di Dio, offrendo ciò che è spiritualmente necessario per un arricchimento interiore e per percepire l’amore e la tenerezza divina per ogni persona. Il povero diventa ricco quando si lascia riconciliare con Cristo e si nutre del Suo corpo, segni della generosità di Dio. Occorre però fare attenzione poiché, se il ricco non si nutre di Dio non è semplicemente un povero, ma è anche un misero, poiché non sperimenta la misericordia divina; se e quando vivono fino in fondo questo consiglio evangelico, i consacrati sono consapevoli della propria fame spirituale che viene saziata solamente dalla misericordia divina: essi chiedono perciò, nella preghiera, il pane quotidiano e il perdono per se stessi e per gli altri.

Il terzo consiglio evangelico, l’*obbedienza*, sembra ad alcuni qualcosa che “*soffoca*” la compassione e la misericordia, poiché sembra frenare, o almeno moderare, i progetti che i consacrati vorrebbero realizzare per il bene degli altri. Ed invece no; essa non solo rende libero il consacrato nella sua vocazione, ma lo libera anche da ogni forma di attivismo e di assistenzialismo esagerato, che potrebbero trasformare la vita consacrata in una sorta di “*macchina produttrice*” per soddisfare i bisogni materiali delle persone, invece di offrire loro “*il cibo di Gesù*”.

¹⁵⁶⁸ Questa espressione è stata inventata da Papa Francesco per enfatizzare la misericordia dispensata da Cristo ai Suoi discepoli. Egli offre loro: la *pace* (per fare passare ogni discepolo dal rimorso alla missione), il Suo *Santo Spirito* (per la remissione dei peccati) e le *Sue piaghe* (da cui l’uomo viene guarito). Il Pontefice vuole così rassicurare l’uomo della grandezza del dono ottenuto che può trasformarlo da misero a misericordioso, da incredulo a inviato. Cf. FRANCESCO, *Omelia alla Santa Messa della Divina Misericordia – Chiesa di Santo Spirito in Sassia* (11 aprile 2021): https://www.vatican.va/content/francesco/it/homiles/2021/documents/papa-francesco_20210411_omelia-divinamisericordia.pdf (04-03-2024).

Questo concetto è evidente nelle parole di Gesù: “*Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera*” (Gv 4,34).

Per vivere l’obbedienza nell’ottica della compassione, il consacrato deve instaurare una relazione profonda con Dio che non è, e non va mai considerato, come un padrone severo, che impone regole senza tener conto delle persone, ma, al contrario, va sempre riconosciuto come il Padre di cui si è figli. È la figura paterna che si scopre proprio nella parabola del padre compassionevole e misericordioso (come descritto nel primo capitolo della parte seconda): nell’ottica lucana, Dio non è una sorta di “*padrone*”, come credeva il figlio maggiore, né una sorta di “*cassa*” per finanziare i propri progetti, come all’inizio credeva il figlio minore; egli è un padre che ama i suoi figli e desidera la loro felicità. Questa verità si rivela solo se si disposti ad abbandonare le proprie idee bislacche e a entrare nella logica di Dio, riconoscendone l’infinita bontà e la tenerezza paterna; Dio ha un cuore che vede lontano e si commuove ogni volta che uno decide di abbracciare o, meglio, di lasciarsi abbracciare dalla Sua logica d’amore, senza della quale nessun progetto sarebbe importante, poiché non condurrebbe alla scoperta del cuore compassionevole di Dio-Padre.

Per un consacrato, vivere l’obbedienza nell’ottica della misericordia significa trovarvi un elemento “*salvifico*” o una dimensione “*redentrice*”; questo senso profondo si realizza pienamente solo nell’obbedienza esemplare di Cristo Gesù che svuotò se stesso e si umiliò fino alla morte di croce, come sottolinea Paolo (cf. *Fil* 2,6-11). È importante per il consacrato essere consapevole, se non addirittura convinto, che «l’obbedienza, prima che virtù, è dono, prima che legge, è grazia. La differenza tra le due cose è che la legge dice di fare, mentre la grazia dona di fare. L’obbedienza è anzitutto opera di Dio in Cristo, che poi viene additata al credente perché, a sua volta, la esprima nella vita con una fedele imitazione»¹⁵⁶⁹. Il consacrato, immergendosi in questo mistero d’amore, non si ferma solo all’“*imitazione*” di Cristo, ma va oltre per arrivare alla “*partecipazione*” alla Sua opera di salvezza; se impara ad obbedire incondizionatamente, diventa una testimonianza viva dell’amore misericordioso e salvifico di Cristo. Il consacrato si rende conto fino in fondo del prezzo inestimabile che Cristo ha dovuto pagare per osservare l’obbedienza (cf. *1Cor* 7,23), ossia per dire quel “*Sì*” definitivo e salvifico pronunciato dando la vita sulla croce. L’obbedienza del consacrato, se

¹⁵⁶⁹ R. CANTALAMESSA, *Obbedienza*, Ancora, Milano 2008, 25.

giunge a partecipare all'obbedienza di Cristo, non può nascere da un suo sforzo personale, ma dall'incontro personale con Cristo¹⁵⁷⁰; si tratta perciò di un dono da vivere. Si può dire, dunque, che la veridicità di una vocazione si misura nella capacità del consacrato di obbedire.

Coloro che abbracciano la vita consacrata corrono il rischio di utilizzare i consigli evangelici non quali strumenti di crescita nell'amore di Cristo per l'umanità ferita, ma come un muro alzato che ostacola l'incontro con tale realtà ferita, o addirittura rifiutarla. È importante ricordare che Cristo ha dato tutto se stesso per ogni uomo e donna, sia per coloro che Lui ha chiamato sia per coloro che sono ancora lontani e che ai consacrati spetta il compito di andare loro incontro.

Infine, bisogna ricordare sempre che i consigli evangelici non sono un privilegio personale, ma un dono dall'Alto da vivere per gli altri. È fondamentale, dunque, per il consacrato abbracciarli con cuore aperto e generoso, così come Cristo ha agito con loro, e con una profonda comprensione della missione di amore e misericordia loro affidata da Cristo.

4.2. Il carisma è un dono da condividere

Dopo aver preso i consigli evangelici come punto di partenza nella “*pista delle sfide*”, si integra nella proposta della presente ricerca un altro elemento specifico dei consacrati: il *carisma*; quest'elemento non mira certo a segregare i consacrati dal resto della società, bensì a caratterizzarli distintamente nella maniera a loro propria in cui esprimono compassione e misericordia e le manifestano al mondo. Il carisma, sia esso individuale o collettivo, *di fondatore* o *del fondatore*¹⁵⁷¹ si disvela in tutte le sue

¹⁵⁷⁰ Cf. G. FOSSATI, *Poveri, casti e obbedienti. I consigli evangelici nella vita dei preti*, EDB, Bologna 2015, 114.

¹⁵⁷¹ Questa distinzione tra “*carisma di fondatore*” e “*carisma del fondatore*” fu proposta da F. Ciardi nel 1982 che così la illustrò: «Con la prima formula indicavo il particolare dono che viene conferito dallo spirito a un uomo o a una donna in vista della creazione di una nuova istituzione di vita consacrata nella Chiesa. La formula continua ad essere usata anche oggi e oggi come allora, credo sia importante, a livello del lavoro ermeneutico, distinguere tra il carisma di fondatore di un istituto e il contenuto dell'ispirazione che il fondatore riceve, abitualmente chiamato “*carisma del fondatore*”. L'*Evangelica testificatio* parlando del carisma del fondatore lo definiva come “*un'esperienza dello Spirito*” che va trasmessa. Il carisma *del* fondatore indica quindi gli elementi costitutivi dell'istituto che ne danno la ragion d'essere. Esso va trasmesso. Mentre tutto ciò che è legato all'atto di fondare rimane legato alla persona del fondatore

espressioni come un dono divino inteso per il bene altrui e, indirettamente, per quello del consacrato. In altri termini, il carisma costituisce «un dono gratuito dello Spirito Santo in vista di un determinato servizio da rendere alla comunità per la sua edificazione»¹⁵⁷² e, di conseguenza, rappresenta un dono non solo da custodire gelosamente, ma anche da condividere generosamente.

Nella storia della Chiesa si sono manifestati tanti diversi carismi, in modo particolare all'interno della vita consacrata, e la spiritualità si è andata declinando in molteplici sfumature, tutte miranti a rivelare l'amore e la prossimità di Dio con l'umanità. Poiché la mole e la varietà di questi carismi è immensa, nel primo capitolo della parte terza si è deciso di analizzare soltanto quattro esempi emblematici di santi che hanno lasciato nella Chiesa un'impronta significativa che è tuttora viva e che continua a dare frutti. Considerando con attenzione le quattro figure di Francesco d'Assisi, Teresa di Lisieux, Charles de Foucault e Teresa di Calcutta, risulta evidente come, nonostante le differenze di epoca, di contesto e di percorso personale, essi condividano una vocazione comune: quella di essere stati chiamati compassionevolmente e inviati da Dio misericordiosamente. Ognuno di loro, tuttavia, ha ricevuto un carisma unico, un dono specifico che ha impiegato per riflettere nel mondo il volto compassionevole e misericordioso di Dio, così come lo aveva esperito e come lo viveva ogni giorno nella propria esperienza vocazionale.

Dopo aver trattato ampiamente, nei capitoli precedenti, della vocazione, analizzando i suoi due pilastri fondamentali, la compassione e la misericordia, si passa ora a mettere anche il carisma sotto la stessa lente di ingrandimento. La riflessione si concentrerà dunque su due tappe cruciali: quella in cui il carisma viene “*donato-ricevuto*” e quella in cui viene “*vissuto-condiviso*”. Questo approccio mira a dimostrare come il carisma, analogamente alla vocazione, possa essere esplorato e compreso all'interno di questa dinamica di dono e di condivisione, sia nella vita del singolo consacrato sia, più in generale, nella missione della Chiesa nel mondo.

e non è trasmissibile». F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei Fondatori*, Città Nuova, Roma 1996, 55.

¹⁵⁷² J. AUBRY, *La fondamentale dimensione carismatica della vita consacrata*, in AA. VV., *Vita consacrata, un dono del Signore alla sua Chiesa*, Elledici, Leumann 1993, 137-138.

Nella prima tappa, quella del carisma “*donato-ricevuto*”, nell’ottica della compassione emergono, per il consacrato, sfide significative che si articolano su due livelli distinti, ma strettamente interconnessi: il *piano umano* e il *piano spirituale*. Sul piano umano, il consacrato si confronta con il contrasto nettissimo esistente nella società odierna tra la necessità assoluta della *privacy* e la ricerca ossessiva della visibilità a ogni costo. Sul piano spirituale, invece, il consacrato si trova, con la propria fragilità e con i propri limiti, di fronte all’immensità e alla potenza divina, il che lo conduce a riconoscersi indegno di questo dono: nonostante la percezione di debolezza e inadeguatezza umana, Dio si manifesta sempre e comunque come forza e maestà incommensurabile. In questo contesto, il carisma diventa un’esperienza di compassione vissuta dal consacrato che non solo si sente oggetto di compassione, che vive come una partecipazione alla natura compassionevole di Dio, di un Dio che, mosso dalla Sua compassione per l’umanità, si affida al consacrato per manifestare e trasmettere questo dono curativo a chi soffre.

Nella seconda tappa, quella del carisma “*vissuto-condiviso*”, dopo aver sperimentato intensamente l’intimità con Colui che dona, il consacrato raggiunge la piena consapevolezza della generosità di Dio verso di lui e sente pressante l’urgenza e la necessità di trasmettere, a sua volta, questa generosità al prossimo. Il consacrato abbraccia la logica del dono divino, sviluppando la virtù della generosità e diventando così lo strumento mediante il quale l’amore e la compassione divina si diffondono nel mondo; questo processo sottolinea l’importanza di vivere in armonia con i principi divini, accogliendo e diffondendo attivamente l’amore e la misericordia nel quotidiano, superando i canoni imposti dalla società dell’apparenza e riconnettendosi, invece, con i valori più profondi della propria vocazione spirituale.

Nel vivere il carisma nell’ottica della misericordia, il consacrato dovrà combattere su due fronti distinti, ma strettamente interconnessi: sul *piano interiore* e sul *piano esteriore*. Il primo fronte, quello sul piano interiore, mira a superare le difficoltà che il consacrato trova, in prima persona, nel coltivare e mantenere una disposizione di cuore misericordiosa in quanto ciò implica una lotta costante contro l’egoismo, il risentimento, il rancore per coltivare invece la compassione, il perdono e l’accoglienza. Il secondo fronte, quello sul *piano esteriore*, chiama poi il consacrato ad applicare il carisma della misericordia nella sua vita e nel suo ministero. Questo può significare confrontarsi con situazioni difficili e con persone problematiche: la misericordia esige infatti pazienza,

comprensione e capacità di perdonare anche in un contesto sociale ed ecclesiale che talvolta non comprende, o non apprezza appieno, il valore della misericordia, e reagisce sottoponendo il consacrato a critiche, incomprensioni o resistenze.

Nonostante le molteplici sfide che possono presentarsi lungo il cammino, abbracciare il carisma della misericordia offre il terreno fertile per un'autentica crescita spirituale e per una testimonianza incisiva. Un chiaro esempio di questo potente dinamismo è Teresa di Calcutta, una figura straordinaria che, grazie a un secondo carisma radicato nell'amore, ha rivelato al mondo l'abisso della misericordia divina. È proprio nell'abbracciare il suo proprio carisma che il consacrato può trasformarsi, maturando la sua fede e moltiplicando la sua capacità di amare; egli diventa così non solo un testimone vivente della misericordia di Dio, ma anche un faro di speranza e di pace in un mondo spesso afflitto dalla sofferenza e dal bisogno.

È importante considerare che il carisma stesso può influenzare la misericordia e viceversa; la modalità con cui il consacrato incarna il carisma può avere un impatto diretto sul suo modo di concepirla e di viverla. Il carisma, se si basa sulla compassione, sul servizio e sull'amore, guiderà davvero il consacrato ad agire con misericordia nei confronti degli altri; per fare un esempio, un carisma incentrato sull'assistenza ai poveri e ai bisognosi spingerà inevitabilmente il consacrato a esercitare la misericordia attraverso opere di carità e di solidarietà. L'esercizio della misericordia può anche influenzare la percezione e l'interpretazione del carisma da parte del consacrato, dandogli una maggiore sensibilità ai bisogni degli altri e una comprensione più profonda delle sofferenze umane, con la conseguenza che egli potrebbe interpretare e vivere il proprio carisma in modi innovativi o, semplicemente, più adatti alle necessità del tempo presente.

Il carisma svolgere un ruolo cruciale nella promozione della misericordia, sia all'interno della comunità dei consacrati che al di fuori di essa; un gruppo di consacrati generalmente condivide il medesimo carisma, e si unisce nell'unico fine di manifestare la misericordia di Dio nei loro riguardi. Questo impegno collettivo richiede l'esercizio costante della misericordia, poiché il carisma stesso spinge la comunità a rispondere ai bisogni delle persone e la sua condivisione può servire da modello e da fonte di ispirazione per gli altri, incoraggiandoli a coltivare essi stessi la misericordia nelle loro vite e nei loro contesti. Attraverso il loro esempio

di vita, i consacrati possono diffondere la consapevolezza della misericordia di Dio e spingere gli altri a compiere atti di amore e di perdono nella loro quotidianità. In questo modo, il carisma diventa uno strumento potente per diffondere la misericordia divina e promuovere una cultura basata sull'amore e sul perdono, indipendentemente dalle circostanze della vita.

Sintetizzando si può affermare che, nella vita del consacrato, esiste una relazione dinamica e reciproca tra il vivere il carisma e la compassione e la misericordia. In questa polarità il cammino spirituale sia del consacrato che della comunità si va via via arricchendo.

4.3. Il mondo come sfida continua per l'uomo e come opportunità per il consacrato

Dopo aver messo a fuoco le due sfide fondamentali della “*quarta pista*”, al fine di promuovere una vita consacrata improntata alla compassione e alla misericordia – ovvero i consigli evangelici e il carisma – è giunto il momento di affrontare la “*terza sfida*” che verte tutta nel considerare il mondo come un terreno fertile in cui vivere e testimoniare la compassione e la misericordia; essa consiste nel dirigersi verso quei contesti in cui i consacrati sono chiamati ed inviati a rendere testimonianza.

Nel corso della storia, il mondo è stato spesso percepito come un teatro di contese, contrasti continui, come una serie ininterrotta di prove da superare. Questa visione, sebbene fondata su realtà concrete e spesso dure, rischia di offuscare un aspetto altrettanto reale e potente: la capacità di trasformare le sfide in opportunità. È qui che emerge il ruolo fondamentale della compassione e della misericordia, soprattutto per coloro che hanno scelto di seguire Gesù e di camminare sulle Sue orme. Questa “*terza sfida o opportunità*” si propone di indagare come la visione e l'impegno dei consacrati possano trasformare le sfide del mondo in opportunità di crescita, di dialogo, di guarigione e, soprattutto, come arrivino a rivelare, al contempo, il volto compassionevole e misericordioso di Dio.

La compassione è la capacità di condividere la sofferenza altrui, di immedesimarsi, di entrare in empatia con gli altri e di dare un senso al loro dolore: solo allora essa svela la sua forza trasformativa, spingendo l'individuo a superare l'egoismo e ad abbattere i muri dell'indifferenza, per dare dignità e valore alla propria vita come a quella degli altri. La compassione, quindi, non moltiplica l'assistenza a chi soffre ma amplia

l'orizzonte dell'"*umanità dell'uomo*". I consacrati, grazie alla loro vocazione, sono chiamati a incarnare in modo evangelico questa compassione, trasformandola da mero sentimento in modo concreto, reale di essere e di agire.

Quanto alla misericordia, essa può essere concepita come quell'amore immeritato e inaspettato che non solo salva la vita, ma trasforma l'uomo stesso in una "*nuova creazione*" rendendolo figlio di Dio, in una dinamica simile a quella del "*battesimo*". È nell'atto concreto che si incarna l'azione della misericordia, di cui Dio stesso si fa garante con il sigillo dell'amore infinito del Figlio – "*Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna*" (Gv 3,16). È perdono e dono che si fa per amore anche quando l'altro non ha nulla da offrire in cambio, se non la possibilità di diventare, a sua volta, misericordioso.

Le sfide odierne, per la loro vastità e complessità, toccano in profondità il quotidiano, suscitando preoccupazioni in tutti; e si presentano in forme diverse che spaziano dalle questioni personali – quali la lotta contro la depressione e le dipendenze o la ricerca di senso – a problematiche globali che riguardano l'intera famiglia umana. Tra queste ultime, la crisi climatica rappresenta una minaccia per l'equilibrio ecologico del pianeta, mentre la globalizzazione e la rivoluzione informatica vanno plasmando dinamicamente un nuovo modo di vivere e di interagire. Alcune sfide producono un impatto immediato sull'esistenza, come la perdita dell'impiego o l'insorgere improvviso di una malattia, mentre altre, quali la povertà estrema o la solitudine esistenziale, si insinuano gradualmente, lasciando segni indelebili sul soggetto coinvolto. Vi sono sfide, inoltre che, pur presenti da tempo – quali gli sprechi alimentari, la gestione del tempo e l'approccio alla vita e alla morte – continuano a richiedere attenzione e impegno. In questo scenario¹⁵⁷³ drammatico diventa fondamentale un approccio inclusivo e consapevole come pure riconoscere l'importanza di ogni singola esperienza che deve essere integrata per costruire un futuro più equo e più sostenibile per tutti.

¹⁵⁷³ Per approfondire i "*nuovi scenari*" in maniera più dettagliata e approfondita si faccia riferimento a P. RICCIERI, *Formazione a portata di click. Comunicazione digitale e santificazione della mente*. Paoline, Milano 2011, 33-39; cf. F. GARELLI, *Gente di poca fede*, 213-236; cf. P. GAMBERINI, *DEUS duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo*, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano 2023⁴, 15-16.

Di fronte a sfide così complesse, qualcuno potrebbe chiedersi: la compassione e la misericordia sono davvero in grado di fornire soluzioni fattibili? È una questione di profonda importanza che merita un'attenta riflessione. È comprensibile che molti dubitino della loro efficacia; pur tuttavia, è proprio nei contesti di sofferenza e di difficoltà che la compassione e la misericordia possono rivelarsi risorse preziose e trasformative.

Chi sceglie la vita consacrata non presume, di norma, di cambiare il mondo con le proprie forze, ma desidera offrire il proprio contributo, modesto ma significativo, alla società mediante il sacrificio personale e l'espressione dell'amore divino. Il primo capitolo della parte terza aveva presentato alcuni esempi al riguardo, tra cui spicca quello di Teresa di Calcutta, che ha adottato questa logica, evidenziando come l'impegno personale di ciascuno possa fare la differenza se si uniscono le forze (ella si considerava una goccia d'acqua pulita). I consacrati si sentono chiamati a fungere da canali dell'amore di Dio e a testimoniare le Sue opere, diffondendo conforto, guarigione e speranza ovunque, seguendo l'esempio di Cristo compassionevole e misericordioso, in quanto la loro vocazione li spinge a testimoniare l'amore incondizionato di Dio in ogni circostanza. Questa esperienza li motiva a diventare strumenti di compassione e di misericordia, "*samaritani moderni*" al fianco di chiunque necessiti conforto e speranza.

Al centro dell'esperienza di chi si consacra si nasconde un paradosso alimentato dalle beatitudini che proclamano "*beati*" coloro che si riconoscono spiritualmente poveri e che anelano alla giustizia (cf. *Mt* 5,1-12; *Lc* 6,20-23). Adottando queste parole, il consacrato diventa un segno di contraddizione¹⁵⁷⁴ che sfida le logiche mondane: scegliendo volontariamente la povertà, egli porta con sé un tesoro inestimabile, nell'intento di dividerlo con altri che si trovano nella stessa condizione. Questa scelta di vita non è fine a se stessa, ma rappresenta un donarsi completamente a Dio e alla Sua opera, è, insomma, essenzialmente, un'opera di misericordia.

È chiaro che chi si consacra, proprio come qualsiasi altra persona, può intraprendere molteplici attività e inserirsi in vari settori della vita sociale e professionale. Ciò che tuttavia distingue il suo operare non risiede

¹⁵⁷⁴ È bene considerare i consacrati come "*segno*" nella prospettiva della povertà su due piani: "*essere poveri*" e "*essere per i poveri*". Cf. F. SCALIA, *Alternativi e poveri. La vita consacrata nel postmoderno*, Paoline, Milano 2006, 196-202.

nell'attività svolta, ma in ciò che Dio ha operato in lui e ciò che Dio intende realizzare attraverso di lui; la capacità del consacrato di radicarsi profondamente nei due pilastri della sua vocazione – la compassione e la chiamata, la misericordia e la missione – lo rende più disposto a includere il mondo nella sua missione; se il cammino è illuminato dalle parole di Gesù e confermato dai Suoi gesti, il consacrato si rende conto di non aver altro da offrire al mondo se non la compassione e la misericordia ricevute, e che continua a ricevere, da Dio. Questa consapevolezza si manifesta concretamente nella sequela, un percorso che appare umile agli occhi del mondo, ma che è prezioso agli occhi di Dio, un cammino di apparente debolezza che cela invece una forza trasformativa profonda e significativa.

In conclusione, la società di oggi, che inneggia alla ricchezza, che vanta grandi successi tecnologici e premia l'eccellenza, genera spesso una profonda delusione dovuta all'incapacità di stabilire connessioni autentiche. In questo contesto, il consacrato emerge come un paradosso: pienamente consapevole di questa dinamica e fortificato dalla grazia divina nella sua vita, si volge volontariamente verso gli emarginati e i trascurati; adottando uno stile di vita contraddistinto dalla semplicità e dall'umiltà, dimostra che la vera ricchezza è da ricercarsi nell'amore incondizionato di Dio, nella Sua infinita compassione e nella Sua somma misericordia.

CONCLUSIONE GENERALE

Nella conclusione generale¹⁵⁷⁵, mi preme presentare anzitutto una riflessione di carattere personale sull'effetto che questa ricerca ha avuto su di me per poi passare alle conclusioni che si possono trarre dal lavoro svolto. L'effetto che quest'impegno accademico ha avuto su di me è stato di una gioia profonda, un sentimento che credo accompagni chiunque sia giunto al termine di una tappa importante della propria vita, ma, al tempo stesso, avverta anche il peso della responsabilità.

A livello personale, questa ricerca si è rivelata un'opportunità, un mezzo efficace per esplorare le fondamenta della mia vocazione e approfondirne la comprensione, percepita come un dono di Dio destinato ad essere vissuto e condiviso con/per gli altri. Il cammino per raggiungere questo traguardo è stato però caratterizzato da sfide e ostacoli, superati grazie ad un impegno ininterrotto, a una passione incrollabile e a una dedizione totale, il tutto alimentato da una preghiera costante e da una fiducia anch'essa incrollabile in Colui che invita e invia a servire nella Sua vigna. È stata un'esperienza sia spirituale che umana, molto arricchente e portatrice di ulteriori significati e valori; mi sono resa conto che la mia ricerca poteva essere uno strumento utile per chiunque desidera mettersi alla sequela di Cristo (o già vi si trova), ma ho poi scoperto con stupore che la prima beneficiaria di tutto ciò ero proprio io!

Questa gioia l'avverto nel più profondo del mio io, è come un percorso che mi ha permesso di assimilare e gustare scene bibliche, in cui ho recepito il soffio dello Spirito che chiama compassionevolmente alla conversione e prepara e invia misericordiosamente sulle vie del mondo. Questa esperienza accademica mi ha dato la possibilità di aprire la mente a nuovi e più ampi orizzonti e di scrutare i movimenti liberi ed aperti del cuore, con gratitudine nei confronti di Colui che chiama e smisuratamente ama. Il che mi fa impegnare a vivere ancor più fedelmente il dono concessomi nella vocazione con i suoi due pilastri, "*la compassione e la misericordia*", e a voler essere "*segno e strumento*" del Suo amore con e per gli altri, a partire dalle persone con cui condivido ideali e scelte di vita.

¹⁵⁷⁵ Ciascuna delle tre parti costitutive della presente ricerca è stata preceduta da una "*introduzione*", che resta però priva di una conclusione corrispondente. Questa scelta è stata fatta deliberatamente, per poter inserire le tre conclusioni parziali all'interno della conclusione generale e per far sì che chi legge non si smarrisca cercando di collegare i diversi frammenti, ma possa avere subito ben chiaro il quadro d'insieme.

Che all'Anno dedicato alla Vita Consacrata (nel 2015), sia seguito il Giubileo straordinario della Misericordia (nel 2016), non è, a mio avviso, una coincidenza bensì un chiaro segno dell'importanza del tema della misericordia in chiave vocazionale. Questi due eventi della Chiesa universale sono infatti coincisi con il completamento della mia licenza nel 2017 (la tesi era incentrata anch'essa sulla compassione), e questo ha instillato in me un rinnovato entusiasmo e un profondo stupore, spingendomi ad accogliere l'invito a intraprendere il percorso che porta al dottorato, iniziato nel 2019. Questo percorso mi ha condotto a riflettere ulteriormente sulla compassione e sulla misericordia come pilastri fondamentali nella vocazione del consacrato in quanto gli consentono di diventare un vero “*esperto*” dell'amore di Dio e un “*testimone*” credibile della Sua generosità che opera nella propria vita.

Riflettendo su tutto ciò, mi sento grata per l'opportunità che mi è stata offerta di crescere ancora e di apprendere; ogni momento dello studio e della ricerca è stato un passo in avanti per approfondire il significato della propria vocazione e la ricchezza che essa racchiude. Sono riconoscente anche per il sostegno e l'incoraggiamento ricevuti lungo il cammino, che hanno reso possibile questo risultato; mi impegno a portare avanti in futuro il bagaglio di conoscenze e di esperienze acquisite, continuando a crescere e a condividere ciò che ho imparato dagli altri e con loro. Questa tesi non rappresenta perciò una conclusione, ma anche un nuovo inizio, un nuovo punto di partenza per ulteriori scoperte e contributi nel mio percorso mirante a far risplendere il volto compassionevole e misericordioso di Gesù a quanti incontrerò sul mio cammino.

Dopo aver condiviso questa riflessione di carattere personale, che ho ritenuto opportuno fare (anche se di norma si usa un approccio diverso), passo ora alla conclusione generale, evidenziando i punti nodali della presente ricerca.

Nella *parte prima*, l'obiettivo è stato quello di approfondire la riflessione sulla compassione e sulla misericordia, esplorandole dalla prospettiva terminologica, concettuale ed esperienziale, con un *focus* particolare sul contesto biblico. L'analisi ha dimostrato che queste qualità, sono presenti entrambe sia nell'AT che nel NT, e questo la dice lunga sulla loro significatività nella mentalità biblica. Nonostante le differenze esistenti tra loro, – come ha evidenziato da Papa Francesco, il quale afferma che «la misericordia è divina, ha più a che fare con il giudizio sul

nostro peccato. La compassione ha un volto più umano»¹⁵⁷⁶ – esse rappresentano entrambe, senz'ombra di dubbio, la modalità attraverso cui Dio si manifesta all'umanità e interagisce con essa l'umanità.

Per dare un quadro più completo a questa ricerca, non mi sono limitata al concetto biblico e spirituale, anche se rimane il fondamento della presente ricerca, ma ho pensato anche al contesto multiculturale delle comunità religiose di oggi ed ho cercato di integrare la riflessione rivolgendo lo sguardo non solo al pensiero filosofico occidentale, ma estendendola anche ad altre religioni che ne danno interpretazioni talora diverse. Tutto ciò ha consentito di ampliare la visione e la comprensione della compassione e della misericordia, che possono in effetti avere significati e applicazioni diverse. Ma ciò che fa la differenza è che il pensiero biblico, a differenza di quello filosofico, non è, di per sé, una realtà meramente concettuale in cui l'uomo si sforza di comprenderla e di contenerla, né tantomeno un pensiero debole da eliminare, ma piuttosto un'esperienza in cui l'uomo scopre la bellezza della compassione di Dio e la profondità della Sua “ragione” misericordiosa. A differenza di quanto avviene nelle altre religioni, nel cristianesimo la compassione e la misericordia sono attributi non di un dio lontano o separato dall'uomo di cui non si sa nulla, bensì di un Dio vicino che si fa carne, che entra nella realtà umana ne prende il volto; si può anzi affermare che, nel NT, la compassione e la misericordia non sono meri attributi, ma vengono incarnate nella persona di Gesù.

Nella *parte seconda*, incentrata sull'analisi esegetico-spirituale dei testi neotestamentari attribuiti a Luca e a Paolo, l'obiettivo è stato quello di dimostrare come la compassione e la misericordia si manifestino e si incarnino in Gesù Cristo, giacché discendono direttamente da Lui. È importante notare che, essendo Gesù stesso a chiamare e a inviare, diventa chiaro l'impatto che la compassione e la misericordia hanno sulla vocazione. Per illustrare questo concetto, ho selezionato sei testi lucani, evidenziando la presenza della compassione in Gesù, e sei testi paolini, per sottolineare come la misericordia orienti decisamente verso la missione. Da questa analisi emerge un principio basilare: se la chiamata e la missione definiscono la vocazione dell'individuo, allora la compassione e la misericordia ne costituiscono i pilastri fondamentali; si delinea così uno

¹⁵⁷⁶ FRANCESCO (JORGE MARIO BERGOGLIO), *Il nome di Dio è misericordia*, 101.

stretto legame tra compassione e chiamata, come anche una forza intrinseca che unisce la misericordia alla missione.

Per completare questa *parte seconda*, ho sostenuto che la compassione, così com'è descritta da Luca, e la misericordia, così come viene vissuta e interpretata da Paolo, sono intrinsecamente legate tra loro nella vocazione del consacrato. È fondamentale, tuttavia, comprendere che queste due qualità non sono confinate esclusivamente nell'ambito vocazionale. L'analisi dei sei passaggi, selezionati sia dagli scritti lucani sia da quelli paolini, dischiude un arco narrativo profondamente umano, che si snoda dai momenti bui – quali la perdita subita dalla vedova di Nain e la cecità di Saulo – verso eventi di luce e di rinascita – il ritorno del figlio alla madre vedova e la restituzione della vista a Saulo. Questi episodi, simboli di una rinascita terrena, convergono nel loro apice nella crocifissione di Cristo, con il ladrone pentito e con Paolo che si trovano uniti a Cristo nella croce. La vita che inizia nel “*grembo materno*” – spazio di formazione e di sviluppo dell'essere – trova il suo compimento nell'unione con il Cristo crocifisso, cioè nel “*grembo paterno*”, emblema dell'appartenenza ultima e totale a Dio. Si può sostenere che, attraverso questa chiave di lettura, emerge chiaramente che la compassione e la misericordia sono principi universali, che fanno parte di ogni fase dell'esistenza, e guidano ciascun uomo verso la sua realizzazione completa in Cristo.

La compassione e la misericordia non affondano le loro radici unicamente nel suolo biblico. Nella *parte terza* mi sono proposta di esplorare tre linee di sviluppo, corrispondenti ciascuna ad uno dei tre capitoli che la compongono. La prima linea, dal carattere “*vocazionale*”, mira a evidenziare che i pilastri fondamentali della vocazione, vale a dire la compassione e la misericordia, sono profondamente incarnati nelle vite di quattro santi di grande spicco, santi la cui scelta non è stata basata sulla loro santità in sé, ma piuttosto sul modo con cui essi hanno affrontato le sfide dell'esistenza. La traiettoria delle loro esistenze, caratterizzata da “*alti e bassi*”, può essere paragonata a quella di un “*elettrocardiogramma*”, che registra sia i momenti di sofferenza e di crisi sia quelli di consolazione e di ispirazione. Dalla vita esemplare di Francesco d'Assisi, Teresa di Lisieux, Charles de Foucauld e Teresa di Calcutta emerge con chiarezza che la compassione e la misericordia possono essere esperite e vissute anche in epoche e in contesti diversi. I santi succitati dimostrano che le virtù sbocciano non solo nei periodi di serenità, ma anche e soprattutto in quelli di crisi, diventando una testimonianza vivida della presenza divina.

Nel contesto ecclesiale, la compassione e la misericordia svolgono un ruolo cruciale, e risultano fondamentali nel messaggio cristiano; ho deciso così di indirizzare la mia ricerca verso una linea specifica, quella “*istituzionale*”, delineatasi a partire dal Concilio Vaticano II. Questo percorso mi ha guidato a concentrarmi sull’Insegnamento di quattro Pontefici, ed ho analizzato come ciascuno di loro ha sottolineato l’importanza della compassione e della misericordia all’interno della Chiesa. Emergono certo differenze di sensibilità nei loro testi magisteriali al riguardo: alcuni Pontefici le hanno indirizzate verso un contesto più umano (come Paolo VI), altri in una modalità più teologica (come Benedetto XVI). Purtroppo, le due figure di spicco che hanno posto un’enfasi particolare su queste qualità sono state Giovanni Paolo II e Francesco, che ne hanno parlato sia nelle loro Lettere encicliche e apostoliche, sia nelle catechesi da loro tenute.

Ho optato per concludere la mia tesi con un capitolo finale dedicato a quelle che ho chiamato “*piste*” in cui presento quattro proposte. Benché sia ovviamente possibile proporre ulteriori idee, il mio obiettivo principale è stato di presentare un pensiero decisamente innovativo, sia nella forma che nella sostanza, attraverso queste piste che servono da fondamenta per dimostrare che è fattibile, anche oggi, procedere nell’ulteriore comprensione e attuazione della compassione e della misericordia. Non dobbiamo cedere di fronte alle difficoltà imposte dai tempi moderni; chi è consacrato è chiamato a perseverare sempre.

Le piste da me introdotte non si propongono come novità assolute, bensì come concetti rinnovati in chiave originale. Per fare un esempio, indagando la pista dei “*mezzi umani*”, ho indagato su come le capacità fisiche si possano canalizzare per arricchire la percezione della compassione e della misericordia, il che implica un coinvolgimento attivo dei sensi – *ascoltare, vedere, sentire “con il cuore”* – che culmina poi nella capacità di agire. La seconda pista introduce il concetto dei “*criteri*”, non intesi a normare la compassione – data la sua natura intrinsecamente spontanea – né a imporre limiti alla misericordia, ma piuttosto a suggerire cinque virtù (o azioni positive) come linee guida. Nella terza pista, propongo un viaggio nella memoria, ossia una “*lettura della vita*” articolata in tre direzioni: *verso se stessi, verso l’Altro e verso gli altri*. Questo invita a una riflessione profonda sulla propria vita, sui primi incontri significativi e sugli eventi che ne sono seguiti, così come sulla responsabilità personale nei confronti degli altri, ispirata dalla chiamata alla sequela di Cristo. L’ultima pista affronta infine “*tre sfide*”, che

riguardano non solo gli aspetti esteriori della vita consacrata ma anche quelli interiori, come i *consigli evangelici*, il *carisma personale* e la *relazione con il mondo circostante*. Queste sfide rappresentano, a mio avviso, delle occasioni preziose per il consacrato per rendere tangibile e vitale il dono della propria vocazione. I doni ricevuti sono fatti proprio per essere vissuti e condivisi, soltanto così diventa possibile trasformare le sfide in opportunità di crescita e di servizio.

Concludo ricordando che ho scelto il titolo della mia tesi riflettendo sulla mia vocazione e sulla prospettiva di essere “*Chiamati per compassione e inviati per misericordia. Chiamati a vivere la compassione di Gesù per essere trasformati e inviati sulla via privilegiata della misericordia di Cristo. Un tentativo di lettura per la vita consacrata di oggi*”. Ho cercato di affrontare il tema nel modo più ampio possibile, fornendo alcune risposte personali agli interrogativi che emergono nel cuore di chi è consacrato. Permangono tuttavia due considerazioni fondamentali: la grandezza dell’amore di Dio è sempre un mistero e si rivela nella Sua compassione e nella Sua misericordia verso l’umanità e, perciò, continua a chiamare e a inviare segni di questo amore; e la presente tesi rappresenta soltanto un umile tentativo di interpretare tale dono.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI

1.1. Bibbia

Bibbia, vol. III, CUCCA M. – GIUNTOLI F. – MONTI L. (curr.), Einaudi, Torino 2021.

La Bibbia di Gerusalemme, EDB, Bologna 2008².

Nuovo Testamento Interlineare. Greco, Latino, Italiano, BERETTA P. (cur.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2005⁵.

1.2. Documenti della Chiesa¹⁵⁷⁷

1.2.1. Concilio Vaticano II

Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), in AAS 57 (1965) 5-71.

Decreto sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae Caritatis* (28 ottobre 1965), in AAS 58 (1966) 702-712.

Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate* (28 ottobre 1965), in AAS 58 (1966) 740-744.

Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum* (18 novembre 1965), in AAS 58 (1966) 817-835.

Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966) 947-990.

Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966) 1025-1120.

1.2.2. Papi

GIOVANNI XXIII, Discorso *Gaudet mater ecclesia* (11 ottobre 1962), in AAS 54 (1962) 785-795.

PAOLO VI, Messaggio *Qui fausto die* all'intera famiglia umana (22 giugno 1963), in AAS 55 (1963) 570-578.

_____, Lettera apostolica *Summi Dei Verbum* (4 novembre 1963), LEV, Città del Vaticano 1963, in AAS 55 (1963) 979-995.

¹⁵⁷⁷ L'ordine seguito in questa parte non è quello alfabetico, come nel resto della bibliografia, ma è cronologico.

- _____, Omelia «Messa degli Artisti» (7 maggio 1964), in AAS 56 (1964) 438-444.
- _____, Allocuzione in occasione dell'ultima sessione pubblica del Concilio Ecumenico Vaticano II (7 dicembre 1965), in *Insegnamenti di Paolo VI III* (1965), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1966, 725-732.
- _____, Lettere enciclica *Populorum Progressio* (26 marzo 1967), in AAS 59 (1967) 257-299.
- _____, Lettera enciclica *Sacerdotalis Caelibatus* (24 giugno 1967), in AAS 59 (1967) 657-697.
- _____, Lettera enciclica *Humanae Vitae* (25 luglio 1968), in AAS 60 (1968) 481-503.
- _____, Esortazione apostolica *Evangelica Testificatio* (29 giugno 1971), in AAS 63 (1971) 497-526.
- _____, Discorso ai Membri del *Consilium de Laicis* (2 ottobre 1974), in AAS 66 (1974) 567-570.
- _____, Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), in AAS 68 (1976) 5-76.
- GIOVANNI PAOLO I, *Udienza Generale. La speranza* (20 settembre 1978), in *Rivista diocesana del Patriarcato di Venezia*, 63 (1978) 317-318.
- GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per l'inizio del pontificato* (22 ottobre 1978), in *insegnamenti*, I, LEV, Città del Vaticano 1978, 35-41.
- _____, Lettera enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), in AAS 71 (1979) 257-324.
- _____, Lettera enciclica *Dives in misericordia* (30 novembre 1980), in AAS 72 (1980) 1177-1232.
- _____, *Regina Coeli* (17 maggio 1981), in *Insegnamenti*, IV/1, LEV, Città del Vaticano 1981, 1210.
- _____, *Udienza Generale* (21 ottobre 1981), in *Insegnamenti*, IV/2, LEV, Città del Vaticano 1981, 469-472.
- _____, *Lettera ai giovani di Roma* (7 febbraio 1984), in *Insegnamenti*, VII/1, LEV, Città del Vaticano 1984, 252-254.
- _____, Lettera apostolica *Salvifici doloris* (11 febbraio 1984), in *Insegnamenti*, VII/1, LEV, Città del Vaticano 1984, 279-322.
- _____, *Messaggio per la XVIII Giornata Mondiale della Pace 1° gennaio 1985* (8 dicembre 1984), in *Insegnamenti*, VII/2, LEV, Città del Vaticano 1984, 1551-1562.

- _____, *Discorso all'incontro con la comunità ebraica nella Sinagoga della città di Roma* (13 aprile 1986), in *Insegnamento*, IX/1, LEV, Città del Vaticano 1986, 1024-1037.
- _____, *Discorso ai rappresentanti delle diverse chiese e comunioni cristiane convenuti in Assisi per la Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace – Basilica di Santa Maria degli Angeli* (27 ottobre 1986), in *Insegnamenti*, IX/2, LEV, Città del Vaticano 1986, 1249-1253.
- _____, *Messaggio "Urbi et Orbi"* (25 dicembre 1986), in *Insegnamento*, IX/2, LEV, Città del Vaticano 1986, 2044-2047.
- _____, *Lettera enciclica *Evangelium vitae** (25 marzo 1995), LEV, Città del Vaticano 1995, 96. in AAS 87 (1995) 401-522.
- _____, *Esortazione apostolica *Ecclesia in Africa** (14 settembre 1995), LEV, Città del Vaticano 1995.
- _____, *Esortazione apostolica *Vita Consecrata** (25 marzo 1996), Paoline, Milano 1996, 109. in AAS 88 (1996) 377-486.
- _____, *Lettera enciclica *Fides et ratio**, Paoline, Milano 1998, in AAS 91 (1999) 5-88.
- _____, *Omelia Santa Messa per la Giornata del Perdono dell'anno santo 2000* (12 marzo 2000), in *Insegnamenti*, XXIII/1, LEV, Città del Vaticano 2002, 356-357.
- _____, *Discorso durante la Veglia di preghiera a Tor Vergata nella XV Giornata Mondiale della Gioventù* (19 agosto 2000), in *Insegnamenti*, XXIII/2, LEV, Città del Vaticano 2002, 207-213.
- _____, *Lettera apostolica *Novo millennio ineunte** (6 gennaio 2001) LEV, Città del Vaticano 2000, in AAS 93 (2001) 266-309.
- _____, *Omelia dedicazione del Santuario della Divina Misericordia* (17 agosto 2002), in *Insegnamenti*, XXV/2, LEV, Città del Vaticano 2003, 169-174.
- _____, *Discorso al Parlamento italiano* (14 novembre 2002), in *Insegnamenti*, XXV/2, LEV, Città del Vaticano 2003, 712-719.
- _____, *Omelia Beatificazione di Madre Teresa di Calcutta*, in *La Civiltà Cattolica*, 3683 (2003) 474-477.
- _____, *Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (10 gennaio 2005), in *L'Osservatore Romano* 7 (10-11 gennaio 2005).
- BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica *Deus caritas est** (25 dicembre 2005), in AAS 98 (2006) 217-252.

- _____, *Messaggio per la Giornata Missionaria Mondiale* (29 aprile 2006), in *Insegnamenti*, II/1, LEV, Città del Vaticano 2007, 514-517.
- _____, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007.
- _____, Lettera enciclica *Spe Salvi* (30 novembre 2007), in AAS 99 (2007) 985-1027.
- _____, *Discorso ai membri dell'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite* (18 aprile 2008), in *Insegnamenti*, IV/1, LEV, Città del Vaticano 2009.
- _____, *San Paolo, l'Apostolo delle genti*, LEV-San Paolo, Città del Vaticano – Cinisello Balsamo 2009.
- _____, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), in AAS 101 (2009) 461-709.
- _____, *Omelia alla Conclusione dell'Anno Sacerdotale* (11 giugno 2010), in *Insegnamenti*, VI/2, LEV, Città del Vaticano 2011, 899-906.
- _____, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011.
- _____, *Discorso per la Veglia di preghiera con i giovani nell'Aeroporto Cuatro Vientos di Madrid* (20 agosto 2011), in *Insegnamenti*, VII/2, LEV, Città del Vaticano 2012.
- _____, Esortazione apostolica *Africae munus* (19 novembre 2011), LEV, Città del Vaticano 2011.
- _____, Esortazione apostolica *Ecclesia in Medeo Oriente*, LEV, Città del Vaticano 2012.
- _____, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum Press, Venezia 2013.
- _____, *Udienza Generale "Non mi sono sentito mai solo"* (23 febbraio 2013), in *Insegnamenti*, IX, LEV, Città del Vaticano 2013.
- FRANCESCO, *Benedizione Apostolica "Urbi et Orbi"* (13 marzo 2013), in *Insegnamenti*, I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 1.
- _____, *Omelia alla Santa Messa con i Cardinali - Cappella Sistina* (14 marzo 2013), in *Insegnamenti*, I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 2-3.
- _____, *Discorsi ai rappresentanti dei media* (16 marzo 2013), in *Insegnamenti*, I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 9-11.
- _____, *Angelus* (17 marzo 2013), in *Insegnamenti* I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 15-16.

- _____, *Omelia nella Messa Crismale del Giovedì Santo* (28 marzo 2013), in *Insegnamenti* I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 51-52.
- _____, *Parole alla Veglia di Pentecoste con i movimenti, le nuove comunità, le associazioni e le aggregazioni laicali* (18 maggio 2013), in *Insegnamenti* I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 195-203.
- _____, *Discorso agli studenti delle scuole gestite dai gesuiti in Italia e Albania* (7 giugno 2013), in *Insegnamenti*, I/1, LEV, Città del Vaticano 2015, 292-302.
- _____, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013), in *Insegnamenti*, I/1, LEV, Città del Vaticano 2013, 459-509.
- _____, *Incontro con i seminaristi, novizi e novizie, e giovani in cammino vocazionale, in occasione dell'Anno della Fede* (6 luglio 2013), in *Insegnamenti* I/2, LEV, Città del Vaticano 2016, 4-15.
- _____, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), LEV, Città del Vaticano 2013.
- _____, *Il Papa si racconta. Conversazione con Francesca Ambrogetti e Sergio Rubin*, Salani, Milano 2013.
- _____, *Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (13 gennaio 2014), in AAS 106 (2014) 79-85.
- _____, *Meditazione a Santa Marta* (30 gennaio 2015), in *L'Osservatore Romano*, 24 (31 gennaio 2015).
- _____, *Omelia alla Celebrazione penitenziale* (13 marzo 2015), in *Insegnamenti*, III/1, LEV, Città del Vaticano 2020, 334-337.
- _____, *Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia Misericordiae Vultus* (11 aprile 2015), in AAS 107 (2015) 399-420.
- _____, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), in AAS 107 (2015), 847-945.
- _____, *Omelia della Santa Messa allo Stadio di Koševo durante il Viaggio Apostolico a Sarajevo "Bosnia ed Erzegovina"* (6 giugno 2015), in *Insegnamenti* III/1, LEV, Città del Vaticano 2020, 923-925.
- _____, *Omelia Canonizzazione di Madre Teresa di Calcutta*, in *L'Osservatore Romano*, 203 (5-6 settembre 2016).
- _____, *Lettera apostolica Misericordia et misera* (20 novembre 2016), LEV, Città del Vaticano 2016.
- _____, *Lo spirito e la parola. Gli Atti degli Apostoli letti dal Papa*, Castelvechio, Roma 2017.
- _____, *Costituzione Apostolica Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018), LEV, Città del Vaticano 2018.

_____, *Discorso a professori e studenti del Collegio “San Carlo” di Milano* (6 aprile 2019), in *L’Osservatore Romano*, 82 (8-9 aprile 2019).

_____, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), LEV, Città del Vaticano 2020.

_____, *Udienza Generale La missione non è questione di mezzi ma di cuori che avvicinano a Dio*, in *L’Osservatore Romano*, 131 (7 giugno 2023).

_____, Esortazione apostolica *Laudate Deum* (4 ottobre 2023), LEV, Città del Vaticano 2023.

1.2.3. Altri documenti

CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità. Congregavit nos in unum Christi amor*, Paoline, Milano 1994.

Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana, Unione Editori Cattolici Italiani, Roma 1997³.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, Elledici, Leumann 2001.

Catechismo della Chiesa Cattolica, LEV, Città del Vaticano 2003.

RATZINGER J., *Omelia nella “Missa pro eligendo Romano Pontifice”* (18 aprile 2005), in *AAS* 97 (2005) 687-688.

CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Rallegratevi*, LEV, Città del Vaticano 2014.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *I Papi e la misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.

_____, *Le opere di misericordia corporale e spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.

_____, *Le parabole della misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.

_____, *Santi nella misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.

_____, *Il nome di Dio è misericordia. Una conversazione con Andrea Torielli*, Piemme, Milano 2016.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2018.

CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Per vino nuovo otri nuovi. Dal Concilio Vaticano*

Il la vita consacrata e le sfide ancora aperte. Orientamenti, LEV, Città del Vaticano 2018¹⁴.

2. TESTI CLASSICI

AGOSTINO, *Questioni sui Vangeli*, in ID., *Opere esegetiche X/2*, a cura di CARUANA S. – B. FENATI – M. MENDOZA, Città Nuova, Roma 1997.

ARISTOTELE, *Retorica*, F. CANNAVÒ (cur.), Bompiani, Milano 2014.

_____, *Etica Nicomachea*, vol. I, I-V, C. NATALI (cur.), Hacheta, Milano 2017.

DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, M. GIGANTE (cur.), Laterza, Bari 1962.

GIROLAMO, *Commento a Isaia*, XIV, 1, in ID., *Opere di Girolamo*, IV, 1, a cura di MAISANO R., Città Nuova, Roma 2015.

ERODOTO, *Le storie*. vol. I, I-IV, A. COLONNA – F. BEVILACQUA (curr.), UTET, Tornio 1998.

I SETTE SAPIENTI, *Vita e opinioni*, B. SNELL (cur.), Bompiani, Milano 2015.

IBN ARABI, *La Niche des lumières. 101 saintes paroles prophétiques traduites de l'arabe et présentées*, M. VALSAN (cur.), Les Editions de L'Œuvre, Paris 1983.

Il Corano. A. VENTURA (cur.), Mondadori, Milano 2010.

Il Corano. Nuova edizione integrale, H. R. PICCARDO (cur.), Newton Compton, Roma 2015.

LISIA, *Orazioni*, I-XV, E. MEDDA (cur.), BUR, Milano 1997⁵.

OMERO, *Iliade*, M. G. CIANI – E. AVEZZÙ (curr.), UTET, Torino 1998.

PLATONE, *Repubblica*, G. REALE – R. RADICE (curr.), Bompiani, Milano 2009.

_____, *Apologia*, G. REALE (cur.), Bompiani, Milano 2015¹³.

SOFOCLE, *Elettra*, F. DUNN – L. LOMIENTO (curr.), Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 2019.

3. DIZIONARI-ENCICLOPEDIA

AA. VV., «Patior», in *Il nuovo Campanini Carboni. Latino-italiano, italiano-latino*, Pearson Paravia, Torino 2007³.

_____, «Sentire», in *Dizionario italiano Garzanti*, Garzanti Linguistica, Milano 2002.

ABBAGNANO N., «Compassione», in ABBAGNANO N. – FORNERO G., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2001.

- BECKER U., «Indurimento σκληρός», in COENEN L. – BEYREUTHER E. – BIETENH H. (curr.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1989⁴.
- BELLINGER G. J. (cur.), *Enciclopedia delle religioni*, Garzanti, Milano 1989.
- BERLEJUNG A., «Paradiso/Giardino/Albero della vita», in DALLA VECCHIA F. (cur.), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2009.
- BIANCHI E., «Pazienza», in *Lessico della vita interiore. Le parole della spiritualità*, Rizzoli, Milano 1999.
- BULTMANN R., «ἔλεος», in KITTEL G. – FRIEDRICH G. (curr.), *GLNT*, vol. III, Paideia, Brescia 1967.
- _____, «οἰκτιρῶ», in KITTEL G. – FRIEDRICH G. (curr.), *GLNT*, vol. VIII, Paideia, Brescia 1972.
- CAILLAT C., «Ahimsā», in COSÌ D. M. – SAIBENE L. – SCAGNO R. (curr.), *Enciclopedia delle religioni. Induismo*, vol. IX, Città Nuova-Jaca Book, Roma – Milano 2006.
- COLINA DIEZ J., «Periferia», in CARRIERO A. (cur.), *Il vocabolario di papa Francesco. Firmato da 50 grandi giornalisti e scrittori*, Elledici, Torino 2015.
- DA SILVA R. R., «Misericordia», in PENNA R. – PEREGO G. – RAVASI G. (curr.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.
- DALLA VECCHIA F., «Cuore», in DE VIRGILIO G. (cur.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007.
- DÉROCHE F., «Basmala», in AMIR-MOEZZI M. A. (cur.), *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano 2007.
- DI BUSSOLO A., «Cammino», in CARRIERO A. (cur.), *Il vocabolario di papa Francesco. Firmato da 50 grandi giornalisti e scrittori*, Elledici, Torino 2015.
- ELLIS E. E., «Collaboratori di Paolo», in HAWTHORNE G. F. – MARTIN R. P. – REID D. G. (curr.), *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000².
- ESSER H.-H., «σπλάγχνα», in COENEN L. – BEYREUTHER E. – BIETENHARD H. (curr.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1989⁴.
- EVERTS J.-M., «Conversione e chiamata di Paolo», in HAWTHORNE G. F. – MARTIN R. P. – REID D. G. (curr.), *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000².

- FILIPPINI R., «Conversione», in DE VIRGILIO G. (cur.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007.
- FREEDMAN D. N. – LUNDBOM J., «*hānan* ַחַן», in BORBONE P. L. (cur.), *GLAT*, vol. III, Paideia, Brescia 2003.
- FREVEL CH., «Cuore», in DALLA VECCHIA F. (cur.), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2009.
- GELLIÈRON B., «Vedere», in *Lessico dei termini biblici*, Elledici, Leumann 2000.
- GHIDELLI C., «Cuore», in BARBAGLIO G., *Schede Bibliche pastorali*, vol. II, C-D, EDB, Bologna 1983.
- GIACCARDI C., «Scarto», in CARRIERO A. (cur.), *Il vocabolario di papa Francesco. Firmato da 50 grandi giornalisti e scrittori*, Elledici, Torino 2015.
- GONÇALVES F. J., «Idolatria», in PENNA R. – PEREGO G. – RAVASI G. (curr.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.
- GREEN A., *Queste sono le parole. Un dizionario della vita spirituale ebraica*, Giuntina, Firenze 2002.
- GREEVEN H., «*πλησίον*», in KITTEL G. – FRIEDRICH G. (curr.), *GLNT*, vol. X, Paideia, Brescia 1975.
- KAMPLING R., «Misericordia», in DALLA VECCHIA F. (cur.), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2009.
- KÖSTER H., «*σπλάγγνον*», in KITTEL G. – FRIEDRICH G. (curr.), *GLNT*, vol. XII, Paideia, Brescia 1979.
- KRONHOLM T., «*רֶחֶם* *rehem*», in BORBONE P. L. (cur.), *GLAT*, vol. VIII, Paideia, Brescia 2008.
- KÜGLER J., «Soteriologia», in DALLA VECCHIA F. (cur.), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2009.
- MAIOLO G., «Fiducia», in *Psicologia del quotidiano. Vocabolario essenziale per vivere meglio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.
- _____, «Pregiudizio», in *Psicologia del quotidiano. Vocabolario essenziale per vivere meglio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.
- MANTOVANI M., «Misericordia», in CARRIERO A. (cur.), *Il vocabolario di papa Francesco. Firmato da 50 grandi giornalisti e scrittori*, Elledici, Torino 2015.

- MARIANI B., «Profeta», in DE VIRGILIO G. (cur.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007.
- MCKENZIE J. L., «Cuore», in ID., *Dizionario Biblico*, Cittadella, Assisi 1963.
- PASCUCCI A., «Compassione», in DE VIRGILIO G. (cur.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007.
- RICCI L., «οἶκτος», in *Vocabolario greco-italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 1993³⁷.
- RIVOLTELLA P. C., «Buongiorno», in CARRIERO A. (cur.), *Il vocabolario di papa Francesco. Firmato da 50 grandi giornalisti e scrittori*, Elledici, Torino 2015.
- SALVATORE E., «Vedere/Occhio», in DE VIRGILIO G. (cur.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007.
- SIMIAN-YOFRE H., «רחם *rh̄m*», in BORBONE P. L. (cur.), *GLAT*, vol. VIII, Paideia, Brescia 2008.
- SOGGIN J. A., «שוב *šūb* Ritornare», in PRATO G. L. (cur.), *DTAT*, vol. II, Marietti, Casal Monferrato 1982.
- STOEBE H. J., «הנן *hnn* Essere misericordioso», in PRATO G. L. (cur.), *DTAT*, vol. I, Marietti, Casal Monferrato 1978.
- _____, «רחם *rh̄m* pi. Avere misericordia», in PRATO G. L. (cur.), *DTAT*, vol. II, Marietti, Casal Monferrato 1982.
- STOLZ F., «לב *lēb* Cuore», in PRATO G. L. (cur.), *DTAT*, vol. I, Marietti, Torino 1978.
- TH. S.-A. T., «Cuore καρδιά», in COENEN L. – BEYREUTHER E. – BIETENH H. (curr.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1989⁴.
- TORRALBA F., «Cultura dello scarto», in *Dizionario Bergoglio. Le parole chiave di un pontificato*, Edizioni Terra Santa, Milano 2021.
- _____, «Periferie dell'esistenza», in *Dizionario Bergoglio. Le parole chiave di un pontificato*, Edizioni Terra Santa, Milano 2021.
- UNNO T., «Karuṇā», in COSI D. M. – SAIBENE L. – SCAGNO R. (curr.), *Enciclopedia delle religioni. Buddhismo*, vol. X, Città Nuova-Jaca Book, Roma – Milano 2006.
- ZOBEL H.-J., «חֶסֶד *hesed*», in BORBONE P. L. (cur.), *GLAT*, vol. III, Paideia, Brescia 2003.

4. LIBRI

- AA. VV., *Paul VI et la modernité dans l'Eglise. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (2-4 juin 1983)*, Roma 1984.

- _____, *La spiritualità dell'Antico Testamento*, Borla, Roma 1989.
- _____, *La profezia nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- _____, *L'ascolto che guarisce*, Cittadella, Assisi 1995.
- _____, *L'esortazione Apostolica Post-Sinodale di Giovanni Paolo II "Vita Consecrata". I grandi temi*, Rogate, Roma 1997.
- _____, *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza V-XVII secolo. Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia*, vol. II, Piemme, Casale Monferrato 1997.
- _____, *Misericordia. Volto di Dio e dell'umanità nuova*, Paoline, Milano 1999.
- _____, *Le opere di misericordia*, Rogate, Roma 2001.
- _____, *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2006.
- _____, *Salvati nella speranza. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Spe salvi di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2008.
- _____, *Amore e verità. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2009.
- _____, *Esodo-Shemòt*, Mamash, Milano 2010.
- _____, *Compendio delle parabole di Gesù*, Queriniana, Brescia 2011.
- _____, *«Finché Cristo sia formato in voi». Vita consacrata e maturazione affettiva*, Paoline, Milano 2012.
- _____, *Il mistero della croce. Temi biblici*, 4, EDB, Bologna 2015.
- _____, *Misericordiosi come il Padre. Esperienze di misericordia nel vissuto di santità*, J. M. GARCÍA GUTIÉRREZ (cur.), LAS, Roma 2016.
- _____, *Abiterai la terra. Commento all'enciclica Laudato si'. Con il testo integrale di Papa Francesco*, AVE, Roma 2020.
- ABELN R., *La pazienza fa sbocciare le rose. Un attimo di pazienza può evitare una grande sventura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.
- ACCATTOLI L. – FORZANI J., *La compassione buddhista. Il perdono cristiano*, Pazzini, Rimini 2006.
- ACCATTOLI L., *Karol Wojtyła. L'uomo di fine millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.
- ACHARUPARAMBIL D., *Induismo. Vita e pensiero*, Teresianum, Roma 1976.

- AGASSO D. – TORNIELLI A., *Paolo VI. Il santo della modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.
- ALBINI CH., *L'arte della misericordia*, Qiqajon, Magnano 2015.
- , *Sopportare pazientemente le persone moleste. Aver pazienza con gli altri come Dio con noi*, EMI, Bologna 2016.
- ALETTI J.-N., *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca*, Queriniana, Brescia 1991.
- ALONSO SCHÖKEL L., *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, Paideia, Brescia 1987.
- ALONSO SCHÖKEL L. – SICRE DIAZ J. L., *I Profeti. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1989.
- ANGE D., *Teresa di Lisieux*, Paoline, Milano 2005.
- APPEL K. – DEIBL J. H. (curr.), *Misericordia e tenerezza. Il programma teologico di Papa Francesco*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019.
- ARNAIZ J. M., *Per un presente che abbia futuro. Vita consacrata oggi: più vita e più consacrata*, Paoline, Milano 2003.
- ARNIM H. VON, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano 2002.
- BADER W., *Passaggio. Verso la Vita tra le braccia di Madre Teresa*, Città Nuova, Roma 2005.
- BAGNI A., *Vangelo secondo Luca*, EMP, Padova 2000.
- BALDERMANN I. – WETERMANN C. – GLOEGE G., *Introduzione alle scritture. Interpretazione e temi teologici*, EDB, Bologna 2011.
- BARBI A., *Atti degli Apostoli (Capitoli 1-14). Introduzione e commento*, EMP, Padova 2003.
- BARDAZZI M., *Nella vigna del Signore. La vita e il pensiero di Joseph Ratzinger, Papa Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2005.
- BARBAGLIO G., *Il Vangelo di Dio nelle lettere di Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.
- , *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, EDB, Bologna 2007.
- , *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, EDB, Bologna 2008.
- , *Le confessioni di Geremia. Storia di una vocazione profetica*, Paoline, Milano 2012.
- BARRETT CH. K., *Atti degli Apostoli. Volume I. Prolegomeni. Commento ai capp. 1-14*, Paideia, Brescia 2003.
- BASSET L. (cur.), *Aprirsi alla compassione*, Messaggero, Padova 2012.
- BATTISTA A., *Vocabolario dell'intelligenza emotiva e altro...*, Cacucci Editore, Bari 2011.

- BECKER J., *Paolo l'apostolo dei popoli*, Queriniana, Brescia 1996.
- BELLI F. (cur.), *Lettera ai Colossesi. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.
- BELLIA G. (cur.), *La fraternità a costo della vita. 100 pagine di Charles de Foucauld*, Città Nuova, Roma 2004.
- BENZI G., *Paolo e il suo vangelo*, Queriniana, Brescia 2001.
- BENZINE R. – DELORME C., *Abbiamo tante cose da dirvi. Cristiani e musulmani in dialogo*, Paoline, Milano 2000.
- BERGER K., *L'apostolo Paolo. Alle origini del pensiero cristiano*, Donzelli, Roma 2003.
- BERTINI M., *Sulle strade di Madre Teresa*, Paoline, Milano 1999².
- BETORI G., *Annunciare la Parola. La lezione degli inizi*, EDB, Bologna 2010.
- BIANCALANI A. – ROSSI B. (curr.), *Le Lettere di San Paolo*, vol. I, Edizioni Cantagalli-Città Nuova, Siena – Roma 2019.
- BIANCHI E. – CACCIARI M., *I comandamenti. Ama il prossimo tuo*, Il Mulino, Bologna 2011.
- BIANCHI E., *Magnificat Lc 1,39-56. Benedictus Lc 1,67-80. Nunc dimittis Lc 2,22-38. Commento esegetico-spirituale*, Qiqajon, Magnano 1991.
- _____, *Da forestiero. Nella compagnia degli uomini*, Piemme, Casal Monferrato 1995.
- _____, *Amici del Signore*, Gribaudi, Torino 2006³.
- _____, *Dono e perdono*, Einaudi, Torino 2014.
- _____, *Raccontare l'amore. Parabole di uomini e donne*, Rizzoli, Milano 2015.
- _____, *L'amore scandaloso di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016.
- BIANCHI F., *Atti degli Apostoli*, Città Nuova, Roma 2003.
- BIANCHI L. (cur.), *La misericordia lungo la storia della Chiesa*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019.
- BIANCHINI F., *Lettere ai Galati*, Città Nuova, Roma 2009.
- _____, *Seconda lettera ai corinzi. Introduzione, traduzione, commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.
- BINI M. (cur.), *La parabola del Buon Samaritano. L'interpretazione di Lc 10,25-37*, Nerbini-Paoline, Firenze – Milano 2019.
- BIZZETI P., *Fino ai confini estremi. Meditazioni sugli Atti degli apostoli*, EDB, Bologna 2008.

- BONGIOVANNI S., *Il principio compassione. Dio nell'uomo, l'uomo in Dio*, Cleup, Padova 2016.
- BONHOEFFER D., *Vita comune*, Queriniana, Brescia 2015⁶.
- BORGHESI M. (cur.), *Da Bergoglio a Francesco. Un pontificato nella storia*, Studium, Roma 2022.
- BORMOLINI G. – MILANESE R., *Perdonare se stessi e gli altri. Strategie fare pace con il passato*, EMP, Padova 2023.
- BOSCIONE F., *I gesti di Gesù. La comunicazione non verbale nei Vangeli*, Ancora, Milano 2002.
- BOSETTI E., *Come lingue di fuoco. Comunicare la Parola secondo gli Atti degli Apostoli*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.
- BOVATI P., *La parola della porta. Per vivere di misericordia*, Vita e Pensiero, Milano 2017.
- BOVON F., *Vangelo di Luca. Introduzione. Commento a 1,1-9,50*, vol. I, Paideia, Brescia 2005.
- _____, *Vangelo di Luca. Commento a 9,51-19,27*, vol. II, Paideia, Brescia 2007.
- _____, *Vangelo di Luca. Commento a 19,28-24,53*, vol. III, Paideia, Brescia 2013.
- BRAMBILLA F. G., *Esercizi di cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- BREZZI P., *Storia degli Anni Santi. Da Bonifacio VIII al Giubileo del 2000*, Mursia, Milano 2000⁴.
- BROCCARDO C., *Tra gratuità e scaltrezza. Le parabole della misericordia di Luca 15-16*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016.
- BRUNI G., *Misericordia e compassione, vie di umanizzazione*, Cittadella, Assisi 2016².
- BRUNORI G. B., *Benedetto XVI. Fede e profezia del primo Papa emerito della storia*, Paoline, Milano 2017.
- BUSCEMI A. M., *San Paolo. Vita, opera e messaggio*, Terra Santa, Milano 2008.
- _____, *Lettera ai Colossesi. Commentario esegetico*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015.
- BUSTILLO F.-X., *La fraternità pasquale. Raccontare la vita comunitaria*, EMP, Padova 2013.
- CABRA P. G., *Paolo VI. Breve profilo di un Papa santo*, Queriniana, Brescia 2018.
- CALDIROLA D., *La compassione di Gesù. Meditazioni bibliche*, Ancora, Milano 2007.

- _____, *Di donne e di gioia. Itinerario spirituale nel Vangelo di Luca*, Ancora, Milano 2013.
- CALDUCH-BENAGES N., *I profeti, messaggeri di Dio. Presentazione essenziale*, EDB, Bologna 2013.
- CANIATO R., *Una matita nelle mani di Dio. Vita & santità di Madre Teresa. Con le parole di Giovanni Paolo II & Papa Francesco*, Edizioni Ares, Milano 2016.
- CÀNOPI A. M., *Il vangelo della misericordia*, Paoline, Milano 2001³.
- _____, *Questa parabola la dici per noi? Lectio divina sulle parabole della misericordia*, Paoline, Milano 2016⁴.
- CAPPELLETTO G. – MILANI M., *In ascolto dei profeti e dei sapienti. Introduzione all'Antico Testamento*, vol. II, EMP, Padova 1992.
- CASANOVAS C. – CHALCOFF F., *Conoscere l'arte di aiutare e farsi aiutare. Come alleviare le sofferenze degli altri e le proprie*, Essere Felici, Cesena 2011.
- CASTELLAZZI V. L., *Ascoltarsi, ascoltare. Le vie dell'incontro e del dialogo*, Edizioni Scientifiche Ma.Gi., Roma 2012.
- CASTELLO G., *Genesi 1-11. Introduzione e commento alla storia delle origini*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013.
- CASTILLON DU PERRON M., *Charles de Foucauld*, Jaca Book, Milano 1986.
- CASULA L., *Volti, gesti e luoghi. La cristologia di papa Francesco*, LEV, Città del Vaticano 2017.
- CAVALIERE R., *Perdonare. Istruzioni per l'uso*, Città Nuova, Roma 2008⁴.
- CENCINI A., *I sentimenti del figlio. Il cammino formativo nella vita consacrata*, EDB, Bologna 1998.
- _____, "...come olio profumato...". *Strumenti di integrazione comunitaria del bene e del male*, Paoline, Milano 1999.
- _____, "Com'è bello stare insieme...". *La vita fraterna nella stagione della nuova evangelizzazione*, Paoline, Milano 1999.
- _____, *Il padre prodigo. Storia di una vocazione perduta e ritrovata*, Paoline, Milano 1999.
- _____, *Chiamati per essere inviati. Ogni vocazione è missione*, Paoline, Milano 2008.
- _____, "Io ti ho scelto". *I primi chiamati: una storia da raccontare*, Rogate, Roma 2017.
- CHALIHA J. – LE JOLY E. (curr.), *La gioia di amare*, Mondadori, Milano 1997.
- _____, *Madre Teresa. La gioia di amare*, Mondadori, Milano 1997.

- CHANGJOO C., *La spiritualità della misericordia come risposta alla questione del male secondo San Giovanni Paolo II*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2017.
- CHARLES DE FOUCAULD, *Opere spirituali. Antologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2014².
- CHÂTEL F., *Scelgo di amare per un cammino di felicità*, Città Nuova, Roma 2008.
- CHENU B., *Tracce del volto. Dalla parola allo sguardo*, Qiqajon, Magnano 1996.
- CHIEREGATTI A., *Osea. Lettura spirituale*, EDB, Bologna 2012.
- CHILDS B. S., *Isaia*, Queriniana, Brescia 2005.
- CHIRRI G., *L'ultima parola. Gestì e parole di Benedetto XVI che hanno segnato la storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.
- COMASTRI A., *Madre Teresa. Una goccia d'acqua pulita*, Paoline, Milano 2004³.
- _____, *Giovanni Paolo II. Il Papa che ha cambiato la storia. Famiglia, misericordia e un ricordo personale*, Edizioni Palumbi, Teramo 2020.
- _____, *Il perdono è l'arma di Dio. Un'arma che non uccide ma fa rivivere le persone*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2021.
- CAMPOS HERRERO J., *Le ragioni del cuore. L'intelligenza emotiva e le sue potenzialità*, Paoline, Milano 2004.
- CORINI G. M., *Contro la sciatica del cuore. Spunti biblici sulla divina misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.
- CORSANI B., *La seconda lettera ai Corinzi. Guida alla lettura*, Claudiana, Torino 2000.
- CRAVERO D., *Misericordia*, EMP, Padova 2019.
- CRIMELLA M., *Marta, Marta! Quattro esempi di «triangolo drammatico» nel «grande viaggio di Luca»*, Cittadella, Assisi 2009.
- _____, *Con me nel paradiso. Sette meditazioni sul vangelo di Luca*, Edizioni Terra Santa, Milano 2012.
- _____, (cur.), *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.
- CURTAZ P., *Ritorno. Incontrare il Dio della misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.
- CURUCHICH TUYUC C. O., *Charles de Foucauld e René Voillaume. Esperienza e teologia del "Mistero di Nazaret"*, Cittadella, Assisi 2011.

- _____, *Charles de Foucauld. Nascondersi nel sorriso di Dio*, Edizioni Terra Santa, Milano 2022.
- DA SPINETOLI O., *Luca: il vangelo dei poveri*, Cittadella, Assisi 1999⁴.
- DAZZI G., *Il Dio esclusivamente buono. La parabola del Padre misericordioso (Lc 15,11-32) e le sue riletture*, il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano 2013.
- DE LUCA G., *La misericordia di Gesù. Percorsi di umanizzazione nel Vangelo di Luca*, LEV, Città del Vaticano 2013.
- DE SANCTIS M., *L'abbraccio che guarisce. Scoprire il volto del Padre*, Paoline, Milano 2018.
- DE SOUZENELLE A., *La lettera strada di vita. Il simbolismo delle lettere ebraiche*, Servitium Editrice, Bergamo 2003.
- DELICATI F., *U come umiltà*, Cittadella, Assisi 2011.
- DELORME J., *Il rischio della parola. Leggere i vangeli*, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- DI BERNARDO M. (cur.), *Chiamati a servire il bene comune. Vocazione, cura e impegno civile*, FrancoAngeli, Milano 2012.
- DI GIOSIA D., *La pastorale dei giovani. Uno studio sul magistero di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 2011.
- DI LELLA A. A., *Il libro di Daniele. (1-6)*, Città Nuova, Roma 1995.
- DI LORENZO M., *Madre Teresa. Lo splendore della carità*, Paoline, Milano 2003².
- DI SANTE C., *L'uomo alla presenza di Dio. L'umanesimo biblico*, Queriniana, Brescia 2010.
- DODD CH. H., *Le parabole del regno*, Paideia, Brescia 1970.
- DONAHUE J. R., *Il Vangelo in parabola. Metafora, racconto e teologia nei vangeli sinottici*, Paideia, Brescia 2016.
- DOYLE E., *Francesco e il Cantico delle creature. Inno della fratellanza universale*, Cittadella, Assisi 1982.
- DURAND J.-D., *Lo spirito di Assisi. Discorsi e messaggi di Giovanni Paolo II alla Comunità di Sant'Egidio: un contributo alla storia della pace*, Leonardo International, Milano 2004.
- DZIWISZ S., *Una vita con Karol. Conversazione con Gian Franco Svidercoschi*, Rizzoli, Milano 2007.
- ERNST J., *Il Vangelo secondo Luca*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1985.
- _____, *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Morcelliana, Brescia 1986.
- FABRIS R., *Atti degli Apostoli. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1977.
- _____, *I Vangeli*, Cittadella, Assisi 1978.

- _____, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2000.
- _____, *Paolo di Tarso*, Paoline, Milano 2008.
- FAGGIOLI M., *Papa Francesco e la "chiesa-mondo"*, Armando, Roma 2014.
- FARINELLA P., *Il Padre che fu Madre. Una lettura moderna della parabola del Figliol Prodigo*, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano 2010.
- FAUSTI S., *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, EDB, Bologna 2011².
- _____, *Atti degli Apostoli, Capitoli 1-9*, vol. 1, EDB, Bologna 2013.
- FEDERICI T. – RAVENNA A. (curr.), *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, UTET, Torino 1978.
- FERRARI F., *Francesco il papa della riforma. La conversione non può lasciare le cose come stanno*, Paoline, Milano 2020.
- FERRARI M., «L'amore e non il sacrificio». *La misericordia nel Vangelo di Matteo*, EDB, Bologna 2008.
- FITZMYER J. A., *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Queriniana, Brescia 1991.
- _____, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Queriniana, Brescia 2003.
- FONTANA S., *Capire Benedetto XVI. Tradizione e modernità ultimo appuntamento*, Cantagalli, Siena 2021.
- FORTE B., *L'eredità spirituale di Benedetto XVI*, Shalom, Camerata Picena 2023.
- FRANCESCO, *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale. Guida alla lettura di Maurizio Gronchi*, EDB, Bologna 2020.
- FRANZEN A., *Breve storia della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2009¹¹.
- FUSARO N., *Con-passione. L'evangelo di Nain come paradigma di vita spirituale*, Cittadella, Assisi 2017.
- FUSCO F., *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*, vol. I, Paideia, Brescia 2000.
- GALEAZZI G. – SVIDERCOSCHI G. F., *Chi ha paura di Giovanni Paolo II? Il Papa che ha cambiato la storia del mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.
- GALLERANI M., *Prossimità inattuale. Un contributo alla filosofia dell'educazione problematicista*, FrancoAngeli, Milano 2015.
- GALOT J., *Il cuore di Cristo*, AdP, Milano 1992².

- GAMBERINI P., *DEUS duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo*, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano 2023⁴.
- GANDHI M. K., *La mia vita per la libertà. L'autobiografia del profeta della non-violenza*, Newton Compton, Roma 1989².
- GARCÍA LÓPEZ F., *Il Pentateuco. Introduzione alla lettura dei primi cinque libri della Bibbia*, Paideia, Brescia 2004.
- GARELLI F., *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*. Il Mulino, Bologna 2020.
- GARGANO I., *Lectio divina su il vangelo di Luca, I*, EDB, Bologna 1989.
 _____, *Fate attenzione a come ascoltate. Lectio su brani di Luca, Paoline*, Milano 2001.
- GAUTHIER J., *La grandezza della piccolezza. La spiritualità di Teresa di Lisieux*, Paoline, Milano 2014.
- GERMANI G., *Teresa di Calcutta, una mistica tra Oriente e Occidente. Il suo pensiero in rapporto all'India e a Gandhi*, Paoline, Milano 2003.
- GHIDELLI C., *Peccato dell'uomo e misericordia di Dio. Riflessioni bibliche*, Paoline, Milano 1983.
- GIONTI A. – DE VIRGILIO G., *Le parabole di Gesù. Itinerari: esegetico-esistenziale; pedagogico-didattico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007.
- GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, a cura di V. MESSORI, Mondadori, Milano 1994.
- GIRARDET G., *Il Vangelo della liberazione. Lettura politica di Luca*, Claudiana, Torino 1975.
- GLIGORA F. – CATANZARO B. – COCCIA E., *I papi dei giubilei. Da Bonifacio VIII (1300) a Francesco (2015)*, Armando, Roma 2015.
- GNILKA J., *Lettera ai Filippesi. Testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia 1972.
 _____, *Il Vangelo di Matteo. Parte Prima. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 1,1-13,58*, Paideia, Brescia 1990.
 _____, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Paideia, Brescia 1998.
- GNOLI R. (cur.), *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, vol. 1, Mondadori, Milano 2010⁵.
- GONZÁLEZ BALADO J. L. (cur.), *Madre Teresa di Calcutta. La gioia di darsi agli altri*, Arnoldo Mondadori, Milano 1994.
 _____, *Madre Teresa dei poveri. Una vita per gli altri*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

- _____, *Teresa di Lisieux. I limiti umani di una grande santa*, Paoline, Milano 2001.
- _____, *Il sorriso dei poveri. Aneddoti di madre Teresa di Calcutta*, Città Nuova, Roma 2003⁸.
- _____, *Madre Teresa. Il sorriso degli ultimi*, Città Nuova, Roma 2005.
- GOURGUES M., *Le parabole di Luca. Dalla sorgente alla foce*, Elledici, Leumann 1998.
- GOYA B., *Psicologia e vita consacrata*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008².
- GRASSO S., *Luca*, Borla, Roma 1999.
- _____, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2014.
- _____, *Gesù racconta la misericordia. Parabole dai Vangeli di Matteo e Luca*, EDB, Bologna 2016.
- GRILLI M., *L'opera di Luca. 1. Il Vangelo del viandante*, EDB, Bologna 2012.
- _____, *L'opera di Luca. 2. Atti degli Apostoli, il viaggio della Parola*, EDB, Bologna 2013.
- _____, *Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli*, EDB, Bologna 2015.
- _____, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, EDB, Bologna 2016.
- GUGLIELMI A., *Il linguaggio segreto del corpo. La comunicazione non verbale*, Piemme, Milano 2011¹⁶.
- HENDERSON J. (cur.), *The Apostolic Fathers*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge 2003.
- HENGEL M., *Il Paolo precristiano*, Paideia, Brescia 1992.
- HERSON H. B., *Le epistole di Paolo ai Colossesi e a Filemone. Introduzione e commento*, Edizioni G.B.U.-Claudiana, Roma – Torino 1985.
- HESCHEL A. J., *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, Borla, Leumann 1969.
- _____, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1988.
- HILLESUM E., *Diario (1941-1942). Ediz. integrale*, Adelphi, Milano 2012.
- HONINGS B., *Semplice e umile lavoratore nella vigna del Signore. Guida alle encicliche di Benedetto XVI in occasione del 60° della sua ordinazione sacerdotale*, LEV, Città del Vaticano 2011.
- HUBAUT M., *Il perdono. Dimensioni umane e spirituali*, EDB, Bologna 2016.

- HULTGREN A. J., *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 2004.
- IKEDA D. – UNGER F., *Siamo umani. L'urgenza dell'empatia e della compassione*, Piemme, Casale Monferrato 2019.
- IOVINO P., *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito. Nuova versione, introduzione e commento di Paolo Iovino*, Paoline, Milano 2005.
- IVEREIGH A., *Tempo di misericordia. Vita di Jorge Mario Bergoglio*, Mondadori, Milano 2014.
- IVO PRATI A., *Itinerario formativo per la vita religiosa*, Elledici, Leumann 1986.
- JEREMIAS J., *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1967.
- JOHNSON L. T., *Il Vangelo di Luca*, Elledici, Leumann 2004.
- _____, *Atti degli Apostoli*, Elledici, Leumann 2007.
- KALĀBĀDĪ, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002.
- KANT IMMANUEL, *La metafisica dei costumi*, II, I, par. 34, G. LANDOLFI PETRONE (cur.), Bompiani, Milano 2006.
- KASPER W. – AUGUSTIN G. (edd.), *Percorsi di fraternità. Per raccogliere la sfida dell'enciclica Fratelli tutti*, Queriniana, Brescia 2021.
- KASPER W., *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo-Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013.
- _____, *La sfida della misericordia*, Qiqajon, Magnano 2015.
- _____, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore. Radici teologiche e prospettive pastorali*, Queriniana, Brescia 2015.
- KEENAN J. F., *Le opere di misericordia cuore del cristianesimo*, EDB, Bologna 2010.
- KEMMER A., *Le parabole di Gesù. Come leggerle, come comprenderle*, Paideia, Brescia 1990.
- KOLODIEJCHUK B. (cur.), *Madre Teresa. Sii la Mia luce*, Rizzoli, Milano 2008.
- KUHN TH. S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1970.
- LABOA J. M., *Paolo vi papa della modernità nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2018.
- LAETITIA M., *Il segreto della gioia*, Città Nuova, Roma 2009.
- LAMBIASE E. – CANTELMINI T., *Psicologia della compassione. Accogliere e affrontare le difficoltà della vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020.
- LANDI A., *Il pensare dell'apostolo Paolo*, EDB, Bologna 2004.

- _____, *Paolo e l'evangelo della misericordia*, Cittadella, Assisi 2016.
- LANG F., *Le lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia 2004.
- LARRAÑAGA I., *Sali con me. La vita in comune*, Messaggero, Padova 1992⁶.
- LARRAÑAGA X., *Nella Chiesa per il mondo. La dimensione ecclesiale della vita consacrata*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.
- _____ (ed.), *Sguardi sulla vita consacrata*, Ancora, Milano 2016.
- LATTANZIO, *La collera di Dio. Testo latino a fronte*, L. GASPARRI (cur.), Bompiani, Milano 2011.
- LAVATORI R. – SOLE L., *Ritratti dal Vangelo di Luca. Persone e relazioni*, EDB, Bologna 2001.
- LEVORATTI A. J. – TAMEZ E. – RICHARD P. (curr.), *I Vangeli*, Borla/Città Nuova, Roma 2005.
- LIVERANI P. G., *Dateli a me. Madre Teresa e l'impegno per la vita*, Città Nuova, Roma 2003².
- LOHFINK G., *La conversione di San Paolo*, Paideia, Brescia 1969.
- LOMBARDINI P., *Cuore di Dio, cuore dell'uomo. Letture bibliche su sentimenti e passioni nelle Scritture ebraiche*, EDB, Bologna 2011.
- _____, *I Profeti. Chiamata individuale e ministero comunitario*, EDB, Bologna 2014.
- LUZ U., *Vangelo di Matteo. Introduzione. Commento ai capp. 1-7*, vol. I, Paideia, Brescia 2006.
- _____, *Vangelo di Matteo. Introduzione. Commento ai capp. 18-25*, vol. III, Paideia, Brescia 2013.
- MACCHI P., *Paolo VI nella sua parola*, Morcelliana, Brescia 2001.
- MACCISE C., *Cento temi di vita consacrata, Storia e Teologia, Spiritualità e Diritto*, EDB, Bologna 2007.
- MAGGIONI B., *Il Dio di Paolo. Il vangelo della grazia e della libertà*, Paoline, Milano 2008.
- _____, *Le parabole evangeliche*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- MALASPINA F., *Il Samaritano. La compassione di Dio misericordia dell'umanità*, Edizioni CVS, Roma 2007.
- MALY A., *Dall'atleta incatenato al campione celeste. Escatologia e metafora agonistica nella Lettera ai Filippesi*, EDB, Bologna 2017.
- MANDEL G., *I novantanove Nomi di Dio nel Corano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.
- MANDIROLA R., *Giona. Un Dio senza confini*, EDB, Bologna 1999.

- MANES R. – ROGANTE M., *Giona e lo scandalo della tenerezza di Dio*, Cittadella, Assisi 2017.
- MANES R., «*Il cielo si aprì*». *Il Dio misericordioso e tenero di Luca*, Cittadella, Assisi 2015.
- MANICARDI L., *Il viaggio della fede: Abramo, Qiqajon, Magnano* 2016.
- MARANESI P., *L'eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamento*, Assisi, Porziuncola 2009.
- MARCELLI F., *Storia di un missionario controcorrente. Un santo con una missione speciale*, Tab Edizioni, Roma 2022.
- MARCHESELLI-CASALE C., *Le lettere pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1995.
- MARGUERAT D., *Gli Atti degli Apostoli. 1. (1-12)*, EDB, Bologna 2011.
- MARIN M. – MANTOVANI M. (curr.), *Eleos: «l'affanno della ragione». Fra compassione e misericordia*, LAS, Roma 2002.
- MARITAIN J., RICŒUR. *I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 2012.
- MARSHALL I. H., *Gli Atti degli Apostolo. Introduzione e commento*, Edizioni G.B.U., Roma 1990.
- MARTÍNEZ DÍEZ F., *Rifondare la vita religiosa. Vita carismatica e missione profetica*, Paoline, Milano 2001.
- MARTINI C. M., *L'ira di Dio e altri scritti (1962-1994)*, Longanesi & C., Milano 1995.
- _____, *La pratica del testo biblico*, Piemme, Casale Monferrato 2000.
- _____, *Il Vangelo di Paolo*, Ancora, Milano 2007.
- _____, *Vita di Mosè*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013.
- _____, *I Vangeli. Esercizi spirituali per la vita cristiana*, Bompiani, Milano 2016.
- _____, *Farsi prossimo*, Bompiani, Milano 2021.
- MARTINA G., *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni. L'Età dell'Assolutismo*, vol. II, Morcelliana, Brescia 2013⁵.
- MASSERONI E., *Vi ho dato l'esempio. Lectio divina sulla giornata del prete*, Paoline, Milano 2006.
- MAZZEO M., *I vangeli sinottici. Introduzione e percorsi tematici*, Paoline, Milano 2001.
- MELLO A., *Il Dio di Abramo. Riflessioni sulla Genesi*, Edizioni Terra Santa, Milano 2014.
- _____, *Il Dio degli Ebrei. Riflessioni sull'Esodo*, Edizioni Terra Santa, Milano 2016.

- _____, *L'albero trapiantato. Il midrash del Salmo 1*, Chirico, Napoli 2020.
- MELLONI A., *Le cinque perle di Giovanni Paolo II. I gesti di Wojtyła*, Mondadori, Milano 2011.
- _____, *Il giubileo. Una storia*, Laterza, Roma 2016.
- MERKEL H., *Le lettere pastorali*, Paideia, Brescia 1997.
- MEYNET R., *Pregchiere e filiazione nel Vangelo di Luca*, EDB, Bologna 2010.
- MICCIO M., *Ascoltare il silenzio. Manuale di sociologia della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano 2011.
- MIRANDA A., *I sentimenti di Gesù. I verba affectuum dei Vangeli nel loro contesto lessicale*, EDB, Bologna 2006.
- MISCIA G., *A servizio della Chiesa per annunciare il Vangelo*, lulu.com, Roma 2012.
- MOISO M., *Ascoltare per amare: E vivere meglio. Con tutti*, Effatà, Cantalupa 2013.
- MONBOURQUETTE J., *L'arte di perdonare. Guida pratica per imparare a perdonare e guarire*, Paoline, Milano 1994⁶.
- MOLINO A. – TIZIAN F., *L'arte dell'ascolto. Ascoltare gli altri per ascoltare se stessi*, Magnanelli, Torino 2012³.
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, ESD, Bologna 1992.
- MORANDO G., *Io sarò l'amore. Santa Teresa di Gesù Bambino. Un cuore che batte per la missione*, Effatà, Cantalupa 1998.
- MOREIRA G., *Dalla compassione alla misericordia. Una spiritualità che umanizza*, LEV, Città del Vaticano 2003.
- MORICONI B., *Farsi prossimo. Meditazione sulla parabola del Buon Samaritano*, Città Nuova, Roma 2006.
- MUOLO M., *L'enciclica dei gesti di papa Francesco*, Paoline, Milano 2017.
- _____, *Il papa del coraggio e della fede. Un profilo di Benedetto XVI*, Ancora, Milano 2023.
- NEWSOM C. A. – RINGE SH. H. (curr.), *La Bibbia delle donne. Un commentario. Volume primo: Da Genesi a Neemia*, Claudiana, Torino 1996.
- NIETZSCHE F., *Aurora e frammenti postumi*, F. MASINI-M. MONTINARI (curr.), Adelphi, Milano 1964.
- _____, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano 1968.

- _____, *Così parlò Zarathustra*, S. GIAMETTA (cur.), Bompiani, Milano 2010.
- NOLLI G., *Evangelo secondo Luca. Testo greco. Neovulgata latina. Analisi filologica. Traduzione italiana*, LEV, Città del Vaticano 1993².
- NOUWEN H. J. M. – MCNEILL D. P. – MORRISON D. A., *Compassione. Una riflessione sulla vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2004.
- NOUWEN H. J. M., *L'abbraccio benedicente. Meditazione sul ritorno del figlio prodigo*, Queriniana, Brescia 1998.
- _____, *La via del cuore. La spiritualità del deserto*, Queriniana, Brescia 2003³.
- _____, *Ritornare a casa. Ulteriori riflessioni sulla parabola del figlio prodigo*, Queriniana, Brescia 2010.
- NUSSBAUM M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004.
- OBERLINNER L., *Le lettere pastorali. Tomo primo. La prima lettera a Timoteo. Testo greco e traduzione. Commento*, Paideia, Brescia 1999.
- ORSATTI M., *Un Padre dal cuore di madre. Riflessioni sul Vangelo di Luca*, Ancora, Milano 1998.
- _____, *Le strade dello Spirito. Meditazioni sugli Atti degli Apostoli*, Ancora, Milano 2007.
- _____, *Lettere pastorali. 1-2 Timoteo e Tito*, EMP, Padova 2007.
- PADOVESE L. (cur.), *Paolo di Tarso. Archeologia – Storia – Ricezione*, vol. I, Effatà, Cantalupa 2009.
- PAGLIACCI D. (cur.), *Misericordia, un infinito stupore*, Ancora, Milano 2012.
- PALUMBO V., *La misericordia di Dio tra sofferenza e compassione. La «via» della teologia italiana contemporanea*, EDB, Bologna 2018.
- PANICO A. (cur.), *La via per uno sviluppo integrale. Commento alla Caritas in veritate*, Viverein, Roma 2010.
- PANIKKAR R., *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, Rizzoli, Milano 2006.
- PANTANELLA G., *La compassione del samaritano. Per un'etica della prossimità*, Pazzini, Rimini 2018.
- PAOLI A., *La misericordia di Dio è umana*, Edizioni Viverein, Roma 2020.
- PAPÀSOGLI G., *Teresa di Lisieux*, Città Nuova, Roma 1990⁴.
- PASCAL B., *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962³.
- PASQUALOTTO G., *Illuminismo e illuminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti di Buddha*, Donzelli, Roma 1998.

- PENNA R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
- _____, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.
- _____, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, Città Nuova, Roma 2002.
- _____, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 2010.
- _____, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011.
- _____, *La lettera di Paolo ai Romani. Guida alla lettura*, EDB, Bologna 2018.
- PESCE M., *L'esperienza religiosa di Paolo. La conversione, il culto, la politica*, Morcelliana, Brescia 2012.
- PHILIPON M. M., *Santa Teresa di Lisieux "Una via tutta nuova"*, Morcelliana, Brescia 1950.
- PICCOLO G., *Leggersi dentro. Con il Vangelo di Luca*, Paoline, Milano 2019³.
- PINTOR L., *La vita indocile. Servabo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- PIQUÉ E., *Francesco. Vita e rivoluzione*, Lindau, Torino 2013.
- PIRONE B., *In nome di Dio Misericordioso. Ciò che della misericordia si canta nel Corano*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015.
- PITITTO R., *Metafore dell'esistenza e desiderio di salvezza. Un viaggio interiore*, Studium, Roma 2019.
- PITTA A., *Trasformati dallo Spirito. Lectio divina sulle lettere di Paolo*, Paoline, Milano 2005.
- _____, *La Seconda Lettera ai Corinzi*, Borla, Roma 2006.
- _____, *Paolo. La Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*, EDB, Bologna 2008.
- _____, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, Elledici, Torino 2013.
- POPPI A., *Sinossi e commento esegetico-spirituale dei quattro vangeli*, EMP, Padova 2004.
- POUPARD P., *Santi d'oggi. Sei testimoni per il terzo millennio*, Città Nuova, Roma 2003.
- PRATESE M., *Stabile come il cielo. Commento all'Antico Testamento della liturgia festiva. Anni A B C*, EDB, Bologna 2010.

- PRETE A., *Compassione. Storia di un sentimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- PRETE B., *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca, vol. 2. La passione e la morte*, Paideia, Brescia 1997.
- PRONZATO A., *Sulle tracce del Samaritano. Pellegrinaggio al santuario dell'uomo*, Gribaudi, Milano 2000.
- _____, «*Tu solo hai parole di vita eterna...*». *Incontri con Gesù nei vangeli. Giovanni e Luca*, vol. I, Gribaudi, Milano 2001³.
- _____, *Le donne che hanno incontrato Gesù*, Gribaudi, Milano 2002.
- RAD G. VON, *Teologi dell'Antico Testamento. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, vol. I, Paideia, Brescia 1972.
- _____, *Genesi*, Paideia, Brescia 1978.
- RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, Marietti, Casale Monferrato 1985.
- _____, *Commento all'Esodo*, Marietti, Genova 1988.
- RATZINGER J., *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, Paris 1985.
- RAVASI G., *Il libro della Genesi (12-50)*, Città Nuova, Roma 2001².
- _____, *500 curiosità della fede*, Mondadori, Milano 2009.
- RATZINGER J. (BENEDETTO XVI) – E. GUERRIERO (cur.), *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020.
- REGOLI R., *Oltre la crisi della Chiesa. Il pontificato di Benedetto XVI*, Lindau, Torino 2016.
- REGUZZONI G. (cur.), *Benedetto XVI. Nello splendore della verità*, EMP, Padova 2023.
- REID B. R., *Le donne nel Vangelo di Luca*, Massimo, Milano 1998.
- RENDTORFF R., *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, Claudiana, Torino 1990.
- RICCARDI A., *Giovanni Paolo II. La biografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.
- _____, *Paolo VI. Sfide della storia e governo della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2018.
- RICŒUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007⁴.
- ROCCHETTA C., *Teologia della tenerezza. Un "vangelo" da riscoprire*, EDB, Bologna 2000.
- _____, *Abbracciarmi. Per una terapia della tenerezza. Saggio di antropologia teologica*, EDB, Bologna 2012.
- ROLOFF J., *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 2002.

- ROMANIUK K., *Il grembo di Dio. La misericordia nella Bibbia*, Ancora, Milano 2015³.
- ROSSÉ G., *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998.
- _____, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2001³.
- _____, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, Città Nuova, Roma 2001.
- _____, (cur.), *Atti degli Apostoli. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.
- _____, *Paolo. Profilo biografico e teologico*, EDB, Bologna 2019.
- ROSINI F., *Solo l'amore crea. Le opere di misericordia spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017².
- ROUSSEAU J. J., *Emilio o dell'educazione*, Armando, Roma 1997³.
- ROVIRA J., *La vita consacrata oggi: sfide e vitalità*, Claretianum, Roma 2009.
- SABOURIN L., *Il Vangelo di Luca. Introduzione e commento*, PUG, Roma 1989.
- SACCHI A., *Alle origini della missione. Atti degli Apostoli*, Youcanprint, Tricase 2014.
- SACCHI P. (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 2013.
- SALAS A., *Paolo di Tarso e il suo vangelo*, Paoline, Milano 2000.
- SANDRIN L., *Un cuore attento. Tra misericordia e compassione*, Paoline, Milano 2016.
- SANSONETTI V. (cur.), *I messaggi di Madre Teresa. Le parole di carità e di luce della beata di Calcutta*, Rizzoli, Milano 2011.
- SANTOPIETRO G., *Elogio dell'amore. L'Inno alla carità di San Paolo*, Città Nuova, Roma 2009.
- SAPIENZA L. (cur.), *Paolo VI. Un Papa audace*, Viverein, Roma 2018.
- _____, *Paolo VI. Non esistono lontani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020.
- SAOÛT Y., *Il buon Samaritano*, Queriniana, Brescia 2008.
- SARTORIO U., *Tutto è connesso. Percorsi e temi di ecologia integrale nella Laudato si'*, EMI, Bologna 2015.
- SCANZI G., *Paolo VI. Fedele a Dio, fedele all'uomo*, Studium, Roma 2014.
- SCAVO N., *I nemici di Francesco. Chi vuole screditare il papa. Chi vuole farlo tacere. Chi lo vuole morto*, Piemme, Milano 2015.
- SCHNACKENBURG R., *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Paideia, Brescia 1995.

- SCHNEIDER G., *Gli Atti degli Apostoli. Parte prima. Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1,1 - 8,40*, Paideia, Brescia 1985.
- _____, *Gli Atti degli Apostoli. Parte seconda. Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 9,1-28,31*, Paideia, Brescia 1986.
- SCHÖNBORN CH., *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della divina misericordia*, ESD, Bologna 2011.
- SCHÜRMAN H., *Il Vangelo di Luca. Parte prima. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 1,1-9,50*, Paideia, Brescia 1983.
- SCHWEIZER E., *Il vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 2000.
- SCQUZZATO P., *L'inganno delle illusioni. I sette vizi capitali tra spiritualità e psicologia*, Effatà, Cantalupa 2010.
- SHARIB Z. H., *I 99 bellissimi nomi di Allah*, Libreria Editrice Aseq, Roma 2016.
- SICARI A., *Chiamati per nome. La vocazione nella Scrittura*, Jaca Book, Milano 1990².
- SICARI A. M., *Una Santa Famiglia. Teresa di Lisieux e i suoi Genitori Zelia Guérin e Luigi Martin*, Jaca Book, Milano 2008.
- SICCARDI C., *Paolo VI. Il papa della luce*, Paoline, Milano 2008.
- _____, *Madre Teresa. Tutto iniziò nella mia terra*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.
- SIMIAN-YOFRE H., *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel libro di Osea*, EDB, Bologna 1994.
- SIX J.-F., *Vita di Teresa di Lisieux*, Morcelliana, Brescia 1979².
- SKA J.-L., *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico*, EDB, Bologna 2002.
- _____, *Il cantiere del Pentateuco. 2. Aspetti letterari e teologici*, EDB, Bologna 2013.
- SKRZYPCZAK R. –MARI A., *Toccare la santità: Il cammino umano e spirituale di Giovanni Paolo II*, Fede & Cultura, Verona 2017.
- SMITH A., *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- STÄHLIN G., *Gli atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1973.
- STANDAERT B., *Spiritualità, arte di vivere: un alfabeto*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- STENDAHL K., *Paolo tra ebrei e pagani e altri saggi*, Claudiana, Torino 1995.

- STÖGER A., *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Vangelo secondo Luca*, vol. II, Città Nuova, Roma 1968.
- _____, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Vangelo secondo Luca*, vol. I, Città Nuova, Roma 1993⁵.
- STUHLMACHER P., *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 2002.
- SVIDERCOSCHI G. F., *L'altro Francesco. I retroscena di un pontificato scomodo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2023.
- TERESA DI LISIEUX, *Storia di un'anima*, Ancora, Milano 1997²⁷.
- TERRINONI U., *Messaggi biblici per vivere*, Borla, Roma 1991.
- _____, *Il vangelo dell'incontro. Riflessioni su Luca*, EDB, Bologna 1998.
- _____, *"Buono è il Signore" (Sal 103, 8). Il messaggio biblico della misericordia*, EDB, Bologna 2008.
- TESSORE D., *I vizi capitali*, Città Nuova, Roma 2007.
- TESTA G., *Il perdono è un bel guadagno. Un cammino semplice e verso la riconciliazione*, Effatà, Cantalupa 2015.
- THRALL M. E., *Seconda Lettera ai Corinti, vol. 2. Commento ai capp. 8-13*, Paideia, Brescia 2009.
- TORNIELLI A., *Paolo VI. Il papa della modernità*, Marcovalerio, Torino 2018.
- TUREK W., *Ho ottenuto misericordia. L'Apostolo Paolo: testimone e predicatore della divina generosità*, LEV, Città del Vaticano 2016.
- TUTU D., *Non c'è futuro senza perdono*, Feltrinelli, Milano 2001.
- VALENTINI A., *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, EDB, Bologna 2007.
- VANHOYE A., *Pietro e Paolo. Esercizi spirituali biblici*, Paoline, Milano 2008.
- _____, *La vocazione e il pensiero di san Paolo*, AdP, Roma 2013.
- VANIER J., *Testimonianza*, Piemme, Casal Monferrato 1998².
- _____, *La comunità. Luogo del perdono e della festa*, Jaca Book, Milano 2011⁶.
- VAZHAKALA S., *Vita con Madre Teresa: testimonianze, lettere, immagini inedite*, Elvetica, Chiasso 2003.
- VIGINI G. (cur.), *Giovanni Paolo II. Spalancate le porte a Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.
- _____, *Paolo VI. Il papa dei tempi nuovi*, Elledici, Torino 2018.
- _____, *Benedetto XVI. Verità e amore. Il cuore della fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2023.

- VIRGILI R. (cur.), *I Vangeli. Tradotti e commentati da quattro bibliste*, Ancora, Milano 2015.
- VITIELLO S., *Parabole di Misericordia. Quando l'amore di Dio incontra l'uomo*, Rogate, Roma 2008.
- WEIL S., *Quaderni*, vol. IV, G. GAETA (cur.), Adelphi, Milano 2005².
 _____, *Attesa di Dio*, SALA M. C. (cur.), Adelphi, Milano 2013³.
- WENDLAND H.-D. –RONCHI F., *Le Lettere ai Corinti. Commento*, Paideia, Brescia 1976.
- WÉNIN A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008.
- WESTERMANN C., *Antico Testamento. Isaia. Capitoli 40-66*, Paideia, Brescia 1978.
 _____, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989.
- WOLFF H. W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2002⁴.
- ZAMBONINI F., *Teresa di Calcutta: la matita di Dio*, Paoline, Milano 2006⁷.
- ZANET L. M., *Le parole di Papa Francesco*, EDB, Bologna 2013.
- ZEVINI G., *Vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova, Roma 2009⁸.
- ZIMMERMANN R. (cur.), *Compendio dei miracoli di Gesù*, Queriniana, Brescia 2018.
- ZUCCHINI E., *Il fuoco dell'umiltà. Vivere come Cristo affidandosi al Padre*, Vita & Pensiero, Verona 2020.

5. ARTICOLI

- AMATO A., *Il perdono nella comunità*, in *Consacrazione e Servizio*, 10 (2008) 68-79.
- BERETTA P., *La misericordia del pensiero*, in *Kasparhauser, Rahamim. Lingua, terra, misericordia* 5 (2013) 37-67.
- BERARDELLI G., *Uno slogan echeggiato più di trecento volte*, in "Non abbiate paura! Venticinque anni sorprendenti con Papa Wojtyła", inserto ad *Avvenire*, Milano 2003, 17.
- BIDEN T., *Papa Francesco a chi piace e a chi no*, in *Consacrazione e Servizio* 1 (2018) 71-77.
- BIELIŃSKI K., *La misericordia divina rivelata negli «splanchna» di Cristo*, in *Studia Moralia*, 54/2 (2016) 199-225.
- BONACINA P. M., *L'umiltà*, in *Psicosintesi*, 17 (aprile 2012) 9-11.
- BOSCOLO G., *Gesù volto della misericordia divina*, in *Credere oggi*, 202 (2014) 42-54.

- CARREGA G. L., *Gesù, la spugna delle nostre lacrime: l'incontro con la vedova di Nain (Lc 7,11-17)*, in *Parole di Vita*, 4 (2008) 22-26.
- CASTRONOVO F., *Perseveranti nell'ascolto*, in *Consacrazione e servizio*, 12 (2004) 31-40.
- CRIMELLA M., *Il figlio della vedova di Nain (Lc 7,11-17)*, in *Parole di Vita*, 4 (2018) 9-15.
- DE LEONIBUS R., *Sentire insieme, sentire nelle viscere, per prendersi cura dell'altro*, in *Parole di Vita*, 4 (2018) 47-52.
- FABRIS R., *La parabola del Buon Samaritano*, in *PSV*, 11 (1985) 126-141.
- FARES D., *La figura di Charles de Foucauld in "Fratelli tutti"*, in *La Civiltà Cattolica* 4089 (2020) 278-290.
- FRANCESCO, *Intervista a Papa Francesco da A. Spadaro*, in *L'Osservatore Romano*, 216 (21 settembre 2013) 6.
- FORLANI D., *Io... mi prendo cura di te*, in *Vocazioni*, 3 (2014) 27-39.
- LÀCONI M., *Fede e amore: la peccatrice perdonata (Lc 7,36-50)*, in *PSV*, 17 (1988) 143-155.
- _____, *La misericordia verso i peccatori in Luca (Lc 7,36-50)*, in *PSV*, 29 (1994) 121-130.
- LE MURA G., *Insieme per... la grazia dell'apostolato. Le sette arcate dello stare insieme*, in *Consacrazione e Servizio*, 1 (2001) 39-53.
- _____, *La comunità religiosa: essere sé... nell'Altro e con l'altro*, in *Consacrazione e Servizio*, 11 (2001) 26-34.
- LOBO J., *Sospiri e segni dei nostri tempi: come leggerli?*, in *La Civiltà Cattolica* 4107-4108 (2021) 209-212.
- MALDARI D., *La vita religiosa: partecipazione a una chiamata universale*, in *La Civiltà Cattolica* 4004 (2017) 146-157.
- MARCHESE G., *Il Cuore di Cristo: centro dell'incarnazione di Dio e della redenzione dell'uomo*, in *La Civiltà Cattolica*, 3311 (4 giugno 1988) 440-452.
- _____, *Il Papa e le grandi sfide dell'umanità*, in *La Civiltà Cattolica*, 3709 (2005) 282-291.
- MAZZINGHI L., «... E fece loro tuniche di pelli...». *La misericordia di Dio in Gen 3*, in *PSV*, 29 (1994) 11-23.
- MELLO A., *Il Dio misericordioso e gli attributi della sua misericordia (Es 34,6-7)*, in *PSV*, 29 (1994) 37-50.
- _____, *La promessa di un futuro (Gen 12)*, in *PSV*, 83 (2021) 31-41.
- MONDA A., *Amore e gratitudine*, in *L'Osservatore Romano*, 1 (2 gennaio 2023) 6.

- NEPI A., *Il nome di Dio è misericordia (Es 34,6-7)*, in *Parole di Vita*, 4 (2018) 4-9.
- PADOVESE L., *In fraternità per cantare la penitenza*, in *Italia Francescana*, 59 (1984) 412.
- PARISI C. M., *L'ottava opera di misericordia: la com-passione per il creato*, in *La Sapienza della Croce* 3 (2018) 49-55.
- PORRAS A., *Peccato, conversione, ecologia*, in *La Sapienza della Croce* 3 (2018) 29-46.
- RAVASI G., *Osea: torniamo al Signore*, in *PSV*, 22 (1990) 7-16.
- SACCONE C., *La misericordia (rahma) di Allah nel Corano e nella tradizione islamica*, in *Credere oggi* 4 (2014) 111-122.
- SPREAFICO A., *Peccato, perdono, alleanza (Es 32-34)*, in *PSV*, 29 (1994) 25-36.
- STANDAERT B., «*Misericordia voglio*» (Mt 9,12 e 12,7), in *PSV*, 29 (1994) 109-119.
- VIRGILI R., *Misericordia di Dio e conversione nella tradizione profetica*, in *Credere oggi*, 4 (2014) 17-28.
- ZEVINI G., *Gesù e la donna adultera (Gv 7,53-8,11)*, in *PSV*, 29 (1994) 131-145.

6. SITOLOGIA

- GIOVANNI PAOLO II, *Incontro di Giovanni Paolo II con i detenuti nel carcere romano di Rebibbia* (27 dicembre 1983): https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/december/documents/hf_jp-ii_spe_19831227_detenuti-rebibbia.html (21-12-2023).
- _____, *Omelia concelebrazione eucaristica nella Valle dei Templi-Agrigento* (9 maggio 1993): https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1993/documents/hf_jp-ii_hom_19930509_agrigento.html (22-12-2023).
- BENEDETTO XVI, *Benedizione apostolica "Urbi et Orbi". Primo saluto di Sua Santità Benedetto XVI dalla Loggia centrale della Basilica Vaticana* (19 aprile 2005): https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050419_first-speech.html (21-12-2023).
- _____, *Intervista di sua santità Benedetto XVI alla televisione polacca* (16 ottobre 2005): https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/october/documents/hf_ben_xvi_spe_20051016_polish-television.html (21-12-2023).

- DZIWIŚ S., *Intervista alla TV2000. "13 maggio 1981 – Il proiettile deviato"*: <https://www.avvenire.it/multimedia/pagine/video-testimonianza-dziwi-sz-attentato-a-wojtyla> (9-11-2023).
- FRANCESCO, *Conferenza stampa durante il volo di rientro dalla Corea* (18 agosto 2014): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140818_corea-conferenza-stampa.html (26-12-2023).
- _____, *Discorso in occasione della commemorazione del 50° anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi* (17 ottobre 2015): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.pdf (22-01-2024).
- _____, *Udienza Generale* (9 dicembre 2015): https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151209_udienza-generale.html (27-12-2023).
- _____, *Omelia all'apertura della porta santa all'ostello della carità in via Marsala-Roma* (18 dicembre 2015): https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151218_giubileo-omelia-porta-carita.html (02-01-2024).
- _____, *Discorso nella Veglia di preghiera in occasione del Giubileo della Divina Misericordia* (2 aprile 2016): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/april/documents/papa-francesco_20160402_veglia-preghiera.html (28-12-2023).
- _____, *Udienza Generale* (11 maggio 2016), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco_20160511_udienza-generale.pdf (24-02-2024).
- _____, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato* (1 settembre 2016): https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160901_messaggio-giornata-cura-creato.html (10-01-2024).
- _____, *Discorso alla Curia Romana per gli auguri di Natale* (21 dicembre 2018): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/december/documents/papa-francesco_20181221_curia-romana.html (26-12-2023).
- _____, *Discorso alla Curia Romana per gli auguri di Natale* (21 dicembre 2019): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/spee>

- ches /2019/december/documents/papa-francesco_20191221_ curia-romana. pdf (28-02-2024).
- _____, *Discorso ai partecipanti all'incontro delle comunità laudato si'* (12 settembre 2020): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/september/documents/papa-francesco_20200912_comunita-laudatosi.html (21-01-2024).
- _____, *Discorso all'Incontro con le autorità, la società civile e il corpo diplomatica - Baghdad* (5 marzo 2021): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210305_iraq-autorita.html (28-12-2023).
- _____, *Omelia alla Santa Messa della Divina Misericordia – Chiesa di Santo Spirito in Sassia* (11 aprile 2021): https://www.vatican.va/content/francesco/it/homiles/2021/documents/papa-francesco_20210411_omelia-divinamisericordia.pdf (04-03-2024).
- _____, *Discorso per l'inizio del Percorso sinodale* (9 ottobre 2021): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> (25-01-2024).
- _____, *Discorso ai Partecipanti alla Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze - Sala Clementina* (10 settembre 2022): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220910-plenaria-pas.html> (26-12-2023).
- _____, *Discorso alla vigilia Giornata Mondiale della Gioventù a Parque Tejo - Lisbona* (5 agosto 2023): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/august/documents/20230805-porrogallo-veglia-giovani.pdf> (10-02-2024).
- _____, *Discorso alla Curia Romana per gli auguri natalizi* (21 dicembre 2023): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/december/documents/20231221-curia-romana.html> (28-12-2023).