**| Giuseppe Angelini**

Il vangelo della misericordia, oggi

Emozione e virtù

Il prossimo 8 dicembre si aprirà il Giubileo straordinario, indetto da papa Francesco per favorire nei credenti «un vero incontro con la Misericordia di Dio». Il tema, centrale nel magistero papale, vie­ne identificato come sintesi del messaggio evangelico e tratto più qualificante del messaggio di Gesù. Giuseppe Angelini, noto teologo e docente di Teologia morale presso la Facoltà teologica dell’Italia settentrionale, prende in esame la complessità delle risonanze che la misericordia genera nell’odierno quadro civile, povero di riferi­menti culturali capaci di dare figura a una realistica pratica di quella virtù. Oggi infatti sembra prevalere una percezione emotiva della ® misericordia, ben diversa da quella intesa dalla rivelazione biblica. Il penetrante studio di mons. Angelini mette in guardia da questo potenziale fraintendimento e sostiene la necessità di andare oltre il profilo emotivo della misericordia per coglierne la dimensione mo­rale e virtuosa: essa è «un modo di volere, e non soltanto un modo di sentire».

La Rivista del Clero Italiano 10/2015

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Il giubileo dedicato al vangelo della misericordia incoraggia una ri­lettura del messaggio cristiano concentrato in termini di misericordia, che per un lato appare pertinente, e per altro lato appare invece di­storcente. Una tale concentrazione è certo suggerita dal tempo che viviamo, o dai «segni dei tempi» - come dal Vaticano II in poi si usa dire. Ma quella nozione è rimasta solo evocativa e il compito, inevita­bile, della lettura cristiana del messaggio dei tempi è per molti aspetti irrealizzato. Non intendo ovviamente tentare di rimediare a tale difet­to in questo contesto. Mi propongo tuttavia di iscrivere la riflessione sulla misericordia sullo sfondo del tempo in cui viviamo.

Vale per il nostro tema un principio di carattere generale: la den­sità di senso, e di senso cristiano, della misericordia è stata garantita per secoli dalla tradizione pratica, vissuta; dalla tradizione linguistica, che era insieme tradizione di costume; non era certo garantita dalla dottrina. Ché anzi, una dottrina a proposito della misericordia non esisteva. Oggi quella garanzia pratica non sussiste più; diventa allora proporzionalmente urgente pensare espressamente l’idea di miseri­cordia. Ma per far questo bisogna pensare, o ripensare, molte altre verità che un tempo apparivano ovvie, ma hanno cessato di apparire tali. Per riflettere sulla misericordia oggi occorre dunque riaprire la riflessione di principio su molto altro, sull’umano in generale, e sul vangelo in generale.

«Gesù Cristo è il volto della misericordia del Padre. Il mistero del­la fede cristiana sembra trovare in questa parola la sua sintesi»: così comincia la bolla di indizione del giubileo, Misericordiae vulnus; esso è voluto da papa Francesco per ravvivare questa consapevolezza. E in occasione del primo annuncio egli si era espresso così:

[...] ho pensato spesso a come la Chiesa possa rendere più evidente la sua missione di essere testimone della Misericordia. E un cammino che inizia con una conversione spirituale. Per questo ho deciso di indire un Giubileo straordinario che abbia al suo centro la misericordia di Dio.

Il vangelo della misericordia, oggi

Le formule usate sono dense e impegnative: la missione della Chiesa, annunciare il vangelo, significa in estrema sintesi essere testimone del­la misericordia di Dio. Credere nella misericordia vuol dire iniziare un cammino di conversione.

La concentrazione della missione della Chiesa sull’annuncio della misericordia non è soltanto di papa Francesco; era già stata propria da Giovanni Paolo IP. E al di là della voce dei pontefici, corrisponde a un modo di sentire diffuso nel nostro tempo l’idea che la misericordia sia il tratto più qualificante del messaggio di Gesù. Appunto l’annun­cio della misericordia sarebbe il centro della sua predicazione, l’obiet­tivo della sua opera, del chiaro privilegio accordato a malati, poveri, peccatori, a quanti in genere sono ultimi. A tale privilegio di Gesù non corrisponderebbe il modo di fare della Chiesa, attenta alla giustizia di Dio, alla sua legge e alle sue attese, assai più che alla sua misericordia. In tal senso, è sentito come urgente il compito di convertire le forme del ministero della Chiesa, in modo da recuperare la centralità della misericordia.

La concentrazione del messaggio sulla misericordia, così come interpretata dai sentimenti diffusi, è sospetta, lo si intuisce facil­mente. E tuttavia la sintesi del vangelo in termini di misericordia ha anche buone ragioni. Per capire la verità di tale sintesi, e insie­me i rischi a cui essa si espone nel nostro tempo, è indispensabile non fermarsi alle parole, ma procedere a un duplice chiarimento. Il primo è il chiarimento concettuale di principio; che cos’è miseri­cordia? Come precisare il passaggio dal sentimento, dalle viscere, dalla commozione ovvia a fronte della sofferenza dell’altro vicino, alla virtù morale? Come rapportare misericordia e amore cristiano (agape)? Il secondo chiarimento è di carattere storico culturale: come intendere il grande apprezzamento della misericordia, e for­se in senso equivalente della gratuità, nella società mercantile? La concentrazione della predicazione cristiana in termini di miseri­cordia non minaccia di fungere quale sanzione ideale del carattere soltanto utopico della religione?

La verità del vangelo della misericordia è intesa soltanto da coloro che hanno fame e sete di giustizia, o - detto in altri termini - soffrono a motivo del loro peccato. Il messaggio della misericordia minaccia oggi d’essere frainteso proprio a motivo del difetto di tale fame. La misericordia attesa e addirittura pretesa dai più è quella che rimedia alla sofferenza, e non al peccato. In tal senso, l’annuncio della miseri­cordia ha l’effetto di rassicurare, non di convertire.

Fame e sete di giustizia oggi sono scarse, non solo a seguito del difetto di sempre, il fariseismo; ma anche e prima di tutto a motivo del difetto di evidenza della norma. La morale ha una pessima fama ai nostri giorni; di essa per nulla si occupano filosofi, e poco anche i teologi; soprattutto, le forme del vivere comune decisamente stenta­no a esprimere un ethos e a propiziare la formazione della coscienza morale. I padri temono oggi d’essere sempre in ritardo nell’opera di rassicurazione dei figli; mai è l’ora giusta - così a essi pare - per dare ai figli una legge. La concentrazione del vangelo in termini di misericordia minaccia di sancire il pallore del profilo imperativo del vangelo.

Giuseppe Angelini

Misericordia e giustizia: la questione teologica

La sintesi del vangelo in termini di misericordia è certo legittima. Essa è proposta in maniera esplicita da Luca: «Siate misericordiosi, come misericordioso è il Padre vostro che è nei cieli» (6,36). La sua formu­la appare più significativa, se letta in parallelo a Matteo: «Siate per­fetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (5,48). L’accostamento mostra come la misericordia valga appunto quale sintesi per dire la giustizia perfetta, «superiore a quella degli scribi e dei farisei» (Mt 5,20). L’imperativo «siate perfetti» conclude la sezione delle antitesi, mediante le quali è illustrato il compimento della legge e dei profeti. La giustizia superiore è quella scritta nel cuore, ed essa passa per la misericordia.

La lingua biblica non consente in alcun modo di opporre giustizia e misericordia; e neppure di intenderle come attributi di Dio soltanto accostati. L’appello alla misericordia di Dio ricorre spesso nei salmi, e ha la forma tipica di una invocazione di perdono. «Volgiti, Signore, a liberarmi, e salvami per la tua misericordia» (Sal 6,5): che salvezza è quella invocata? Il perdono dei peccati e insieme la liberazione dai ne­mici. Il Salmo 6 inizia infatti con l’invocazione di perdono, «Signore, non punirmi nel tuo sdegno» (v. 2); assume di seguito la forma di invocazione contro i nemici, «i miei occhi si consumano nel dolore, invecchio fra tanti miei oppressori» (v. 8); lo strettissimo nesso tra per­dono e liberazione dagli oppressori definisce la misericordia di Dio nella preghiera dell’Antico Testamento.

Il nesso è determinante nella stessa predicazione di Gesù. Le sue guarigioni annunciano la misericordia del Padre; esse non sono com­prese finché non si capisce il loro nesso con il perdono: «perché sap­piate che il Figlio dell’uomo ha il potere sulla terra di rimettere i pec­cati, ti ordino - disse al paralitico - alzati, prendi il tuo lettuccio e va’ a casa tua» (Mc 2,10.11). All’inizio il paralitico intende la misericordia di Dio come un suo modo di sentire, che incoraggia la richiesta della guarigione; ma la guarigione assume la forma del perdono; quel per­dono converte la qualità della vita del paralitico; cambia la qualità di ciò che egli apprezza come motivo di vita: non più le disponibilità delle gambe, ma la certezza di una cura di Dio Padre per la sua vita.

li vangelo della misericordia, oggi

E davvero intesa così la misericordia di Dio, da quanti scorgono in essa la sintesi del vangelo? Alla radice dell’invocazione della suamisericordia c’è davvero fame e sete di giustizia? La misericordia cercata presso Dio, e presso la sua Chiesa, appare piuttosto quella che finalmente allenta la pretesa di una giustizia impossibile. Il più noto salmo penitenziale, il Miserere, registra lo scarto incolmabile tra la colpa nella quale sono stato generato e la sincerità del cuo­re che Dio cerca nell’intimo; l’appello alla sua misericordia non si esprime nella richiesta di allentare le sue pretese, ma di creare in me un cuore nuovo.

Che l’appello alla misericordia di Dio assuma la forma dell’invoca­zione di un cuore nuovo oggi è evento raro. Anzitutto perché non è avvertito in maniera così precisa il peso della colpa; poi anche perché ancor meno è percepito il nesso tra colpa e mali patiti. La misericordia di Dio invocata è soltanto quella che alleggerisce dai mali patiti, non dalla colpa. Il nesso tra male fisico e male morale rimane incompreso, anzi per lo più è francamente negato; appunto la rottura di quel nesso sarebbe uno dei guadagni decisivi della predicazione di Gesù: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio» (Gv 9,3). Ancor meno inteso è il nesso tra i beni ma­teriali e il bene morale. Il deciso distacco dall’antica visione morale del mondo rende ardua la comprensione del vangelo della misericordia.

La lingua biblica non oppone giustizia e misericordia. Quando si debba nominare l’un attributo o l’altro per dire di Dio dipende dalla qualità dei tempi. C’è un tempo per tutto. C’è un tempo per annun­ciare la pace, per esempio a Natale: «Pace in terra agli uomini che egli ama» (Lc 2,14); e c’è un tempo nel quale preparare invece alla guerra: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada» (Mt 10,34). Una delle caratteristiche salienti della lingua biblica è appunto questa, il senso delle parole è istituito da un racconto. L’immagine stessa di Dio è resa manifesta da un dramma.

Giuseppe Angelini

Vale dunque come sintesi del messaggio di Gesù talora la miseri­cordia, talaltra la giustizia. Non a caso, nel discorso del monte le due beatitudini insieme sono previste: «beati i misericordiosi» e «beati quelli che hanno fame e sete di giustizia». In Matteo le beatitudini hanno la forma del comandamento, e non quella della proclamazione di salvezza escatologica, come in Luca. Misericordia e giustizia hanno insieme i due profili, una virtù raccomandata e una grazia promessa. Per chiarire le ragioni che suggeriscono di volta in volta il privilegio della misericordia o della giustizia occorre precisare la qualità delle circostanze. Bisogna capire, più in generale, come misericordia e giu­stizia trovino definizione attraverso il dramma di Gesù.

Emozione e virtù: la riflessione antropologica

Soltanto il dramma dà forma all’emozione. E la misericordia è, prima di tutto, un’emozione, un modo di sentire. La letteratura dedicata alla semantica delle parole bibliche2 indugia spesso e volentieri sul nesso tra lessico della misericordia e movimento delle viscere3; il nesso inco­raggia la concezione della misericordia quale modo di sentire. Ma la misericordia non è soltanto un’emozione, ovviamente; non lo è per gli umani e non lo è per riferimento a Dio; la misericordia è un modo di volere, e non soltanto un modo di sentire. L’interrogativo che nasce è dunque: sappiamo noi davvero distinguere tra emozione e virtù?

La risposta affermativa pare scontata; e per un primo aspetto essa è effettivamente scontata: sappiamo distinguere! Non però grazie a una definizione, ma grazie all’uso pratico della lingua. Sotto altro aspetto, la distinzione è tutt’altro che scontata. Lo schema concettuale corren­te, al quale la dottrina teologica ricorre per dire dell’umano - l’‘an­tropologia delle facoltà’ - non ha risorse per chiarire sotto il profilo concettuale la differenza tra emozioni e disposizioni morali, vizi/virtù.

il vangelo della misericordia, oggi

Appunto tale difetto spiega il carattere aspro, nervoso, aggressivo e non argomentato, che facilmente assume il conflitto tra filosofi apolo­geti della misericordia (per esempio, Schopenhauer) e suoi spregiatori (per esempio, Friedrich Nietzsche); tra apologeti della misericordia quale fondamento dell’agire morale (i fautori inglesi del moral sense) e paladini della tesi che vede invece nella misericordia la radice del pervertimento della morale (Kant).

La severissima squalifica della visione morale del mondo a opera di Nietzsche è il rifesso della comprensione di essa in termini di com­passione; il testo più violento contro il cristianesimo e la sua morale della compassione è certo L’Anticristo (1888), opera faziosa e violenta, espressamente sottotitolata Maledizione del Cristianesimo4; e tuttavia la polemica comincia molto prima5. Essa si accompagna però talora al riconoscimento dei meriti storici del cristianesimo, l’unico tentativo fino ad oggi riuscito di fuggire al nichilismo, e al compito di volere6.

Dalla morale idealistica alla fine della morale

Il difetto di chiarimento concettuale del rapporto tra emozioni e di­sposizioni morali, prima ancora il difetto di attenzione alla questione, è un riflesso dell’altro difetto delle dottrine morali dell’Occidente, l’i­dealismo. La norma morale è pensata in termini idealistici, ignorando cioè le radici passionali e pratiche dell’attitudine a volere. Un tale di­fetto è ormai risaputo; nominalmente spesso è insieme stato denun­ciato; e tuttavia, pur risaputo, non è saputo, non è chiarito in termini concettuali.

Il difetto teorico pareva non comportasse grandi inconvenienti pra­tici, fino a che la coscienza morale del singolo era di fatto soccorsa dal costume. Da sempre virtù e vizio hanno alla radice emozioni indelibe­rate; la radice trova configurazione attraverso il dramma dell’azione; un tempo accadeva che il dramma fosse istruito con sufficiente uni­vocità dal costume, senza necessità d’essere pensato. Nella stagione contemporanea il costume conosce un processo di indeterminazione, rapido e profondo. A misura in cui il costume si fa impreciso, impre­cisa diventa anche la distinzione tra passione e virtù/vizio nelle forme della vita immediata; di riflesso, diventa urgente produrne una chiari­ficazione riflessa.

Il compito non è affrontato dai cultori della riflessione teorica sul tema morale. Non è affrontato dai teologi, tanto meno dai filosofi. I primi, ancora troppo legati a una comprensione intellettualistica della coscienza morale, mostrano di non avere strumenti concettuali per mi­surarsi con i processi psicologici che tanto vistosamente condizionano la formazione della coscienza. I secondi hanno abbandonato l’inter­rogazione morale, pressappoco da due secoli a questa parte7. L’ultimo grande moralista è stato Kant; il formalismo evidente della sua conce­zione dell’imperativo categorico espresso dalla ragione a priori decreta il destino formalistico della morale in genere. L’intransigente fedeltà ai principi della propria coscienza, noti senza riferimento all’esperienza, minaccia di alimentare il distacco dell’uomo morale dal cimento con la realtà effettiva; esso minaccia infatti sempre di sporcare la coscienza - come nota con ironia Hegel.

Giuseppe Angelini

La latitanza di teologi e filosofi sul tema morale dispone lo spazio per il protagonismo di psicologi e sociologi, per l’arbitrio dei nuo­vi approcci empirici alla ‘cosa’ umana, le cosiddette scienze umane.

Esse vengono in soccorso dell’uomo debole e incapace di volere; gli raccomandano soprattutto l’autostima. A fronte dell’ansia e della de­pressione, la ricetta è quasi infallibilmente quella di amarsi di più e di amare meno il prossimo. In favore della ricetta è spesso citato anche il vangelo: non dice forse Gesù di amare il prossimo come se stessi? Se non ami te stesso come potrai amare il prossimo? Oppure si aggiunge la citazione colta: «Se il nostro “io” è detestabile, amare il prossimo come se stessi diventa un’atroce ironia» (Paul Valéry).

Nella prospettiva della psicologia contemporanea - prospettiva egemone nel nostro mondo - viene facilmente fatta valere l’equa­zione tra amore e misericordia, sia nel caso dell’amore del prossi­mo, che nel caso dell’amor proprio. Amare vorrebbe dire sollevare dalla pena. La distinzione tra i due oggetti dell’amore, me stesso e gli altri, appare sotto tale profilo irrilevante: il bene cercato è infatti definito in maniera autoreferenziale, senza riferimento alla relazione con l’altro; il bene è identificato con il benessere; volere bene vuol dire cercare tutto quel che serve a far star bene. Mancando il riferi­mento all’accezione morale del bene, la relazione personale appare irrilevante. Il buon medico è il medico che sa guarire, non quello che ama. E quel che accade nel caso del medico accade tendenzialmente in tutti i rapporti.

Appunto questa riduzione della misericordia e dell’amore alla cura del benessere genera le note e problematiche figure della misericordia: la congiura del silenzio nei confronti del malato grave, l’indiscriminato ricorso all’anestesia a fronte di ogni sofferenza, l’eutanasia. Ma, come notava Nietzsche, «L’assurdità della sofferenza, non la sofferenza, è stata la maledizione che fino ad oggi è dilagata su tutta l’umanità». In quel contesto subito aggiungeva che «l’ideale ascetico offrì ad essa un senso»8-, era un riconoscimento ai deprecati ideali ascetici proposti dal cristianesimo. La sofferenza propone un interrogativo; essa non è male perché sofferenza, non solo e soprattutto per questo; ma soprat­tutto perché mette in crisi il senso ovvio al quale si affidava la nostra vita, costringe quindi a un ripensamento, o addirittura a una conver­sione. Appunto per rapporto a un tale interrogativo, e alla risposta che a esso dev’essere data, è possibile comprendere il senso cristiano della misericordia, e anche la sua attitudine a valere quale sintesi del vangelo.

Il vangelo della misericordia, oggi

Affetto e virtù nella tradizione biblica

La misericordia è prima di tutto un’emozione; la virtù corrispondente nasce attraverso il dramma pratico, e a condizione che il dramma as­suma la forma buona. Soltanto accettando il compito che la misericor­dia dell’altro impone si può accedere alla verità morale del sentimen­to. Per capire il messaggio evangelico della misericordia non basta certo l’analisi del lessico; occorre considerare le forme del dramma che concorrono a definire la misericordia di Dio come un vangelo, e la misericordia nostra come la forma necessaria della fede. Testimoni del vangelo noi diventiamo non proclamandolo a parole, ma con i comportamenti; soltanto attraverso di essi viene a espressione la verità del vangelo creduto.

Questo nesso elementare minaccia d’essere rimosso dalle formu­le correnti della predicazione e in genere del discorso cristiano. La rimozione è alimentata in particolare dalle formule suggerite dalla koinè luterana, dal teorema della giustificazione mediante la fede, e non mediante le opere. Paolo dice che nessun uomo sarà giustificato davanti a Dio «in virtù delle opere della legge», certo; e tuttavia le opere che non giustificano sono, non le opere in genere, ma quelle che cercano la loro giustizia nella legge; «per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato» (cfr. Rm 3,20). Occorre precisare la figura scadente delle opere della legge, e quindi anche la figura scadente della legge che dà solo la conoscenza del peccato e non istruisce sulla giu­stizia. Opere della legge sono quelle che cercano di verificare la loro giustizia mediante il confronto della loro forma oggettiva con la legge esteriore, lasciando fuori campo il soggetto, o il cuore, o l’intenzione.

Per chiarire la figura deteriore delle opere della legge è necessario chiarire che mediante le sue opere il soggetto dispone addirittura di se stesso; le opere sono tra me e me, non solo tra me gli altri o tra me e Dio. Il modello convenzionale della ‘antropologia delle facoltà’ non può chiarire il nesso tra identità del soggetto e qualità dell’agire; tanto meno può chiarire l’apporto necessario che l’obbedienza del soggetto dà alla determinazione della verità della legge. Tale elusione appunto dispone lo spazio per la comprensione deteriore della legge, come un confine entro il quale tenersi, e non come istruzione cordiale (torah) sul bene.

Giuseppe Angelini

Non è vero che Dio, mosso dalla sua infinita misericordia, opera in noi senza di noi, a monte del nostro modo di agire; soltanto mediante la fede è possibile che ci appropriamo della sua misericordia; e la fede d’altra parte è un modo di agire, consiste nell’obbedienza ai comanda- menti; quando manchi l’obbedienza, la grazia è inefficace. Illustra in maniera molto chiara questo nesso la parabola dei due servi; in prima battuta è condonato il debito anche al servo malvagio; ma a fronte della sua durezza di cuore il condono è ritrattato (cfr. Mt 18,23-35).

Reagendo alla retorica luterana della «grazia a buon mercato», Dietrich Bonhoeffer, nel suo corso ai futuri pastori nel seminario di Finkenwalde sul tema della Sequela9, contrappone la «grazia a caro prezzo» a quella «a buon mercato»: la predicazione luterana dice cor­rentemente che «il conto è già stato pagato», «tutto si può avere gra­tis»; questo modo di parlare misconosce la vera qualità della Parola di Dio e della sua efficacia; il perdono di Dio non può intervenire senza pentimento e conversione. Bonhoeffer scorge un nesso stretto tra la tesi della grazia a poco prezzo, che potrebbe essere accolta senza che cambi nulla nel modo di vivere, e l’omologazione delle chiese tede­sche all’idolatria nazista. «Grazia a caro prezzo» è la sequela di Gesù sulla via della croce; per entrare nella verità del vangelo non basta ascoltare parole e credere, occorre invece muovere un primo passo: solo esso introduce alla verità della fede. Quella del vangelo è

verità che si deve sempre di nuovo cercare, dono per cui si deve sempre di nuovo pregare, porta cui si deve sempre di nuovo bussare. [...] La grazia è a caro prezzo soprattutto, perché è costata cara a Dio; gli è costata la vita del Figlio - siete stati riscattati a caro prezzo (ICor 6,20).

Il vangelo della misericordia, oggi

Caro anche per noi è il prezzo, «perché non può essere a buon merca­to per noi ciò che è costato caro a Dio».

La metafora del prezzo non deve indurre in errore; non si tratta cer­to di prezzo in senso mercantile; il prezzo da pagare non è quello per avere in cambio la grazia, ma quello per entrare nella verità spirituale del dono di Dio. Il dono infatti ha di che apparire, in prima battuta, esteriore, suscettibile di essere apprezzato senza essere scelto.

Segni del vangelo, della misericordia del Dio vicino, sono le guari­gioni di Gesù; ma quei segni sono compresi soltanto da chi crede. Di fatto, tutti li apprezzano, subito, anche senza fede. Ma Gesù rifiuta tale apprezzamento; ordina ai miracolati di tacere; attende un con­senso ai segni che compie di qualità diversa. Tale qualità è suggerita in maniera efficace dalle parole con cui Gesù accoglie la folla, dopo la moltiplicazione dei pani: «In verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati. Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell’uomo vi darà» (Gv 6,26-27); per appropriarsi della grazia, del vangelo scritto nei pani, la folla deve cambiare la qualità dei propri desideri. Questo appunto è il prezzo della grazia.

AU’origine delle guarigioni, della stessa moltiplicazione dei pani, sta la misericordia di Gesù: «Sento compassione di questa folla: or­mai da tre giorni mi vengono dietro e non hanno da mangiare» (Mt 15, 32); e la misericordia appare lì per lì riferita non al perdono, ma al bisogno di chi invoca guarigione. La verità spirituale delle gua­rigioni si riferisce invece al perdono: «perché sappiate che il Figlio dell’uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati io ti ordino, alzati e cammina».

La situazione di indigenza o di sofferenza commuove; la misericor­dia di Gesù è espressa spesso, non a caso, con splanchnizomai) ma la guarigione non solleva semplicemente da un disagio, dice una parola; la parola è il vangelo stesso di Gesù; di esso si appropria chi si conver­te e crede, non chi è soltanto sollevato da una pena. La commozione di Gesù è virtù, e non soltanto affetto, appunto perché Gesù si avvi­cina al sofferente; in tal modo fa della compassione una parola, una promessa. Efficace sintesi di tale nesso offre la formula usata da Luca per dire della compassione del samaritano: «un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n’ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite» (Le 10,33 s.); con quel gesto è stretta un’al­leanza, Sentire compassione per chi è ferito è di tutti, non dipende dalla virtù; la compassione esprime un messaggio; per comprenderlo occorre avvicinarsi e accettare la prossimità; mediante tale scelta il messaggio della compassione prende forma. Soltanto attraverso il ge­sto l’affetto dice una parola e stringe un’alleanza.

La misericordia ha radice nell’affetto, che istituisce la prossimità; prende forma però poi, e di conseguenza, attraverso la fedeltà alla prossimità, che non si lascia scoraggiare dalla trasgressione. In tal sen­so dobbiamo intendere il detto «Misericordia io voglio e non sacrifi­cio» {Mt 9,13), che riprende Osea e in genere il messaggio dei profeti. L’eleos, che di cui qui si parla, è quello del popolo, non quello di Dio; la ricerca di Dio corrisponde all’ostinazione del suo amore, che non tollera di non essere corrisposto.

Giuseppe Angelini

Che dovrò fare per te, Èfraim, che dovrò fare per te, Giuda?

Il vostro amore è come una nube del mattino, come la rugiada che all’alba svanisce.

Per questo li ho colpiti per mezzo dei profeti, li ho uccisi con le parole della mia bocca e il mio giudizio sorge come la luce: poiché voglio l’amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti. (Os 6,4-6)

La fedeltà di Dio all’alleanza comporta anche aspetti ‘penali’; le ‘pu­nizioni’ del Signore però non sono castighi, mirano invece a suscitare la fedeltà che rimedia al carattere volatile della nube del mattino. Non smentiscono in tal senso la sua misericordia, ma la determinano.

L’insofferenza moderna per il Dio che punisce è denunciata con inesorabile crudezza, come già detto, da Nietzsche. Particolarmente crude sono le parole che il vecchio papa, dopo aver abbandonato il suo ministero e ormai estraniato dal mondo, rivolge a Zarathustra, l’ultimo devoto, presso il quale egli è andato a cercare notizie di Dio; egli si accorge d’essere più illuminato di Zarathustra a proposito del Dio smarrito, e gli dice:

I mio amore lo servì per lunghi anni, la mia volontà seguì in tutto e per tutto la sua volontà. Un buon servitore sa tutto, e sa anche le cose che il suo padrone spesso nasconde a se stesso.

[...] Chi lo esalta come un dio d’amore non pensa abbastanza nobilmente dell’amore. Non voleva essere anche giudice, questo dio? Ma colui che ama, ama al di là del premio e della rivalsa.

Quando era giovane, questo dio dell’Oriente, era anche duro e vendicativo e si costruì un inferno per il divertimento dei suoi prediletti.

Alla fine, però, divenne vecchio e molle e fragile e compassionevole, più simile a un nonno che a un padre, ma più simile ancora a una vecchia nonna tremante.

Allora, stava seduto tutto avvizzito vicino alla sua stufa, afflitto per le sue deboli gambe, stanco del mondo, infiacchito nella sua volontà, e un giorno soffocò per la sua compassione troppo grande10.

La caricatura blasfema che qui Nietzsche propone intende colpire un’inclinazione che appare in effetti diffusa ai nostri giorni: al Dio altissimo sono conferiti in maniera assolutamente preferenziale i tratti del consolatore piuttosto che quelli del giudice preciso, o rispettiva­mente anche quelli padre esigente.

La religione, un ‘genere di conforto’?

Per dire di tale inclinazione ricorro spesso a una formula provoca­toria: nel nostro mondo umanitario la religione diventa soprattutto un ‘genere di conforto’[[1]](#footnote-1). Sono talora trattenuto dall’usare l’immagine per timore di offendere la sensibilità dei semplici che leggono. M’è capitato una volta d’essere smentito proprio da una persona semplice; all’uso di quella formula obiettò: «Ma perché, la religione non è for­se un conforto?»; e subito aggiunse il riferimento all’immagine mol­to esplicita di papa Francesco, la Chiesa quale ospedale da campo. Ricordiamo le sue parole:

Io vedo con chiarezza che la cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. E inutile chiedere a un ferito grave se ha il colesterolo e gli zuccheri alti! Si devono curare le sue ferite. Poi potremo parlare di tutto il resto. Curare le ferite, curare le ferite... E bisogna cominciare dal basso12.

L’immagine è suscettibile certo di una lettura che la fa apparire del tutto pertinente; non si tratta ovviamente di definizione teologica, ma dell’indicazione di una urgenza storica; occorre correggere gli aspet­ti maniacali della morale casistica, e anche della pastorale casistica; occorre riportare l’attenzione sulle questioni radicali; soprattutto, occorre ascoltare, prima di dare ricette. Ma il vangelo che Gesù an­nuncia non è, al suo fondo, un messaggio di consolazione; è un invito alla conversione. La fede nel vangelo impone una conversione, che dà un’altra forma alla vita tutta. La Chiesa ha il compito di articolare quell’invito.

Giuseppe Angelini

Il compito è reso oggi più arduo a motivo del fenomeno ricordato, la fine della morale. Fino a che la legge morale appariva scritta nell’a­nimo con la chiarezza simile a quella delle stelle in cielo13, il ministero della Chiesa appariva proporzionalmente facile; occorreva correggere qua o là interpretazioni meno pertinenti della legge morale, occorreva soprattutto richiamare alla coerenza pratica; ma la ragione di perti­nenza della fede per rapporto alle forme concrete della vita appariva scontata. Oggi la legge morale non è affatto chiara; non lo è quanto ai suoi contenuti singoli, e neppure quanto al profilo formale. Oggi non è affatto chiaro che di un imperativo categorico - comunque debba essere inteso - abbiamo indispensabile bisogno, per trovare autorizza­zione alla nostra libertà. La libertà è intesa banalmente come immuni­tà da obblighi, e non come facoltà di volere, e di disporre in tal modo di noi stessi.

Nella repubblica dei dotti, e nello spazio pubblico, la morale è stata sostituita dall’etica, pubblica ovviamente; essa provvede alla necessi­tà della convivenza tra soci, e non all’alleanza tra prossimi, né tanto meno alla giustizia del singolo; i suoi imperativi non mirano a ren­dere l’uomo buono, ma soltanto a scongiurare conflitti, interferenze tra agire mio e agire altrui. Di doveri e sensi di colpa si occupano gli psicologi, ma quei temi sono trattati nella prospettiva dello star bene, non in quella dell’essere buoni.

Il vangelo della misericordia, oggi

Le rare proposte teoriche attente alle disposizioni soggettive neces­sarie alla vita civile buona rivolgono la loro attenzione subito e solo alle emozioni, non ai comportamenti. Molti consensi anche tra chieri­ci trova la proposta di Martha Craven Nussbaum: essa appunto nelle emozioni cerca il fondamento della giustizia. Con riferimento al suo saggio Emozioni politiche14, ella così si esprime:

Le società possono avere buoni principi e buone istituzioni, ma questi non rimarranno stabili se non c’è un interesse volto a sostenerli, per cui la cultura pubblica deve incoraggiare emozioni di compassionevole attenzione al bene comune e deve inibire emozioni distruttive come il disgusto e l’invidia.

1. mezzi per un tale incoraggiamento sono «l’educazione pubblica, l’or­ganizzazione di feste pubbliche, monumenti, parchi e numerose altri ambiti di vita in cui il governo può incoraggiare emozioni solidali»15.

Le emozioni considerate sono, più precisamente, in un primo mo­mento quelle positive, come l’empatia e la compassione, che creereb­bero legami16; in un secondo momento anche quelle negative, come la paura, il disgusto e la vergogna, che generano invece distacco, di­sprezzo e rispettivamente sentimento della colpa17. Il coibente del vin­colo sociale sarebbe al fondo la compassione; la Nussbaum è fautrice appunto dell’ideale di ‘società compassionevole’. Per illuminare l’oc­chio della compassione occorre stimolare la capacità di immaginazio­ne, come a suo giudizio accadeva nel mondo antico; soprattutto le tragedie celebrate a teatro avrebbero spronato i cittadini ateniesi a riflettere sui casi umani e sui comportamenti etici; esse si calavano nel tessuto politico della democrazia ateniese ed erano destinate ad alimentare i valori civili. Potranno oggi ancora letteratura e immagi­nazione ricoprire il ruolo politico che avevano allora? E permeabile la società globalizzata e multiculturale a tale messaggio? Questa è la speranza della Nussbaum, che auspica in tal senso che nell’educazio­ne scolastica siano rivalutate la componente emotiva e la letteratura, senza la quale la razionalità scientifica sembra davvero inadeguata per rispondere da sola alle questioni urgenti del pianeta18.

L’utopia della «società compassionevole» molto assomiglia alla reli­gione intesa come genere di conforto. Quel che soprattutto manca alla vita comune nella città secolare è lo scambio simbolico tra famiglia e società. Del regime di quasi clandestinità in cui vive, soffre la famiglia certo, ma anche la società. La famiglia manca del supporto sociale di cui ha bisogno per articolare i significati ‘cosmici’ dei rapporti prima­ri; quei rapporti sono vissuti nel registro soltanto affettivo; stentano quindi a produrre la formazione della coscienza morale. La società d’altra parte manca dell’apporto che solo la famiglia potrebbe dare, la formazione del cittadino all’autonomia.

Il difetto di un codice morale nella vita dei singoli, nelle forme della prossimità reciproca, non può essere certo supplito dalla misericor­dia, né dalle esortazioni in tal senso. La misericordia è un’emozione indispensabile alla vita comune, certo; ma perché si realizzi il passag­gio dall’emozione alla virtù sono necessarie le pratiche effettive della vita. Sono necessarie anzitutto le elementari del rapporto tra uomo e donna, tra genitori e figli, tra fratelli. Sono necessarie le forme dell’*é*thos che istruiscono tali pratiche. Queste forme oggi mostrano d’esse­re in grosso difetto, di univocità anzitutto e anche di pertinenza. Da esse la coscienza individuale non può prescindere; deve però deter­minarle attraverso un discernimento critico. La coscienza cristiana ha bisogno in tal senso del ministero della Chiesa, e della teologia. Essa deve produrre una recensione critica della transizione civile. L’appello kerigmatico certo non basta. Illude piuttosto che convertire.

Giuseppe Angelini

1. Pensiamo anzi tutto alla sua enciclica Dives in misericordia, nei primissimi anni del suo pontificato (30 novembre 1980), che in diversi modi propone la tesi che vuole la misericordia come sintesi del vangelo cristiano; pensiamo poi alla attribuzione del titolo «Festa della Divina Misericordia» che volle nel 2000 per la domenica in albis, obbedendo a una suggestione della mistica Faustina Kowalska; in moltissime occasioni e con diverse formule Giovanni Paolo II sempre ribadì la centralità del messaggio della divina misericordia; per esempio: «Al di fuori della misericordia di Dio non c’è nessun’altra fonte di speranza per gli esseri umani» (così nell’omelia della Domenica della Divina Misericordia del 2008, 30 marzo); «Solo la Divina Misericordia è infatti in grado di porre un limite al male; solo l’amore onnipotente di Dio può sconfiggere la prepotenza dei malvagi e il potere distruttivo dell’egoismo e deil’odio» (così il 2 aprile 2008).
2. L’approccio semantico alla lingua biblica è stata la prima forma assunta dalla ‘teologia biblica’, specie in ambito cattolico; l’opera fondamentale in tal senso, il cosiddetto Kittei (Grande lessico del Nuovo Testamento, uscito in prima edizione tedesca in 10 volumi tra il 1933 e il 1979, tradotto in italiano in 16 volumi tra il 1965 e il 1992, presso Paideia, Brescia 1965-1992), è tuttavia opera prodotta dalla ricerca biblica di matrice confessionale protestante; una critica di tale approccio lessicale e della sovra determinazione del lessico, e della lingua in genere, in ordine alla comprensione del pensiero, propone J. Barr, Semantica del linguaggio biblico, Il Mulino, Bologna 1961 (originale inglese dello stesso anno); egli contesta la pretesa di molti studiosi di dedurre le strutture del pensiero dalle strutture della lingua;' contesta più in generale la sovra determinazione dei tratti linguistici (etimologie, forme del verbo e della sua coniugazione, ecc.) per arguire i tratti del pensiero proprio di una determinata cultura; vedi anche, nello stesso senso, C.M. Martini, Linguaggio biblico e situazione culturale, in

Il linguaggio teologico oggi, Atti del III Congresso nazionale delTAssociazione Teologica Italiana, Ancora, Milano 1970, pp. 97-118.

1. II riferimento lessicale in tal senso è il termine rahamim, termine che nei testi profetici si accosta ad hesed per dire dell’amore di Dio; esso designa il volto materno e viscerale di quell’amore; in Is 45,29 in specie, per raccomandare la misericordia di Dio, espressamente è proposto un confronto di essa con la commozione della madre a fronte del bisogno del figlio piccolo, frutto delle sue viscere: Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? La risposta scontata è che no, mai una madre dimenticherà il figlio, mai potrà essere insensibile al suo pianto; e tuttavia, se anche queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai. Vedi la breve sintesi di teologia biblica della misericordia proposta dalla n. 52 della Dives in misericordia-, espressamente Giovanni Paolo II dichiara il proprio intento di fedeltà linguistica al testo biblico: «Desidero attingere all’eterno e insieme, per la sua semplicità e profondità, incomparabile linguaggio della Rivelazione e della fede, per esprimere proprio con esso, ancora una volta, dinanzi a Dio ed agli uomini le grandi preoccupazioni del nostro tempo»; vedi al riguardo l’articolo di M. Gilbert, L’Enciclica Dives in Misericordia di Giovanni Paolo II e la Bibbia, in Id., La sapienza di Salomone, t. II, Ed. Apostolato della Preghiera, Roma 1995, pp. 163-179.
2. L’aforisma più significativo al riguardo è: «Il cristianesimo è chiamato la religione della compassione», L’<anticristo, § 7.
3. In Ecce Homo, breve autobiografia del suo pensiero, Nietzsche indica in Aurora l’opera con cui inizia la sua lotta contro la morale, che è come dire «la perdita di peso, la resistenza agli istinti, naturali, in una parola l’altruismo», o - come è detto altrove - «la compassione».
4. Mi riferisco a Genealogia della morale, dov’è riconosciuto che i tanto disprezzati ideali ascetici del cristianesimo sono stati fino ad ora l’unico esperimento riuscito di rendere l’uomo interessante, e soprattutto interessato a se stesso: «I sacerdoti rendono infatti “tutto” molto più pericoloso, non solo mezzi terapeutici e arti medianiche, ma anche orgoglio, vendetta, sagacia, dissolutezza, amore, sete di potere, virtù, malattia - non del tutto a torto si potrebbe, in realtà, anche aggiungere che solo nell’ambito di questa forma dell’esistenza umana, “essenzialmente pericolosa”, e cioè quella sacerdotale, l’uomo è diventato un ‘animale’ interessante, che solo qui l’anima umana ha conquistato “profondità” in senso più alto e si è fatta “cattiva” - e proprio queste sono le due forme fondamentali della superiorità che l’uomo ha avuto sino ad oggi sugli altri animali!...», Saggio Primo, § 6 (cito ancora da F. W. Nietzsche, Opere 1882/1895, Grandi Tascabili Economici, Newton Compton, Roma 1993, pp. 590-591).
5. La tesi è proposta in forma brillante da A. Maclntyre, Dopo la virtù. Saggio di teoria morale (1981), Feltrinelli, Milano 1988; il progetto di comprendere la morale, successivamente alla sua separazione dal costume, dalla tradizione, dalla religione, assume la forma della sua pretesa fondazione razionale, emancipata da ogni debito nei confronti di quelle autorità, che pure la coscienza immediata e ingenua dell’uomo riconosce; il fallimento di tale progetto spiega le difficoltà in cui si dibatte la nostra cultura; una tesi analoga aveva già difeso vent’anni prima G. Preti, Alle origini dell’etica contemporanea. Adamo Smith, La Nuova Italia, Firenze 1957, nell’introduzione intitolata al tema 11 problema morale nella filosofia contemporanea-, la fine della filosofia morale si configura come passaggio alla filosofia della morale, «che si differenzia dalla precedente in primo luogo per questo: che il compito pratico, cioè normativo, della filosofia morale cede il campo a un compito, che almeno in via provvisoria, diremmo conoscitivo. Non si tratta più di armonizzare il mondo delle esperienze morali, del costume, dei sentimenti e dei valori secondo la prospettiva di un ideale, ma di scoprire le strutture e le leggi di svolgimento dell’esperienza morale stessa», pp. 17 s.
6. F. Nietzsche, Genealogia della morale, in G. Colli - M. Montinari, Opere diF. Nietzsche, VI\*\*, Adelphi, Milano 1968, p. 366.
7. La traduzione italiana ad opera di M. C. Laurenzi è edita da Queriniana, Brescia 2008, a cura di A. Gallas, M. Kuske e I. Tòdt.
8. Cito dalla traduzione classica di Colli Montinari, ma dall’edizione in volumetto distinto Cosi parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno, Boringhieri, Torino 1996, pp. 302-303
9. Si usa l’espressione, come noto, per indicare cibi, bevande, coperte e altri beni di prima necessità offerti a coloro che sono soccorsi in grandi disgrazie; la lingua cattolica ha coniato l’espressione ‘conforti religiosi’ per indicare i sacramenti che si somministrano ai moribondi; non ho informazioni sull’origine dell’espressione, ma mi pare del tutto probabile ch’essa sia soltanto moderna e sia legata al regime ‘privato’ della religione nella città secolare; non a caso, la morte come la religione è rimossa dal novero dei temi che possono essere trattati nella vita secolare borghese.

Giuseppe Angelini

1. L’immagine è proposta nella Intervista a papa Francesco, di A. Spadaro, «La Civiltà Cattolica» n. 3918, anno 164, 19 settembre 2013, pp. 449-477, la citazione alle pp. 561 s.
2. Mi riferisco al noto asserto di I. Kant a conclusione della sua Critica della ragion pratica: «Due cose riempiono l’animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellatosopra di me, e la legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell’oscurità, o fossero nel trascendente fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza», trad. it. a cura di F. Capra, revisione di V. Mathieu, Laterza, Bari 1974, p. 197.
3. II saggio è del 2013 ed è tradotto in italiano con il titolo Emozioni politiche. Perché l’amore conta per la giustizia, Il Mulino, Bologna 2014.
4. Così la filosofa si esprime nella Intervista a Martha Nussbaum, a cura di Olga Rachello, http :// www. philosophicalnews. com/wp - content/uploads/3.2. p df.
5. Esse sono oggetto di considerazione in un’opera del 1995, tradotta in italiano con il titolo Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile, a cura di C. Greblo, Mimesis, Sesto san Giovanni 2012.
6. Del 2004 è il saggio Nascondere l’umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge, Carocci, Roma 2007.
7. Vedi in tal senso il saggio del 1997 tradotto col titolo Coltivare l’umanità. I classici,

il multiculturalismo, l’educazione contemporanea, a cura di G. Zanetti, Carocci, Roma 2006.

Il vangelo della misericordia, oggi

1. [↑](#footnote-ref-1)