



CHRISTIAN ALBINI

L'ARTE DELLA MISERICORDIA

Qiqajon
Comunità di Bose

Scintille

8

Presso le nostre edizioni

D. Attinger, *Evangelo secondo Luca. Il cammino della benedizione*

C. Di Sante, *Fiducia, speranza, amore*

L. Manicardi, *Il vangelo della fiducia*

J. Moingt, *L'umanesimo evangelico*

Ch. Theobald, *Lo stile della vita cristiana*

*Il nostro Catalogo generale aggiornato
è disponibile sul sito*

www.qiqajon.it

AUTORE: Christian Albini
TITOLO: *L'arte della misericordia*
COLLANA: Scintille
FORMATO: 18 cm
PAGINE: 129
IN COPERTINA: Salvatore Fiume, *La peccatrice perdonata*, olio su tavola (1988),
Collezione privata

© 2015 EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE
13887 MAGNANO (BI)
Tel. 015.679.264 - Fax 015.679.290

ISBN 978-88-8227-459-7

CHRISTIAN ALBINI

L'ARTE DELLA MISERICORDIA

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE

L'ARTE DELLA
MISERICORDIA

INTRODUZIONE

La misericordia nella sacra Scrittura è la parola chiave per indicare l'agire di Dio verso di noi¹.

Da come siamo amati, impariamo ad amare. È una delle esperienze umane fondamentali. Lo riconoscono sia le discipline psicologiche, sia la sapienza spirituale. Erich Fromm, uno dei padri della psicoanalisi, ha dedicato all'amore il suo capolavoro, *L'arte di amare*, in cui ha sintetizzato i suoi studi, la sua pratica clinica, la sua esperienza umana, in quanto riteneva che imparare ad amare fosse indispensabile per la sopravvivenza della nostra civiltà. E lo sosteneva da non credente. Un aspetto che determina fortemente la qualità del nostro amore è l'esperienza che ne facciamo nell'infanzia.

“Per la maggior parte dei bambini prima dell'età degli otto-dieci anni, il problema è quasi esclusivamente quello di essere amati per quello che sono”².

¹ Francesco, *Misericordiae vultus* 9.

² E. Fromm, *L'arte di amare*, Milano 1963, p. 47.

È il bisogno dell'amore incondizionato: essere amato *per come sono*; o meglio: essere amato, *perché sono*. La sua mancanza lascia un senso di amarezza, in quanto non ci si sente amati per se stessi, ma perché si piace; ci si sente utili, piuttosto che amati. Possiamo intuire facilmente come da questa carenza nascano persone insicure, che si mascherano per essere accettate dagli altri, e come a livello sociale essa si rifletta in una cultura che scarta coloro che non corrispondono a certe caratteristiche di utilità, di produttività, di desiderabilità.

La nostra percezione dell'amore è strettamente connessa all'immagine di Dio e della religione che ci portiamo dentro. Parlare di Dio nella nostra società, in cui fedi diverse coesistono con l'assoluta indifferenza o addirittura l'avversione nei confronti del discorso religioso, è ambiguo, si presta a molti fraintendimenti a motivo delle precomprensioni che ci condizionano. "Dio" è parola gradita ad alcuni e sgradita ad altri e a cui vengono attribuiti tanti significati, anche opposti tra loro. Bisogna, allora, maneggiarla con cura. Abbiamo bisogno di un linguaggio su Dio che tenga conto del pluralismo in cui viviamo.

Ecco perché chiamo in causa Raimon Panikkar, che è stato un'autorità internazionale nella spiritualità, nello studio delle religioni e nel dialogo interculturale. La sua vicenda biografica lo ha posto all'incrocio delle tradizioni indiana ed europea, della cultura oc-

cidentale e di quella orientale. Egli ha sempre cercato uno sguardo che superasse i confini. Tra i suoi tanti scritti, ve n'è uno in cui ha cercato di compendiare le diverse visioni del divino:

La divinità rappresenta, in quanto simbolo, il vertice dello sforzo, da parte dell'uomo, di scoprire la propria identità ponendola a confronto con i limiti dell'universo. La divinità è il simbolo di ciò che trascende l'essere umano e insieme di ciò che è nascosto nella sua essenza più profonda³.

In altre parole: quando parliamo di Dio, sia che lo accettiamo sia che lo rifiutiamo, il significato che diamo a questo vocabolo riflette la nostra visione del mondo e dell'esistenza, riflette il senso che per noi ha la vita. E perciò riflette anche la nostra visione dell'amore.

La nostra visione, ciò che nel profondo sentiamo come vero, è sempre legata alle esperienze, quelle vissute in prima persona e quelle che ci hanno trasmesso i nostri genitori. Le culture umane, nel corso dei millenni, hanno elaborato innumerevoli concetti, su Dio come sull'amore, ma per noi l'esperienza viene prima di tutto. E qui entra in gioco la Bibbia, perché essa non costruisce concetti, ma esprime delle esperienze

³ R. Panikkar, "La divinità", in Id., *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-uomo-cosmo*, Milano 2010, p. 7.

e invita chi legge a provare quelle stesse esperienze. Quando papa Francesco scrive che la misericordia, nella Scrittura, riassume l'agire di Dio e il suo volto, non parla di una teoria, ma di un'esperienza interiore.

Il giubileo della misericordia è un'occasione per fare una nuova esperienza dell'amore e di Dio, un'esperienza che nasce dall'ascolto della Parola (cf. Rm 10,17).

Il testo che affrontiamo (Lc 7,36-50) è una "terapia" dell'amore. Ruota attorno a tre domande che sono sullo sfondo di quanto detto finora: Quale volto di Dio? Quale volto di chiesa? Quale esperienza d'amore? Quando ci poniamo in ascolto della Scrittura, non dobbiamo mai dimenticare di ricondurla alla nostra esperienza umana; altrimenti passa sopra le nostre teste, è un'astrazione. Nella tradizione spirituale cristiana, la Bibbia apre all'ascolto della parola di Dio che è parola di vita (cf. Gv 6,68; Fil 2,16; 1Gv 1,1), che fa crescere e alimenta la nostra vita. È questa dimensione che nella lettura va cercata e fatta emergere. Prima ancora di essere un testo religioso, la Bibbia è un testo che interpella l'esistenza umana.

Perché associare il testo prescelto alla misericordia e al cammino che la chiesa è chiamata a fare nell'anno giubilare? Il collegamento non è affatto arbitrario. Quando papa Francesco ha annunciato il giubileo della misericordia, il 13 marzo 2015, stava pronunciando l'omelia proprio su questa parola. Il giubileo

si svolge tra l'8 dicembre 2015 – che è anche il cinquantesimo anniversario della conclusione del concilio Vaticano II – e il 20 novembre 2016. In questo anno (C del calendario liturgico) viene proclamato nelle messe festive il Vangelo di Luca. La pagina in questione fa parte delle letture dell'XI domenica del tempo ordinario.

Dante, nel primo libro della sua opera *Monarchia*, definisce Luca *scriba mansuetudinis Christi*, l'evangelista della bontà di Cristo, della misericordia di Cristo e del Dio misericordioso. Ricordiamo, come esempio altamente significativo, Luca 6,36 in cui Gesù dice: "Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso". Il detto appartiene alla versione lucana del discorso della montagna, ma si diversifica dal passo corrispondente di Matteo 5,48, dove le parole di Gesù suonano: "Siate perfetti, come perfetto è il Padre vostro".

Di per sé, Gesù sta citando un comandamento della Legge: "Siate santi, perché io, il Signore vostro Dio, sono santo" (Lv 19,2). Nel greco di Matteo, l'essere santi – l'essere come è Dio – diventa l'essere completi (*teleíoi*, così è l'originale) come Dio, cosa che, per il terzo evangelista, corrisponde all'essere misericordiosi. Perciò, secondo Luca, l'attributo proprio di Dio, e che dovrebbe appartenere al cristiano e alla chiesa, è la misericordia, più che la perfezione. O, meglio, si potrebbe dire che l'intuizione di Luca è

che la perfezione di Dio risiede nel suo essere misericordioso. Gesù non enuncia una dottrina su Dio, ma la propria esperienza di Dio e il suo comando esorta a prendervi parte. "Siate misericordiosi": fate esperienza della misericordia, lasciatevi conquistare dalla misericordia, lasciatevi convertire dalla misericordia. È una parola rivolta innanzitutto al cristiano e alla chiesa; ma è anche un invito per tutti: il giubileo può essere il momento per spazzare via immagini oppressive e angoscienti di Dio che suscitano ostilità e persino diffidenza verso il cristianesimo. La frase di Gesù sintetizza alla perfezione l'itinerario prospettato dal giubileo.

Quindi, quello lucano è il vangelo (davvero una "buona notizia"!) della misericordia, di una chiesa misericordiosa, non della "tolleranza zero"⁴! Vangelo che riassume l'approccio di papa Francesco, il quale con il giubileo invita la chiesa a convertirsi alla misericordia, ad assumerla come criterio strutturante per la vita cristiana, per la teologia, per la pastorale. Il testo su cui ci soffermiamo in queste pagine è una sorta di compendio di tale visione.

Ma dobbiamo provare anche ad allargare lo sguardo: la misericordia ha un valore di messaggio universale del cristianesimo in un mondo diviso da conflitti, guerre e ingiustizie. Essa si pone persino come ponte

⁴ Cf. A. Maggi, *Versetti pericolosi. "Neppure io ti condanno"*, Roma 2011.

verso le altre religioni: per esempio, si avvicina molto a quanto insegna il Dalai Lama sulla compassione come colonna portante del buddhismo che fa uscire l'uomo da se stesso. E pensiamo all'islam, dove tutte le sure del Corano si aprono con la formula "Nel nome di Dio, il misericordioso e il compassionevole" (*bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*). Questi due aggettivi indicano gli attributi principali della divinità e sono etimologicamente vicini tra loro, in quanto derivano da una radice verbale che è la stessa dei vocaboli veterotestamentari su cui ci soffermeremo tra poco. Anche nel Corano, dunque, Dio fa la sua comparsa nel segno della misericordia.

Ora, però, lasciamoci guidare da Luca, il quale ci vuole far capire che cosa significa sperimentare la misericordia. Il nostro percorso comincia da una premessa sul vocabolario biblico della misericordia, prosegue con la lettura passo a passo del testo, a cui segue una meditazione che ci porterà, nella parte conclusiva, a riflettere sulla misericordia come vera e propria "arte di vivere".

THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON
FROM THE FIRST SETTLEMENT
TO THE PRESENT TIME
IN TWO VOLUMES
BY NATHANIEL BENTLEY
OF THE BARR, AT LAW
IN THE CITY OF BOSTON
PUBLISHED BY J. B. BENTLEY
AT THE PRESS OF J. B. BENTLEY
No. 1. CORNHILL
1822

³⁶Uno dei farisei lo invitò a mangiare da lui. Egli entrò nella casa del fariseo e si mise a tavola. ³⁷Ed ecco, una donna, una peccatrice di quella città, saputo che si trovava nella casa del fariseo, portò un vaso di profumo; ³⁸stando dietro, presso i piedi di lui, piangendo, cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di profumo. ³⁹Vedendo questo, il fariseo che l'aveva invitato disse tra sé: "Se costui fosse un profeta, saprebbe chi è, e di quale genere è la donna che lo tocca: è una peccatrice!". ⁴⁰Gesù allora gli disse: "Simone, ho da dirti qualcosa". Ed egli rispose: "Di' pure, maestro". ⁴¹"Un creditore aveva due debitori: uno gli doveva cinquecento denari, l'altro cinquanta. ⁴²Non avendo essi di che restituire, condonò il debito a tutti e due. Chi di loro dunque lo amerà di più?". ⁴³Simone rispose: "Suppongo sia colui al quale ha condonato di più". Gli disse Gesù: "Hai giudicato bene". ⁴⁴E, volgendosi verso la donna, disse a Simone: "Vedi questa donna? Sono entrato in casa tua e tu non mi hai dato l'acqua per i piedi; lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli. ⁴⁵Tu non mi hai dato un bacio; lei invece, da quando sono entrato, non ha cessato di

baciarmi i piedi. ⁴⁶Tu non hai unto con olio il mio capo; lei invece mi ha cosperso i piedi di profumo. ⁴⁷Per questo io ti dico: sono perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato. Invece colui al quale si perdona poco, ama poco". ⁴⁸Poi disse a lei: "I tuoi peccati sono perdonati". ⁴⁹Allora i commensali cominciarono a dire tra sé: "Chi è costui che perdona anche i peccati?". ⁵⁰Ma egli disse alla donna: "La tua fede ti ha salvata; va' in pace!".

Lc 7,36-50

IL VOCABOLARIO DELL'AMORE

La misericordia è uno dei nomi dell'amore: potremmo dire che è il nome divino dell'amore. Il testo di Luca a cui ci accostiamo è come una freccia puntata in questa direzione, ma per percorrere questa via è necessario fare una premessa. Nei discorsi quotidiani, infatti, noi usiamo genericamente il termine "amore" o altri termini come misericordia, senza fare troppe distinzioni. La parola di Dio, invece, è molto più ricca. Esplora risonanze, fa vibrare tutte le corde e le sfumature del cuore umano. È bene chiarire questa ricchezza di vocaboli per poter così gustare meglio il messaggio lucano¹.

È un piccolo viaggio che comincia dall'Antico Testamento, sottovalutato ancora da troppi cattolici, nonostante il risveglio biblico degli ultimi decenni, anche perché erroneamente ritenuto caratterizzato

¹ Cf. J. Cambier, X. Leon-Dufour, s.v. "Misericordia", in *Dizionario di teologia biblica*, a cura di X. Leon-Dufour et al., Genova 1971, pp. 699-705; A. Sisti, s.v. "Misericordia", in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi e A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, pp. 978-984; W. Kasper, *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo - Chiave della vita cristiana*, Brescia 2013, pp. 68-126.

da un messaggio religioso brutale, ormai superato dal vangelo. In realtà, come ricorda un notevole documento della Pontificia commissione biblica:

L'Antico Testamento ha assunto la sua forma finale nel giudaismo degli ultimi quattro o cinque secoli che hanno preceduto l'era cristiana. Questo giudaismo è stato anche l'ambiente di origine del Nuovo Testamento e della chiesa nascente².

Non comprendiamo davvero il vangelo – e, di conseguenza, non comprendiamo Gesù – se lo separiamo dalla sua radice ebraica³.

Nell'Antico Testamento, l'amore è *'ahabāh*, che racchiude la pluralità di significati del corrispondente vocabolo italiano, ma il termine più frequente con cui viene indicata la misericordia è *rahāmim*, che letteralmente significa “le viscere”, per dire la parte più intima dell'essere umano. Al singolare è *reḥem*, vocabolo con cui si intende il seno materno (cf. 1 Re 3,26). L'antropologia biblica è molto concreta, molto fisica, nell'associare i sentimenti agli organi. In particolare, in questo caso, l'accento è posto sulle sensazioni psi-

² Pontificia commissione biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, I, C.2.

³ Cf. G. Boccaccini, P. Stefani, *Dallo stesso grembo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, Bologna 2012; A. Luzzatto, L. Nason, *In ascolto delle Scritture di Israele*, Bologna 2012; A. Mello, *L'ebraicità di Gesù e dei Vangeli*, Bologna 2011.

co-fisiche. I *rahmamim* sono le viscere di misericordia, il movimento profondo dello stomaco, una vera e propria stretta dentro, che ci prende quando proviamo un coinvolgimento forte. È il sentimento materno (cf. Is 49,15) e paterno di tenerezza per eccellenza:

Come è tenero un padre verso i figli,
così il Signore è tenero verso quelli che lo temono
(Sal 103,13).

I salmi, ricordiamolo, sono le preghiere bibliche che esprimono i vissuti umani universali nel linguaggio della fede. Calvinò li definiva "anatomia dell'anima". In particolare, il salmo 103 è un canto della scoperta dell'amore viscerale di Dio. La radice *rh* lo attraversa tutto e, nel v. 8, troviamo gli attributi del nome di JHWH rivelati a Mosè in Esodo 34,6 (su cui ci soffermeremo tra poco) che tutto il salmo sviluppa, mettendo l'accento sulla misericordia e la bontà. È, per così dire, l'inno di sorpresa e di gioia di chi ha scoperto un volto di Dio inatteso. Dovrebbe, da solo, essere sufficiente a smentire qualsiasi luogo comune sull'Antico Testamento come documento di un Dio violento e vendicativo. Insomma, le viscere di misericordia, nella loro pienezza e al loro grado più intenso sono proprie del Signore, lo identificano e lo caratterizzano. Tanto che se persino una madre si dimenticasse del figlio del suo grembo, Dio non dimenticherebbe mai il suo popolo (cf. Is 49,15).

genza", "grazia di Dio"; è spesso una specificazione del precedente, più legato a una scelta deliberata. Le traduzioni possono essere diverse, come spesso avviene con l'ebraico, ma il significato è comunque imperniato su una benevolenza che si fa atto. È *hesed* qualunque gesto di benevolenza, da parte di chi è in grado di fare un favore a un altro che si trova nel bisogno, quando avviene in assoluta libertà e gratuità, come nota Kathleen Sackenfild. Si tratta di un comportamento slegato da qualsiasi obbligo o responsabilità legale. È letteralmente un "fare" benevolenza (cf. 2Sam 10,2). Delle 245 attestazioni complessive del termine nella Bibbia ebraica, più della metà (127) si trovano nel Salterio, dove ricorre anche 25 volte su 32 il derivato *hasid* ("grazioso", "benevolo", "santo"). Insomma, nei salmi è il termine per eccellenza con cui viene designato il rapporto Dio-uomo, o, meglio, l'atteggiamento divino nei confronti dell'uomo.

"Se è vero che la *hesed* divina è gratuita; non motivata giuridicamente, ma frutto di un atto puramente benevolo, è altrettanto vero che essa è 'fedele', cioè duratura"⁴. Non ha origine da nessun merito umano

⁴ A. Mello, *Un mondo di grazia. Midrash sui Salmi*, Magnano 1995, p. 13.

Rendete grazie al Signore perché è buono,
perché il suo amore (*hesed*) è per sempre
(Sal 107,1).

Alberto Mello afferma che si tratta del ritornello forse più comune di tutto il Salterio e più volte ritorna con la sottolineatura del suo perdurare: il Santo, spiega il *Midraš Tehillim* (raccolta di omelie e commenti rabbinici sui salmi), benedetto sia, non fa grazia a Israele per un anno o due, ma per sempre. Anche altri passi biblici, naturalmente, celebrano le opere della misericordia gratuita di Dio – ricordiamo che nella Vulgata latina *hesed* è stato reso con *gratia* –, i suoi gesti di benevolenza (cf. Is 63,7).

Altri vocaboli che completano questo quadro sono: *hanan*, “mostrare grazia”, “essere clemente”, “pietoso” (cf. Es 33,19; Is 27,11; 30,18; Sal 102,18); *hamal*, “compiangere”, “sentire compassione”, “risparmiare il nemico” (cf. Ger 13,13; 21,7); *hus*, “essere commosso”, “avere misericordia” (cf. Is 13,18).

C'è un passo che contiene diversi di questi vocaboli e ne costituisce una sorta di compendio.

Il Signore passò davanti a lui [Mosè], proclamando:
“Il Signore, il Signore, Dio misericordioso (*rahum*) e

pietoso (*hannun*), lento all'ira e ricco di amore (*hesed*) e di fedeltà (*'emet*), che conserva il suo amore (*hesed*) per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato" (Es 34,6-7a).

Siamo nel contesto del racconto della conclusione dell'alleanza tra Dio e il suo popolo, solennizzato da una teofania, una manifestazione divina. Questa è una pagina decisiva, perché l'alleanza è il fulcro della fede di Israele e il culmine del rapporto Dio-uomo. Qui è il Signore stesso che si fa conoscere e si rivela. "Siamo di fronte alla rivelazione più completa e più profonda del Dio dell'Antico Testamento, una rivelazione che costituisce pure una confessione di fede"⁵.

È importante collocare con precisione il testo. Durante l'esodo nel deserto, Mosè aveva guidato il popolo in una grande familiarità con Dio. La Bibbia narra che egli dialogava costantemente con lui nella "tenda dell'incontro" (cf. Es 27,21; 28,34 e *passim*) fino a desiderare di vedere la sua gloria, il volto stesso di Dio (cf. Es 33,18). Notiamo come veramente la Scrittura ci rappresenta e ci racconta: Mosè parlava con Dio, ma non poteva vederlo. È l'emblema di ogni ricerca spirituale, nella quale il divino rimane

⁵ M. Priotto, *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2014, p. 634. La cosiddetta "formula della grazia" ("Dio misericordioso e benevolo, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà") compare in Gl 2,13; Gn 4,2; Sal 86,15; 103,8; 145,8; Ne 9,17.

sempre nell'oltre e raggiungerlo non è alla nostra portata. Nell'Antico Testamento, perciò, questa pagina – che la tradizione ebraica chiama “patto dei tredici attributi”, perché enumera i tratti che identificano Dio – è della massima importanza. Anche se aveva avuto una sorta di anticipazione, perché in Esodo 33,18 si legge che Dio aveva detto a Mosè: “Farò passare davanti a te tutta la mia bontà e proclamerò il mio nome, Signore, davanti a te”.

Mosè ha chiesto di veder la gloria di Dio, ma il Signore gli mostra la sua bontà (*tub*), il suo amore: la gloria di Dio e la sua bontà sono dunque identificate! Qui in sostanza si dichiara che la trascendenza e la santità di Dio consistono nella sua bontà; una bontà che impedisce a Dio di rinnegare Israele nonostante il suo peccato, una bontà che impone il perdono e attesta la vittoria dell'amore sulla giustizia⁶.

Dio nessuno lo ha mai visto. Persino Mosè vedrà solo le sue spalle (cf. Es 33,23), ma possiamo conoscere la sua bontà, che è quella che viene narrata appunto in Esodo 34,6, dove Dio è il *raḥum*, colui che ha viscere di misericordia, il misericordioso. Anzi, l'accumulo di questi vocaboli, di questi attributi, è per dire che egli è il misericordioso per eccellenza.

⁶ E. Bianchi, *Dio, dove sei?*, Milano 2008, p. 81.

Perfino in dettagli che a noi possono sembrare trascurabili. Perché c'è questa ripetizione iniziale: "Il Signore, il Signore"? Rashi di Troyes, il sommo commentatore ebraico, la traduce in modo un po' diverso dalla versione CEI e ne dà un'interpretazione particolare:

Il Signore è il Signore: Questo è l'attributo di misericordia del Signore. Il primo allude alla misericordia di Dio verso il peccatore e il secondo ("il Signore") dopo che il peccatore si è pentito⁷.

Quindi, la misericordia di Dio verso il peccatore precede il suo pentimento! Non ne è una conseguenza, come se si trattasse di uno scambio. Dio non mercifica, non mette in vendita il proprio amore. È vero che nel v. 7b si parla di una punizione che persegue la colpa dei padri nei figli fino alla quarta generazione, ma a confronto con le mille generazioni (di per sé, l'espressione originale vorrebbe dire addirittura "migliaia") del perdono, c'è una disparità enorme. Dio è lento all'ira e ricco di misericordia, perché la sua collera dura un istante, mentre la sua bontà dura sempre (cf. Sal 29,6). Non c'è paragone, in Dio, tra la misericordia e la punizione: l'una prevale di gran lunga sull'altra. Noi parliamo di perdono, ma il verbo

⁷ Rashi di Troyes, *Commento all'Esodo*, Genova 1988, p. 324.

ebraico di Esodo 34,7 significa letteralmente "portare", evocando l'immagine di un Dio che "porta" il peso dei nostri peccati. Jacob Benno, un eminente commentatore moderno dell'Esodo, dice che Dio carica su di sé le nostre colpe e le lascia sprofondare nel fuoco della sua santità e del suo amore, che le dissolve⁸.

E, infatti, nel grande salmo penitenziale la misericordia di Dio è invocata, perché cancella il peccato (cf. Sal 51,3), tanto le sue viscere sono piene d'amore. È un amore che lava la colpa. Addirittura, la raschia via (cf. Sal 51,4 nella traduzione di David Maria Turoldo), ne può eliminare ogni traccia: il cuore di Dio è infinitamente più grande del nostro (cf. 1Gv 3,12), il suo perdono supera qualsiasi trasgressione possiamo commettere.

Qui, come cristiani, dovremmo fermarci e interrogarci: è questo il volto di Dio in cui crediamo? È quello che gli altri intuiscono, dopo averci incontrati?

Passando al Nuovo Testamento, il corrispondente di *rahāmim* è il greco *splāchna*, da cui deriva il verbo *splanchnizomai*, l'essere preso da viscerale compassione. È il sentimento di Gesù di fronte al lebbroso (cf. Mc 1,41), ma anche del buon samaritano verso il

⁸ Priotto nota giustamente che si tratta dell'esaudimento della preghiera di Mosè, il quale aveva appunto implorato il Signore di "portare", cioè di perdonare i peccati del popolo (cf. Es 32,32).

ferito (cf. Lc 10,33), quella stretta allo stomaco che nasce alla vista di un fratello in difficoltà incontrato sulla strada, e spinge a farsi prossimo a lui. Nel Nuovo Testamento questo verbo è usato solo per Gesù (cf. Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mc 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lc 7,13) e per Dio di cui Gesù ci parla nelle parabole come Re (cf. Mt 18,27) e Padre (cf. Lc 15,20) misericordioso. È Gesù che con tutta la sua esistenza ci ha narrato le "viscere di misericordia del nostro Dio" (Lc 1,78: è il Magnificat, il canto delle "grandi cose" compiute da Dio che sgorga dal cuore di Maria).

Abbiamo anche *éleos*, la misericordia che si traduce in gesti di pietà ed elemosina (cf. Lc 11,41), *oiktirmós* che sottolinea la manifestazione esteriore della misericordia, la commozione che spinge ad aiutare chi è nel bisogno (cf. Lc 6,36).

Nel Nuovo Testamento poi, l'amore di Dio è identificato con l'*agápe* (cf. 1Gv 4,8), l'amore gratuito, universale, disinteressato. Questo termine era marginale nella cultura greca che sottolineava piuttosto l'*éros* (la passione, che in Platone è attrazione verso il bene e il bello) e la *phília* (l'amore di amicizia). Su queste distinzioni, nella storia del cristianesimo, sono sorti fraintendimenti e contrapposizioni a volte indebite, come se alcune forme di amore fossero necessariamente inferiori e peccaminose. Pensiamo al dualismo tradizionale tra *amor concupiscentiae*, che

vuole concupire, e *amor benevolentiae*, che è totalmente disinteressato e vuole solo il bene altrui, dove tutto ciò che aveva a che fare con il piacere (sessuale, ma non solo) era visto con sospetto e associato al primo ambito, perciò al peccato.

Benedetto XVI ha detto una parola importante in proposito con la sua prima enciclica *Deus caritas est* del 2005: l'*éros* non è da respingere o da condannare, va orientato, disciplinato, reso non fine a se stesso. Non c'è contrapposizione tra forme di amore diverse, ma integrazione. È perciò importante non cadere nei manicheismi, perché l'uomo diventa veramente se stesso quando corpo e spirito si ritrovano in intima unità⁹. L'*éros* può diventare un cammino personale che attraverso un godimento non egoistico ed escludente della creazione trova il buono e il bello, protendendosi verso Dio che ce ne ha fatto dono. Nel piacere della natura, della tavola, del vino, della musica o di un'opera d'arte, dell'intimità – anche sessuale – con la persona amata, noi possiamo trovare un'occasione d'incontro, di comunione con gli altri e con il Padre. Tutte queste realtà sono da lui benedette, come narrano i racconti delle origini nel libro della Genesi ("E Dio vide che era cosa buona").

La tentazione da cui il credente deve guardarsi non è il piacere, ma la *philautía*, l'amore di sé che tratta

⁹ Cf. Benedetto XVI, *Deus caritas est* 5.

le persone e la creazione come "cose" a proprio uso e consumo. Vale la pena sostare ancora un attimo su questo aspetto; i fraintendimenti riguardo all'*éros* e all'*agápe* sono ancora troppi, anche tra i credenti.

Le due concezioni vengono spesso contrapposte come amore "ascendente" e amore "discendente". Vi sono altre classificazioni affini, come per esempio la distinzione tra amore possessivo e amore oblativo (*amor concupiscentiae* / *amor benevolentiae*), alla quale a volte viene aggiunto anche l'amore che mira al proprio tornaconto. Nel dibattito filosofico e teologico queste distinzioni spesso sono state radicalizzate fino al punto di porle tra loro in contrapposizione: tipicamente cristiano sarebbe l'amore discendente, oblativo, l'*agápe* appunto; la cultura non cristiana, invece, soprattutto quella greca, sarebbe caratterizzata dall'amore ascendente, bramoso e possessivo, cioè dall'*éros*. Se si volesse portare all'estremo questa antitesi, l'essenza del cristianesimo risulterebbe disarticolata dalle fondamentali relazioni vitali dell'esistere umano e costituirebbe un mondo a sé, da ritenere forse ammirevole, ma decisamente tagliato fuori dal complesso dell'esistenza umana. In realtà *éros* e *agápe* – amore ascendente e amore discendente – non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro¹⁰.

¹⁰ *Ibid.* 7.

Un amore sano è incarnato nella concretezza, nella materialità di questa vita, senza chiudersi su se stesso, ma aprendosi agli altri e a Dio nel dinamismo dell'essere amati e dell'amare. Giustamente, Benedetto XVI nota che l'amore di Dio nella Bibbia, e in particolare in profeti quali Osea ed Ezechiele, può essere qualificato come *éros*, perché ha tratti di autentica passione, che tuttavia è anche e totalmente *agápe*¹¹. Infatti, il mistico Pseudo-Dionigi l'Areopagita, nel libro quarto del suo trattato *Sui nomi divini*, chiama Dio nello stesso tempo *éros* e *agápe*.

Per completare il quadro, ricordiamo anche l'etimologia latina di vocaboli ricorrenti nelle traduzioni bibliche italiane, come "misericordia" (aver cuore di pietà, aver cuore per le miserie altrui) e "compassione" (*cum-patire*: patire con, soffrire con, sentire con). Sono come ulteriori pennellate che si aggiungono al grande affresco della Scrittura, di cui abbiamo fatto una panoramica, e che mostra un Dio coinvolto con l'umanità, in ascolto dei palpiti dei cuori delle persone, attento soprattutto al grido dei poveri, benevolo e pronto ad aprire le braccia a chi cade nel peccato.

¹¹ Cf. *ibid.* 9.



GESÙ, UN FARISEO E UNA PECCATRICE

Prendere in mano il vangelo

Se l'amore è un'arte, lo si scopre, lo si apprende, lo si assimila. L'arte è capacità di ri-creare il mondo, di guardarlo con occhi nuovi e portare novità in esso. Luca ci racconta di una donna che ha appreso l'arte di amare, pur nella propria piccolezza, e ha dato una lezione a coloro che si consideravano maestri. Sono i cortocircuiti del vangelo, dove ciò che è prestabilito salta e chi legge viene iniziato a prendere il largo (cf. Lc 5,4), per andare oltre il suo solito orizzonte. La pagina di Luca è una vera "educazione all'amore": nella lettura, riviviamo l'esperienza della donna senza nome e, con lei, sperimentiamo "venir fuori" (*educere*, in latino, da cui "educare") dalle nostre profondità una capacità di amare che non conoscevamo.

E così, dopo la necessaria premessa, ci accostiamo finalmente al testo evangelico. Ma come approcciarlo? È necessario partire dal nostro rapporto con le parole, perché noi diventiamo le parole che ascoltia-

mo. “La parola, vera o falsa che sia, segna il destino dell’uomo e della creazione. Se è vera, stabilisce relazione e comunione: dà vita. Se è falsa, produce solitudine e frattura: dà morte”¹. Abbiamo bisogno di parole per stare al mondo, per riconoscere le cose, le persone, gli eventi, i sentimenti. Con le parole diamo ordine e significato al flusso dell’esistenza. Rumori e informazioni ci subissano, le parole importanti sono scintille che ci accendono, ma per riconoscerle ci vogliono il tempo e il silenzio di un ascolto intenso. Così è, quando si prende in mano il vangelo.

In queste pagine, provo ad applicare il metodo maturato in anni di incontro ravvicinato con la pagina biblica, compiuto da persona in ricerca. Ho cercato di imparare i fondamenti e i momenti della lectio divina monastica e prestato attenzione ai maestri dell’esegesi. La mia è una lettura su tre livelli: testuale, rispondendo alla domanda “Che cosa dice il testo?”; umano, per coglierne quei significati antropologici che accomunano credenti e non credenti, dal momento che la Bibbia è espressione di una storia e di un vissuto in cui si rispecchiano quelli di uomini e donne di ogni tempo; spirituale, per mettere in evidenza quella chiamata che nei testi biblici ci invita alla fiducia verso la vita e verso il Padre della vita. Non sono né un accademico né un “professionista”

¹ S. Fausti, *Per una lettura laica della Bibbia*, Milano-Bologna 2008, p. 31.

del sacro. Sono innanzi tutto un marito e padre che vive un quotidiano molto ordinario, ma la pretesa cristiana è che la Parola sia aperta per tutti. Compreso chi vive la normalità della famiglia e del lavoro.

Il testo che consideriamo ha molti tratti in comune con l'unzione di Betania (cf. Mt 26,6-13; Mc 14,3-9) che precede di poco la passione e che Luca, invece, omette. Qui Gesù è in casa di Simone il lebbroso e, mentre è a tavola, una donna gli cosparge il capo di profumo versato da un vaso d'alabastro. Anche il quarto vangelo racconta questo episodio, ma Gesù si trova a casa dell'amico Lazzaro e delle sue sorelle, Marta e Maria, ed è quest'ultima a profumare Gesù (cf. Gv 12,1-8). Un'altra variante di Giovanni è che Maria profuma anche i piedi del Signore, per poi asciugarli con i propri capelli.

Non sorprende che tutte queste similitudini abbiano sollecitato spesso equivoci e confusioni tra un episodio e l'altro, nonché sull'identità delle donne coinvolte. È una matassa un po' ingarbugliata che proviamo a districare. Il perdono della donna peccatrice chiude il c. 7 di Luca e il c. 8 si apre con la descrizione del seguito femminile di Gesù, di cui fa parte Maria Maddalena, "dalla quale erano usciti sette demoni" (8,2). È un particolare che ha molto acceso l'immaginazione dei lettori antichi (ma anche di qualche moderno). Se la Maddalena aveva dentro di sé sette demoni, si pensava, chissà come si comportava. Di

qui a ritenere che proprio lei fosse la peccatrice, il passo è stato breve. E siccome la peccatrice era presumibilmente una prostituta, si è arrivati alla conclusione che Maria Maddalena fosse una prostituta. Una cattiva fama che ancora oggi le resta addosso. Insomma, in ogni epoca e luogo i pettegolezzi trovano terreno fertile e attecchiscono...

L'opera fu completata, secoli più tardi, da papa Gregorio Magno, il quale accolse queste voci e tradizioni di vecchia data² e sancì la "fusione" della peccatrice con Maria di Magdala e Maria di Betania, dichiarando che si trattava della stessa persona. Di per sé, invece, i vangeli non affermano mai questo, né mai vi si legge che la Maddalena fosse una prostituta. La fusione non ha una base scritturistica, bensì è motivata da ragioni di ordine teologico e spirituale, così da dipingere un quadro suggestivo dove peccato, conversione e redenzione stanno insieme in modo esemplare. Il lettore potrebbe riconoscere questa "composizione" dentro di sé, nella propria storia personale, e qui sta la finezza spirituale di Gregorio, ma il dato di fatto dei testi è che sono figure femminili distinte, come sottolineava un maestro della pa-

² E non sono nemmeno le uniche! Nel secolo x, alla tradizione su Maria Maddalena, si ricollega anche la leggenda di una Maria d'Egitto che sarebbe stata una prostituta e che, dopo la conversione, sarebbe vissuta per quarantasette anni come eremita a oriente del Giordano (cf. s.v. "Maria Maddalena", in M. Bocian, *Grande dizionario illustrato dei personaggi biblici. Storia, letteratura, arte, musica*, Casale Monferrato 1991, pp. 415 ss.).

gina biblica quale san Girolamo. Più semplicemente ritengo che le somiglianze tra Luca 7,36-50 e gli altri episodi evangelici ricordati siano un fatto stilistico: il terzo vangelo usa elementi di un racconto già noto per narrare un altro episodio. Nella Bibbia è un procedimento ricorrente³.

Fatte queste precisazioni, iniziamo una lettura versetto per versetto.

Polemiche a tavola

Uno dei farisei lo invitò a mangiare da lui. Egli entrò nella casa del fariseo e si mise a tavola (Lc 7,36).

La vicenda di questo vero e proprio pasto delle sorprese fa parte della sezione di Luca dedicata al ministero di Gesù in Galilea, la sua terra (cf. 4,14-9,50), e mette in luce le opposizioni e le contestazioni che incontra. Gesù, infatti, è invitato a pranzo dal fariseo Simone, ma Luca aveva appena riportato la critica contro di lui di essere un mangione e un beone, amico

³ Penso, per esempio, a come la visitazione di Maria alla cugina Elisabetta (cf. Lc 1,39-45) rispecchi l'episodio del trasporto dell'arca dell'alleanza in Giudea narrato da 2Sam 6,1 ss.

dei pubblicani e dei peccatori (cf. 7,34). Le frequentazioni del maestro di Nazaret a tavola dovevano suscitare davvero molte mormorazioni, perché questa osservazione maligna è riportata anche da Matteo (cf. Mt 11,19) e torna in un momento successivo: "Si avvicinavano a lui tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo. I farisei e gli scribi mormoravano dicendo: 'Costui accoglie i peccatori e mangia con loro'" (Lc 15,1-2).

È segno che si tratta davvero di un comportamento tipico di Gesù che suscita scandalo tra la gente bene. D'altra parte, le dicerie erano iniziate assieme alla sua attività pubblica, quando aveva accolto tra i suoi il pubblicano Levi, cioè una persona nota a tutti come un peccatore, in quanto esattore delle tasse e perciò ladro, perché chi svolgeva questo incarico sottraeva parte del denaro riscosso ed era un collaborazionista con gli occupanti romani. E Gesù, per di più, partecipò a un grande banchetto a casa di Levi, assieme ai suoi amici, gente altrettanto poco raccomandabile (cf. Lc 5,27-30). Insomma, ce n'era d'avanzo per considerare quanto meno discutibile il comportamento di questo Gesù. Mi soffermo su questo punto, perché è molto importante per comprendere come si svolge l'incontro tra Gesù e la donna e le reazioni che esso suscita. Le dinamiche in gioco sono le stesse.

La compagnia dei peccatori era decisamente scoraggiata, anche in testi delle Scritture come il salmo 1,

che proclama la felicità di chi se ne astiene. "Le felicitazioni e le lodi dell'uomo consistono nel non andare nel conciliabolo degli empi, perché non andandoci uno nemmeno si ferma, e non fermandosi nemmeno si siede"⁴. Per cui, come affermava un detto, non ci si poteva accompagnare a un peccatore neppure per avvicinarlo alla Torah, alla legge di Dio. Figuriamoci mangiare assieme! Simpatizzare con i peccatori era come simpatizzare con la loro condotta. Era come mischiare due ambiti che dovevano rimanere rigorosamente distinti: quello del bene e quello del male, la luce e la tenebra, la religione e l'errore. E non pensiamo che questo fosse un tratto esclusivamente ebraico. Alla radice, c'è un modo di pensare che ricorre universalmente nella mentalità religiosa.

Certamente, le varie prescrizioni e celebrazioni culturali di Israele "trovano il loro posto e il loro significato in un mondo e per un mondo scisso davanti a Dio in puro e impuro, sacro e profano, in benedizione e maledizione"⁵. Siamo attenti, però, a non cadere in forme di pensiero tendenzialmente antisemite. In profondità, questa visione esprime una percezione spirituale che cerca il rapporto con il divino in ogni aspetto della vita materiale e della quo-

⁴ A. Mello, *Leggere e pregare i Salmi*, Magnano 2008, p. 16.

⁵ G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, I. *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972, p. 312.

dei pubblicani e dei peccatori (cf. 7,34). Le frequentazioni del maestro di Nazaret a tavola dovevano suscitare davvero molte mormorazioni, perché questa osservazione maligna è riportata anche da Matteo (cf. Mt 11,19) e torna in un momento successivo: "Si avvicinavano a lui tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo. I farisei e gli scribi mormoravano dicendo: 'Costui accoglie i peccatori e mangia con loro'" (Lc 15,1-2).

È segno che si tratta davvero di un comportamento tipico di Gesù che suscita scandalo tra la gente bene. D'altra parte, le dicerie erano iniziate assieme alla sua attività pubblica, quando aveva accolto tra i suoi il pubblicano Levi, cioè una persona nota a tutti come un peccatore, in quanto esattore delle tasse e perciò ladro, perché chi svolgeva questo incarico sottraeva parte del denaro riscosso ed era un collaborazionista con gli occupanti romani. E Gesù, per di più, partecipò a un grande banchetto a casa di Levi, assieme ai suoi amici, gente altrettanto poco raccomandabile (cf. Lc 5,27-30). Insomma, ce n'era d'avanzo per considerare quanto meno discutibile il comportamento di questo Gesù. Mi soffermo su questo punto, perché è molto importante per comprendere come si svolge l'incontro tra Gesù e la donna e le reazioni che esso suscita. Le dinamiche in gioco sono le stesse.

La compagnia dei peccatori era decisamente scoraggiata, anche in testi delle Scritture come il salmo 1,

che proclama la felicità di chi se ne astiene. "Le felicitazioni e le lodi dell'uomo consistono nel non andare nel conciliabolo degli empi, perché non andandoci uno nemmeno si ferma, e non fermandosi nemmeno si siede"⁴. Per cui, come affermava un detto, non ci si poteva accompagnare a un peccatore neppure per avvicinarlo alla Torah, alla legge di Dio. Figuriamoci mangiare assieme! Simpatizzare con i peccatori era come simpatizzare con la loro condotta. Era come mischiare due ambiti che dovevano rimanere rigorosamente distinti: quello del bene e quello del male, la luce e la tenebra, la religione e l'errore. E non pensiamo che questo fosse un tratto esclusivamente ebraico. Alla radice, c'è un modo di pensare che ricorre universalmente nella mentalità religiosa.

Certamente, le varie prescrizioni e celebrazioni cultuali di Israele "trovano il loro posto e il loro significato in un mondo e per un mondo scisso davanti a Dio in puro e impuro, sacro e profano, in benedizione e maledizione"⁵. Stiamo attenti, però, a non cadere in forme di pensiero tendenzialmente anti-semite. In profondità, questa visione esprime una percezione spirituale che cerca il rapporto con il divino in ogni aspetto della vita materiale e della quo-

⁴ A. Mello, *Leggere e pregare i Salmi*, Magnano 2008, p. 16.

⁵ G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, I. *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972, p. 312.

tidianità. Superficialmente, invece, essa si traduce in una mentalità legalista, giudicante, escludente. Ma, a ben vedere, è una mentalità riscontrabile in ogni religione. Gli studi antropologici e filosofici ci dicono che i codici di purità e impurità sono forme efficaci di potere e di controllo sociale. Ancora di più, sono una forma di assicurazione da cui tutti siamo tentati: il sentirsi tra i "puri" è rassicurante, ci illude di tenere in mano la nostra esistenza, rafforza la nostra immagine⁶.

Gesù ne era ben consapevole. Sempre in Luca, egli racconta la parabola del fariseo e del pubblicano: entrambi si trovano al tempio a pregare, ma il primo, dritto e impettito, ringrazia Dio di essere un giusto, diversamente dall'altro, il quale invece chiede perdono per i propri peccati, stando a occhi bassi e battendosi il petto (cf. Lc 18,9-14)⁷. È proprio il secondo a essere giustificato e voglio sottolineare il commento dell'evangelista: "Disse questa parabola per alcuni che avevano l'intima presunzione di essere giusti e disprezzavano gli altri" (Lc 18,9).

Insomma, dietro c'è un amore di se stessi che si alimenta coltivando l'idea dell'inferiorità altrui, de-

⁶ Cf. M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 2014 (ed. or. 1966); W. Jankélévitch, *Il puro e l'impuro*, Torino 2014 (ed. or. 1960).

⁷ Cf. E. Bianchi, *Raccontare l'amore. Parabole di uomini e donne*, Milano 2015, pp. 131-157.

gli impuri, di coloro che sono ritenuti marchiati dal contrassegno del male. È la convinzione di bastare a se stessi, di salvarsi da soli, che il proprio io sia tutto, mentre gli altri non sono niente e non contano niente. Quel "disprezzavano gli altri" (*exouthenéo*) può essere inteso come il ritenere gli altri nulla. Quando Gesù sedeva a tavola con i peccatori, perciò, andava controcorrente proprio rispetto a questa mentalità.

Ci si potrebbe chiedere, allora, come mai il fariseo abbia invitato un ospite che si portava dietro questa fama di contestatore. Forse, il testo vuole controbatte alle critiche e dimostrare che Gesù mangiava con tutti, senza preclusioni. Forse, il fariseo non ha voluto lasciarsi sfuggire l'occasione di avere un ospite famoso, di cui si diceva fosse addirittura un profeta. Comunque, la tavola è un luogo importante nella Bibbia in genere. In particolare, nel vangelo, essa è luogo umano, di relazioni, la cui principale valenza simbolica è quella di richiamare la tavola eucaristica. Se il pasto condiviso è una comunione di vita in cui si riverbera la comunione del sacramento, diventa cruciale chiedersi: chi è ammesso a questa tavola? Domanda capitale, per la comunità cristiana. Equivale a chiedersi chi è dentro e chi è fuori dalla chiesa, qual è l'atteggiamento della chiesa verso i peccatori e i trasgressori. Alla radice, però, non è una domanda che riguarda solo il clero e gli uomini della religione per stabilire delle norme. È una domanda umana

e spirituale molto personale: è possibile essere amati e amare, nonostante i nostri fallimenti, limiti e colpe?

Tutti noi ci misuriamo, nel corso della vita, con le nostre contraddizioni, con le conseguenze che le scelte da noi compiute hanno su noi stessi e sulle nostre relazioni. Rimorso, frustrazione e inadeguatezza sono un tratto doloroso e ineliminabile della nostra esperienza, perché siamo limitati e mortali. Quando Gesù mangia con i peccatori e li incontra, come avviene nel testo di cui ci occupiamo, dice qualcosa su questo problema esistenziale.

Una presenza proibita

Ed ecco, una donna, una peccatrice di quella città, saputo che si trovava nella casa del fariseo, portò un vaso di profumo (Lc 7,37).

Il pranzo alla tavola del fariseo Simone è, insomma, un momento in cui si incrociano storie di vita che racchiudono anche le nostre vicende, nell'incontro fra tre persone particolari: Gesù, la donna peccatrice e il padrone di casa. Della presenza di Gesù si è già detto, ma qualcuno potrebbe anche interrogarsi su come sia possibile che una donna, malfamata per il suo com-

portamento, possa entrare liberamente nella casa di un fariseo, specialmente in un'occasione del genere.

Nella Palestina del tempo era considerato un merito davanti a Dio invitare a pranzo un maestro di passaggio. Nessuna meraviglia che una donna, non invitata, entri nella sala del banchetto. Si usava: quando in una casa veniva data una festa, i vicini entravano a vedere e a curiosare. La porta di casa era sempre aperta. Tanto più che i farisei erano profondamente consapevoli della loro responsabilità di educare il popolo: la gente doveva poter vedere, doveva poter ricavare un buon esempio, osservando come un vero israelita dà gloria a Dio onorando un maestro di passaggio⁸.

La chiesa è come la "casa del fariseo", quando è un luogo di religiosità ostentata, d'immagine, di gerarchie morali e religiose ben precise. È un luogo di persone "perbene", dove tutto è rigidamente regolato, cerimonializzato: un ambiente al quale appartengono solo certe categorie di persone.

Per farsi un'idea, varrebbe la pena di dare un'occhiata al quadro del pittore impressionista Jean Béraud (1849-1935), *Jesus et Marie Madeleine sous le pharisiens* del 1891 (anche qui l'equivoco sull'identità della donna!), che ha attualizzato la scena ambientan-

⁸ B. Maggioni, *Le parabole evangeliche*, Milano 1992, p. 163.

dola in una lussuosa sala da pranzo parigina del XIX secolo. Solo Gesù è rappresentato secondo l'iconografia tradizionale, come se fosse fuori dal tempo. È un contesto di broccati, velluti rossi, candide tovaglie di lino, argenteria e porcellane finissime. Gli uomini sono tutti impettiti nei loro eleganti completi scuri da sera, completi di panciotto, scarpe di vernice e orologi dalla catena d'oro penzolante. L'insieme risulta straniante e c'è un tocco di genialità in come il dipinto rende l'idea di una religione con cui i privilegiati si identificano per "santificare" se stessi e distinguersi dagli altri. Guardandolo, ci possiamo rendere conto dell'effetto provocato dalla presenza della donna e dalla sua interazione con Gesù.

Ma chi era questa persona? Concentriamo l'attenzione su di lei. Il vangelo non ci dice il suo nome.

La donna era una nota peccatrice, probabilmente una prostituta, come vedremo tra poco passando in rassegna i suoi gesti. Il fatto che fosse immediatamente riconosciuta significa che si portava dietro la sua cattiva fama, la sua "lettera scarlatta", quasi che il suo peccato le fosse davvero impresso addosso ed esposto agli occhi di tutti. Già il fatto che fosse lì era motivo di scandalo, era causa di impurità. Proverbi 5,8 intima di non avvicinarsi alla casa di una prostituta. Figurarsi se lei entra in casa tua!

Attenzione al suo comportamento, perché qui c'è un "incrocio semantico" sorprendente. Gli atti della

donna "parlano" e, prendendoli in esame, ci si può rendere conto che si prestano a due ordini diversi di interpretazione, i quali suonano nettamente contrapposti. Uno sguardo superficiale vede quello che vedono tutti, ma uno sguardo più attento vede che c'è anche altro.

Ci sono dei verbi "erotici", che richiamano il comportamento delle prostitute di allora con i clienti. Non appena fa il suo ingresso, il fatto stesso di portare con sé un vaso di profumo è rivelatore del suo stile di vita. Era proprio delle donne di malaffare utilizzare oli e unguenti per massaggiare i propri clienti, rendendo così più gradevole il momento dell'incontro. È la stessa Bibbia a ricordarlo, quando ricorre all'immagine della prostituzione per evocare e deprecare le infedeltà del popolo di Israele nei confronti dell'alleanza con Dio, ogni volta che ha dimenticato i comandamenti e si è rivolto agli idoli (cf. Ez 23,41; Pr 7,17).

I gesti dello scandalo

Stando dietro, presso i piedi di lui, piangendo, cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di profumo (Lc 7,38).

Per afferrare bene il senso della narrazione e cogliere con precisione i gesti della donna, dobbiamo prestare attenzione ad alcuni particolari. La traduzione corrente non è del tutto precisa, là dove leggiamo che Gesù "entrò nella casa del fariseo e si mise a tavola" (7,36). L'ultimo verbo, nel testo greco è *kataklino*, che letteralmente significa "sdraiarsi", "adagiarsi". Nell'antichità, ai banchetti nelle case dei ricchi non ci si sedeva a tavola, come siamo abituati a fare noi. C'erano, invece, dei divani attorno al tavolo sui quali ci si sdraiava comodamente, come nell'usanza romana del *tryclinium*. Anche nella terra di Gesù si faceva così, oppure ci si sdraiava su cuscini appoggiati a terra.

Dobbiamo pensare, perciò, a Gesù comodamente disteso insieme agli altri commensali e alla donna che infrange ogni etichetta e consuetudine avvicinandosi, intromettendosi e, senza dire nulla, prendendosi la grande libertà di toccarlo davanti a tutti. Bagna i piedi di Gesù con le sue lacrime, li asciuga, li bacia, li cosparge di profumo (cf. 7,38). Proviamo a passare in rassegna ognuno di questi gesti.

La donna bagna i piedi di Gesù con le proprie lacrime; cioè, li lava. I piedi di Gesù erano infatti sporchi, perché il fariseo Simone non gli aveva dato l'acqua per risciacquarli. In Medio oriente si camminava a piedi nudi o con i sandali su strade polverose, per cui era scontato che, entrando in una casa, ci si lavasse

innanzi tutto i piedi. La Bibbia presenta diversi testi che documentano questa pratica, la quale aveva un valore igienico, ma era anche un gesto di ospitalità e in certi casi era un atto rituale⁹. Il libro dei Giudici, ad esempio, descrive così l'ingresso in casa di un'ospite, quando il vecchio di Gaaba accoglie un levita di Efraim accompagnato dalla sua concubina e dal suo servo: "Lo condusse in casa sua e diede foraggio agli asini; i viandanti si lavarono i piedi, poi mangiarono e bevvero" (Gdc 19,21).

Erano anche i sacerdoti a doversi lavare i piedi, secondo i propri riti di purificazione (cf. Es 30,18-21; 40,30-32). Dobbiamo considerare che, quando era un altro a lavare i piedi di una persona, c'è un'implicazione ulteriore, nel senso dell'intimità, ma anche della sottomissione e del servizio. La moglie lavava i piedi al marito, il figlio al padre e soprattutto era lo schiavo a lavare i piedi al padrone o ai suoi ospiti (cf. 1Sam 25,40-42). Ed erano anche le prostitute a lavare i piedi dei propri clienti. Il che dovrebbe farci capire la portata del comportamento di Gesù, quando lava i piedi agli apostoli (cf. Gv 13,1-15). Era un atto che non ci si sarebbe affatto aspettati da un maestro e tanto meno dal Messia. Teniamolo a mente, perché ritorneremo a parlarne.

⁹ Cf. F. Nault, *La lavanda dei piedi. Un "sacramento"*, Magnano 2012, pp. 31-36.

Notiamo che la donna, poi, asciuga i piedi di Gesù con i propri i capelli.

Erano solo le prostitute quelle che portavano la chioma sciolta, non velata. Per una donna sposata, sciogliersi i capelli davanti agli uomini era ritenuto tanto sconveniente che era un motivo sufficiente per ripudiarla. I capelli della donna erano considerati un'arma dalla forte carica erotica¹⁰.

Pensiamo a quando la giovane Giuditta, vedova bella e risoluta, usa la propria femminilità in favore della lotta del suo popolo contro la soverchiante potenza degli assiri. Oloferne, capo dell'esercito del re Nabucodonosor, stava assediando la città giudaica di Betulia, ormai prossima alla capitolazione. Giuditta, allora, si reca nell'accampamento nemico e affascina Oloferne che fa preparare un banchetto apposta per lei. L'uomo, credendosi in procinto di un'esaltante avventura erotica, si ubriaca e così lei sguaina una spada e lo decapita. L'episodio è stato rappresentato da Donatello in un gruppo in bronzo, da Botticelli, da Michelangelo negli affreschi della cappella sistina, da Tintoretto, da Tiziano, da Rubens... Leggiamo la descrizione dei preparativi di Giuditta alla seduzione di Oloferne, di cui fa parte appunto lo sciogliere i capelli:

¹⁰ A. Maggi, *Versetti pericolosi*, p. 85.

[Giuditta] si alzò da terra, chiamò la sua ancella e scese nella casa, dove usava passare i giorni dei sabati e le feste. Qui si tolse il cilicio di cui era rivestita, depose le vesti della sua vedovanza, si lavò il corpo con acqua e lo unse con profumo denso; spartì i capelli del capo e vi impose il diadema. Poi indossò gli abiti da festa, che aveva usato quando era vivo suo marito Manasse. Si mise i sandali ai piedi, cinse le collane e infilò i braccialetti, gli anelli e gli orecchini e ogni altro ornamento che aveva e si rese molto bella, tanto da sedurre qualunque uomo l'avesse vista (Gdt 10,2-4).

Anche i piedi hanno un'implicazione erotica nella Bibbia, in quanto possono essere un eufemismo utilizzato per indicare i genitali. Ricordo Esodo 4,25, in cui il figlio di Mosè viene circonciso dalla madre con una selce tagliente con la quale, dice letteralmente il testo, "gli toccò i piedi". Oppure, Isaia 6,2: è la vocazione del profeta, contrassegnata da una visione del trono di Dio, circondato da serafini. Ciascuno di essi ha sei ali: due per volare, due per coprire il volto – dal momento che la visione diretta di Dio provoca la morte – e due per coprire i piedi, cioè i genitali.

La donna non solo tocca i piedi di Gesù, ma addirittura li bacia. Il suo modo di fare, pertanto, presenta, agli occhi di un pio israelita, tutta una serie di sottintesi che, congiuntamente alla sua fama di pecca-

trice, rendono il contatto tra lei e Gesù alquanto scabroso. E Gesù lascia fare, si lascia toccare. Scandalo!

I gesti dell'amore

Però, c'è un'altra lettura possibile di quei gesti. Ecco l'incrocio di significati. Quello stesso comportamento, infatti, può essere interpretato come un insieme di gesti di discepolato, di amore. Ecco perché Gesù lascia fare. Il suo sguardo vede una realtà differente. Agendo come farebbe un discepolo, la donna sta dietro (*opíso*) a Gesù, ai suoi piedi (*parà toùs pódas*), lo bacia (*katephilei*). Proviamo ora a fare una nuova analisi dell'agire della donna adottando questo secondo punto di vista e ponendo attenzione a come gli stessi vocaboli sono impiegati in altri passi della Scrittura.

Lo "stare dietro" è l'atteggiamento del discepolo che segue il maestro, percorre la sua via. Gesù "veniva dopo" Giovanni Battista, lo seguiva (cf. Mc 1,7), così come Gesù chiama Simone, Andrea, Giacomo di Zebedeo e suo fratello Giovanni sulle rive del mare di Galilea esortandoli a seguirlo (cf. Mc 1,17); loro lasciano le reti – cioè, il loro lavoro, la loro vita – vanno dietro a lui (cf. Mc 1,20). In un'altra occasione,

Gesù ribadisce che, per essere suoi discepoli, bisogna prendere la propria croce dietro a lui, seguendolo su quella stessa strada (cf. Mt 10,38; Lc 9,23).

Anche Maria di Betania si siede ai piedi del Signore, per ascoltare la sua parola (cf. Lc 10,39). È l'atteggiamento del discepolo che si dispone ad accogliere l'insegnamento del maestro.

Infine, il discepolato non è un rapporto solo intellettuale, ma è una relazione d'amore dentro a una comunità che è manifestata anche da gesti affettuosi. Negli Atti, per esempio, si racconta di come Paolo rivolge agli anziani di Efeso un ultimo discorso, prima di congedarsi da loro, ricevendo in risposta un bacio (cf. At 20,37). Possiamo, allora, comprendere anche l'amarezza di Gesù, che si vede tradito da Giuda proprio con un bacio (cf. Lc 22,48).

È come se, in controluce, questi gesti rivelassero un'immagine completamente diversa da quella che il fariseo percepiva. Forse, altrettanto scandalosa, anche se in un senso diverso. Una donna discepola era inaccettabile! Peccatrice, per di più! Eppure, Gesù approva il suo modo di fare, lo accetta come tale. È una dimostrazione della grande libertà con cui Gesù agisce, infrangendo una delle barriere di separazione più forti della religiosità del suo tempo. Questa donna usa i gesti a cui si è abituata nel suo mestiere e nella sua vita quotidiana, ma ne cambia il significato. È davvero così? Come possiamo esserne cer-

ti? Chi dei due ha visto giusto, Gesù o il fariseo? C'è una risposta a queste domande. La donna bagna i piedi di Gesù con le proprie lacrime, perché sta piangendo. Le lacrime sono il segno del cuore consapevole dei propri peccati. Il "dono delle lacrime" è decisivo nella spiritualità cristiana. Pensiamo a Pietro, il quale rinnega Gesù nel cortile della casa del sommo sacerdote, poi esce e piange amaramente (cf. Lc 22,62).

Le lacrime sono importanti nella vita interiore. Non come manifestazione di un'emotività senza freni, ma come indicatore di un cuore di pietra che si frantuma, che ritorna alla vita dopo la morte dell'indifferenza e della chiusura. È dalle ferite del cuore che sgorgano le nostre lacrime, quelle prodotte dalla coscienza del male che compiamo e quelle aperte dal male che subiamo¹¹. Il pianto è un'esperienza umana forte e fondamentale, anche al di fuori della sfera religiosa, per il suo legame con la sofferenza. Ricordo che un filosofo "corrosivo" come Emile Cioran diceva: "Nell'ultimo giudizio saranno pesate solo le lacrime". E Albert Camus: "Nessuna lacrima deve andare persa, nessuna morte deve accadere senza una resurrezione". Di fronte al pianto umano, persino atei

¹¹ Nella tradizione cristiana, questa afflizione spirituale è detta *pénthos* ed è accoglienza della trasformazione del cuore che Dio opera in noi. Cf. O. Clément, *Il canto delle lacrime. Saggio sul pentimento*, Milano 2002.

convinti come loro ammettevano che l'unica risposta accettabile è quella di una giustizia divina, pur non riuscendo a crederci. D'altronde, per la fede ebraico-cristiana questa è proprio una promessa di Dio: nessuna lacrima rimarrà senza consolazione, ognuna di esse sarà asciugata e il pianto finirà (cf. Is 25,8; Ap 21,5).

Il pianto fa parte anche del vissuto di Gesù: ha pianto sull'umanità e sulle sue miserie piangendo su Gerusalemme, ha pianto per amore del suo amico Lazzaro, ha pianto per la propria sofferenza e morte. La Lettera agli Ebrei 5,7-8 ci dice anche che Gesù piangendo ha imparato l'obbedienza.

Ecco, allora, che siamo entrati, rispetto alla donna, in una prospettiva completamente diversa da quella adottata dal fariseo. Per Dio "non conta quel che vede l'uomo: infatti l'uomo vede l'apparenza, ma il Signore vede il cuore" (1Sam 16,7).

Possiamo concludere queste osservazioni sottolineando che la donna non solo si comporta da discepola, ma ha persino dei comportamenti che sono propri di Gesù stesso, che esprimono la sua capacità di amare. Lei piange come Gesù piange. Lei lava i piedi di Gesù come Gesù lava i piedi agli apostoli: un comportamento che diventa un comandamento fondamentale e un metro di misura dell'amore.

"Vi ho dato un esempio perché anche voi facciate come io ho fatto a voi" (Gv 13,15). È il gesto che

esemplifica l'insegnamento finale di Gesù, il mandato che consegna ai suoi: "Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri" (Gv 13,34).

Questa donna, questa peccatrice, dimostra di amare Gesù. Possiamo dire che, in Luca, dopo sua madre è la prima che dimostra amore nei suoi confronti. È una donna che ama come Gesù ha insegnato. Qui nasce un pensiero suggestivo. Nel vangelo non abbiamo elementi sufficienti per confermarlo, ma potremmo ipotizzare che sia stata questa donna a ispirare a Gesù la lavanda dei piedi. La pratica umana di Gesù, infatti, comprende anche quelle situazioni in cui ha imparato dagli altri, dalle esperienze e dalle ferite¹².

Il giudizio senza appello

Vedendo questo, il fariseo che l'aveva invitato disse tra sé: "Se costui fosse un profeta, saprebbe chi è, e di quale genere è la donna che lo tocca: è una peccatrice" (Lc 7,39).

¹² Cf. P. Curtaz, *Gesù impara*, Cinisello Balsamo 2014.

Simone non dice niente, ma giudica: un uomo di Dio doveva tenersi lontano dai peccatori e i rabbini prescrivevano che da una prostituta occorreva restare lontani almeno due metri. Egli rimane in silenzio, ma è un silenzio cattivo, di condanna. Il suo sentirsi superiore è pienamente percepibile: la donna rimane senza nome, è una non persona identificata con una specie, una categoria sociale (*potapé*, reso con "genere" nel testo CEI); è soltanto una peccatrice (*amartolós*). Anche Gesù è oggetto del disprezzo del fariseo; nei suoi pensieri lo definisce freddamente "costui" ("questo", nel testo greco originale).

Il giudizio di Simone sugli eventi e sulle persone è inequivocabile: la donna tocca Gesù, ma il verbo usato per descrivere l'azione mediante la voce interiore del fariseo (*ápto*) ha un forte significato carnale. Può significare "palpare", "toccare", e nel Nuovo Testamento è utilizzato per indicare i rapporti sessuali (cf. 1Cor 7,1). Per lui il carattere peccaminoso della situazione è certo. Voci popolari che si diffondevano con grande rapidità acclamavano Gesù come un grande profeta (cf. Lc 7,16-17), quasi fosse nientemeno che l'Elia atteso dagli ebrei (cf. Mt 3,23-24). È probabilmente alla curiosità suscitata da questa fama che si deve l'invito fatto a Gesù, ma se fosse veramente tale – è il ragionamento del fariseo – sarebbe consapevole della "razza" di lei e la respingerebbe. Il fariseo crede di sapere e, invece,

non sa; crede anche che Gesù non sappia e, invece, lui sa.

Il modo di pensare di Simone è nettamente divergente dall'insegnamento di Gesù, il quale comanda espressamente di non giudicare (cf. Lc 6,37), sottolineando l'accezione del "condannare" e del "proclamare una sentenza". "Il Gesù di Luca esige prima di tutto che noi non giudichiamo, che non pronunciamo valutazioni definitive sulle persone, che non incolliamo loro etichette, non le rinchiudiamo in categorie gerarchiche"¹³. Chi giudica si mette al posto di Dio e ha la presunzione di conoscere tutto del cuore umano.

I padri del deserto, infatti, dicevano che niente è peggio che giudicare. Nessuno conosce l'uomo, se non lo Spirito che abita in lui (cf. 1Cor 2,11): chi può sapere di quale storia di bene, di amore, di pentimento – spesso invisibili agli occhi del mondo – possa essere capace un peccatore?

Per questo motivo, anche se l'uomo vede con i suoi occhi, non deve giudicare in nessun modo un altro uomo. Uno solo è il giudice, il Figlio di Dio, e ogni uomo che giudica un altro è per così dire un anti-giudice e un anti-Dio di fronte a Cristo, perché,

¹³ F. Bovon, *Vangelo di Luca I*, Brescia 2005, p. 375.

erigendosi a giudice, usurpa l'onore e la potenza che il Padre ha dato a lui¹⁴.

È esemplare la vicenda di abba Mosè, chiamato dai monaci di Scete per giudicare un fratello caduto nel peccato. Egli andò, caricandosi sulle spalle una cesta forata piena di sabbia. A chi gli chiese spiegazioni, rispose che la sabbia che usciva erano i suoi peccati che scorrevano via dietro di lui, senza che li vedesse. I monaci capirono e perdonarono il fratello¹⁵. Più importante che giudicare, secondo i padri, è saper vedere i propri peccati.

Mi soffermo su questo punto, perché il giudizio è centrale nel nostro testo e in generale nel racconto di Luca. Il giudizio è, in un certo senso, il contraltare della misericordia, il suo opposto. È un atteggiamento intrinseco alla mentalità legalistica della purità di cui abbiamo già detto, una tentazione universale della religione e dell'umanità in genere, con cui alimentiamo le nostre illusioni di superiorità nei confronti degli altri. Non a caso, una delle parole di papa Francesco che più hanno dato fastidio, proprio tra i cattolici, è quel "Chi sono io per giudicare?" che corrisponde in pieno al comando di Gesù. Per uscire dalla chiu-

¹⁴ Detti dei padri, *Serie anonima* N 589, in *I padri del deserto, Detti editi e inediti*, a cura di S. Chialà e L. Cremaschi, Magnano 2002, pp. 233-234.

¹⁵ Cf. Id., *Serie alfabetica*, Mosè 2, *ibid.*, p. 236.

sura del giudizio, è necessario "allargare il cuore", "perché 'un cuore piccolo' ed 'egoista' è incapace di misericordia"¹⁶.

Dio nelle cose di ogni giorno

Gesù allora gli disse: "Simone, ho da dirti qualcosa". Ed egli rispose: "Di' pure, maestro" (Lc 7,40).

Abbiamo visto degli sguardi diversi: lo sguardo del giudizio e quello della misericordia, lo sguardo dell'esclusione e quello dell'integrazione. Il fariseo non capisce, perché è fuori dalla sua logica. Gesù gli parla (cf. 7,40). E lo fa con una parabola (cf. 7,41-43). Può apparire sorprendente che Gesù replichi a delle considerazioni che il fariseo ha formulato nei suoi pensieri. Ma, se ci pensiamo bene, non lo è più di tanto e possiamo anche evitare di chiamare in causa fatti soprannaturali. Trattandosi di una persona attenta, lettore delle situazioni e dei cuori, non è così strano che Gesù si renda conto delle reazioni che il suo contatto con la donna può suscitare. Senza contare che certi pensieri, in un contesto del genere,

¹⁶ Francesco, *La verità è un incontro. Omelie da Santa Marta*, Milano 2014, p. 532.

trapelano dal linguaggio non verbale degli sguardi e delle espressioni del volto.

Gesù risponde, ma non lo fa in modo diretto. Non cerca la polemica o lo scontro. Usa la "via altra" della parabola. Il termine è la traduzione dei vocaboli neotestamentari *parabolé* ("messa a confronto", "paragone") e *paroimía* (più tipico del Vangelo di Giovanni, che può significare "proverbio" o anche "enigma"). *Parabolé*, a sua volta, nella versione greca dell'Antico Testamento, cosiddetta dei LXX, è la traduzione dell'ebraico *mašal*, che indica diversi generi letterari, come il proverbio, la sentenza, il detto sapienziale, la similitudine, l'oracolo... Tutti hanno in comune un elemento di equiparazione e di paragone: "La parabola è un discorso che viene 'gettato accanto' (da *pará* + *bállo*), che viene fatto per 'parlare accanto' alla realtà che si vuole indicare e presentare"¹⁷. Carlo Maria Martini definisce, perciò, la parabola un procedimento letterario basato sul confronto e sull'enigma.

All'origine di questo procedimento ci sono elementi appartenenti alle tradizioni delle retorica greco-romana e della narrativa ebraica che sono stati impiegati in forme e contenuti nuovi. Gesù era un grande narratore di parabole: Maggioni ne passa in rassegna quarantotto e il grande compendio curato da Zimmermann addirittura oltre cento. Quest'ultimo prende

¹⁷ E. Bianchi, *Raccontare l'amore*, p. 13.

in considerazione anche materiale tratto dai vangelii apocrifi, ma in ogni caso ne rinviene un numero assai più alto anche nel canone. Una così marcata differenza dipende dal fatto che il genere parabolico si presenta aperto e non rigidamente determinabile.

Possiamo comunque riconoscere alcuni caratteri di fondo che legano tra loro le parabole di Gesù.

In primo luogo, hanno un'evidente dimensione teologica: le parabole parlano di Dio con immagini del mondo. Proprio perché la realtà di Dio e del suo Regno oltrepassa l'umanità e il suo linguaggio, le immagini sono l'unica modalità adeguata per parlarne. Non fanno riferimento a concetti teologici, ma raccontano eventi concreti. Nella parabola si arriva alla realtà divina a partire dalla realtà umana, la quale è oggetto di una "rilettura".

Una delle modalità è il riconoscimento del divino in elementi della vita ordinaria che sono sotto gli occhi di tutti: il seme (cf. Mc 4,26-29), il lievito (cf. Mt 13,33). Un'altra modalità con cui le parabole parlano del divino mediante immagini del mondo è, invece, quando dipingono una realtà alternativa, soprattutto sul piano delle relazioni umane. Come il padrone che dà la stessa paga a persone che hanno lavorato per tempi diversi (cf. Mt 20,1-16).

In ogni caso, il significato delle parabole mantiene una componente di ambivalenza e di apertura, per cui non è rinviabile a una formula fissa e standardizza-

ta. Siamo fuori dall'ambito del pensiero concettuale. "Più volte Gesù parlò in modo allusivo ed enigmatico, 'non apertamente', attraverso il velo delle similitudini: egli diceva e non diceva, svelava e nascondeva, manifestava e occultava"¹⁸.

Nella parabola c'è una forma di rispetto degli ascoltatori, perché non impone loro una dottrina o dei precetti, ma si ricollega al loro mondo, alla loro realtà. In questo modo, chi stava di fronte a Gesù non "subiva" una parola calata autoritariamente dall'alto. Era, invece, coinvolto nel suo annuncio: stava a lui o lei "riempire" di significato la parabola, scoprire come si calava nella propria esistenza. Chi sentiva dire che il regno dei cieli è simile a un tesoro in un campo e l'uomo che lo trova va a vendere tutto ciò che possiede, spinto dalla gioia, per comprare quel campo, o è simile a un mercante che trova una perla di grande valore e vende ogni cosa per comprarla (cf. Mt 13,44-46), era provocato a scoprire in che cosa consistesse una realtà tanto preziosa.

La parabola non è una risposta già pronta, è un invito alla scoperta in cui l'ascoltatore è parte attiva. È una verità che nasce nell'interiorità, e non si riceve dall'esterno, e proprio per questo le si aderisce intimamente.

¹⁸ C. M. Martini, "Parabola ed evangelo", in Id., *Innamorarsi di Dio e della sua Parola*, Bologna 2011, p. 63.

Paul Ricœur sostiene che in molte parabole avviene un riorientamento attraverso un disorientamento, per cui dipingono una realtà che sorprende e perciò apre nuovi spazi di vita e di significato. Sono messaggi rivolti più alla nostra immaginazione, che alla nostra intelligenza e volontà. Un esempio sono le parabole di crescita.

Quale piccolo seme potrebbe produrre un albero immenso dove gli uccelli vanno a fare il nido (cf. Mt 13,31-32)? Il contrasto è solo di poco inferiore alla parabola del lievito (cf. Mt 13,33). Anche la parabola del seminatore è costruita sullo stesso contrasto. Se designa la pienezza escatologica è perché il prodotto del seme nel racconto supera di gran lunga ogni realtà¹⁹.

Insomma, le parabole di Gesù fanno intuire un'azione di Dio caratterizzata dalla gratuità e dalla dismisura nei confronti dei suoi figli. L'immaginazione si dischiude a nuove possibilità, le quali oltrepassano le aspettative, le capacità, le percezioni umane. Impossibile per l'uomo, ma possibile a Dio, accessibile solo nello spazio della fede. Si intuisce qui quello che Ricœur chiama forza poetica delle parabole, cioè la capacità di far accedere a qualcosa di nuovo.

¹⁹ Paul Ricoeur: *la logica di Gesù*, a cura di E. Bianchi, Magnano 2009, p. 50.

La forza poetica della parabola è la forza stessa dell'evento, dove per "poetico" si intende qualcosa di più che la poesia come genere letterario. Poetico qui significa creativo. Ed è al cuore della nostra immaginazione che lasciamo che l'evento avvenga prima che possiamo convertire il nostro cuore e rafforzare la nostra volontà²⁰.

Gesù parlava come un autentico poeta: egli creava nuovamente la realtà di chi lo ascoltava.

Una vicenda di debiti

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 (Lc 7,41-42a).

Quella raccontata da Gesù è, a dire il vero, una "micro-parabola". Eppure, questa sorta di "cellula narrativa" dice tantissimo, confermando la genialità narrativa del terzo vangelo, riconosciuta da tutti gli esegeti. Una delle caratteristiche delle parabole da

²⁰ *Ibid.*, p. 52.

lui riportate è che i protagonisti, come ha osservato Gerhard Sellin, formano spesso un "triangolo drammatico", dove una coppia antitetica di uguali incarna alternative operative e la risoluzione della vicenda è decisa da un'autorità. Se il triangolo non è sempre presente, sono comunque presenti le coppie, sia complementari (come un padre e un figlio) sia contrapposte (come il figlio maggiore e il figlio minore).

Nella parabola in questione, al vertice del "triangolo drammatico" c'è il creditore, il quale è l'unico che agisce attivamente: lo si capisce perché in 7,41 è menzionato al dativo e in 7,42b i verbi sono all'ao-risto indicativo. L'iniziativa è sua, dipende tutto da lui. L'identificazione dei personaggi è abbastanza immediata. Dio è il creditore, il fariseo è il piccolo debitore dei cinquanta denari e la donna è il grande debitore dei cinquecento denari. Nell'antichità – e i nostri giorni non si discostano di molto –, chi prestava denaro lo faceva per riaverlo indietro insieme al pagamento di un interesse, quasi sempre molto alto. Quando il prestito non veniva restituito, venivano applicate le cause sanzionatorie e i debitori potevano anche finire in prigione.

Nella parabola, invece, il creditore decide di propria spontanea volontà di cancellare i due debiti. Dove si trova uno che presta denaro e poi non lo richiede indietro? Nell'antichità chi prestava denaro godeva di pessima fama. Testi di Seneca e di Cicerone afferma-

no che gli usurai erano considerati duri (*duris*), crudeli (*crudelis*) e rapaci (*rapax*), quasi alla stregua di assassini. Qui c'è un creditore diverso da tutti gli altri!

Al di fuori delle parabole istruttiva è la domanda del Padre nostro "e rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori" (Mt 6,12). In questa domanda riecheggiano chiaramente associazioni religiose nel senso di un "debito contratto con il peccato". Qui, per indicare i debiti, ricorre con *opheilémata* un termine che ha la stessa radice greca di quello usato in Luca 7,41. Con il discorso sui debitori Luca 7,41-42 riprende un modo di parlare che nell'Antico Testamento descrive con frequenza il rapporto fra l'essere umano e Dio. Le considerazioni fatte in Levitico 16 sul grande giorno dell'espiazione poggiano sulla convinzione che, per l'impurità e le trasgressioni, l'essere umano diventi colpevole davanti a Dio (spec. v. 16)²¹.

Il linguaggio biblico mostra che, in linea di principio, tutti gli uomini possono essere considerati debitori davanti a Dio, ma la parabola svela che questo volto di Dio non è autentico. Nasce dalle paure e dai sistemi religiosi colpevolizzanti costruiti dall'uomo.

²¹ H. Roose, "Cambio di ruolo del creditore (I due diversi debitori)", in *Compendio delle parabole di Gesù*, a cura di R. Zimmermann, Brescia 2011, pp. 839-840.

La parabola decostruisce il volto del Dio creditore. È un'immagine mercantile che vede in Dio il protagonista di uno scambio dare-avere. Noi ammettiamo che uno venga perdonato se si converte e cambia vita, ma la parabola ci dice che Dio non ragiona così. Il perdono è un'iniziativa gratuita e unilaterale di Dio. Il suo amore viene prima, la sua misericordia e il suo perdono vengono prima: pensiamo all'adultera di Giovanni 8, pensiamo a Zaccheo, pensiamo a questa stessa donna: niente ci dice in anticipo se cambierà o meno vita!

La misericordia cambia il cuore

“Chi di loro dunque lo amerà di più?”. Simone rispose: “Suppongo sia colui al quale ha condonato di più”. Gli disse Gesù: “Hai giudicato bene” (Lc 7,42b-43).

Qui si vede in azione il procedimento delle parabole. Gesù non formula un insegnamento esplicito, chiama in causa l'interlocutore attraverso una domanda, lascia che sia lui a trarre delle conclusioni. E il fariseo lo fa: la persona a cui viene condonato il debito più grande è quella che prova maggior gratitudi-

ne, che ama di più il creditore. È la vera conclusione della parabola! Gesù lascia il racconto in sospeso e fa in modo che sia Simone a pronunciarne il finale. La vicenda non riguarda solo la remissione di un debito, ma anche la relazione che si instaura fra i tre personaggi, i sentimenti che intercorrono tra di loro in seguito all'azione sorprendente del creditore.

C'è un aspetto di gradualità. La parabola non parla genericamente di due debiti rimessi, ma di due debiti di entità differente e queste quantità diventano importanti. È crollata la metafora del creditore e del debitore per descrivere il rapporto fra Dio e l'essere umano e viene introdotta la nuova categoria dell'amore: "La parabola ci dice adesso che la remissione di debiti o di peccati conduce a dare prove d'amore"²². Con questa nuova categoria avviene una sorta di rovesciamento: non solo il creditore non è più creditore, rinuncia a essere tale, ma chi è maggiormente in debito diventa il privilegiato. Gli viene condonato di più. E perciò ama di più.

Siamo entrati nell'orizzonte della misericordia. Il perno attorno a cui tutto ruota è il verbo usato da Gesù che Simone riprende nella sua risposta. Il creditore ha condonato (*echarísato*); letteralmente, ha "fatto gratuità" (*cháris*), ha "fatto grazia", che è tutto il contrario del prestito a interesse.

²² *Ibid.*, p. 842.

Ogni uomo è debitore a Dio di tutto: siamo sue creature! Il vero peccato è quello di non accettare di restare debitori, necessariamente insolventi, perché insolubili nei confronti di quanto ci ha dato. Ciò che lui ci ha dato non è da restituire sotto forma di prestazioni di vario tipo, in modo da pareggiare il conto con lui. Questa è la "prostituzione" religiosa, frutto della non conoscenza di Dio, che germina tutti i peccati dei giusti e degli ingiusti. Il dono di Dio, al quale tutto dobbiamo, è un amore gratuito da accettare e a cui corrispondere con altro amore. Il succo della parabola è nei due verbi "far grazia" da parte del creditore e "amare-di-più" da parte di colui che si sente graziato. Il più avvantaggiato in questo gioco è chi ha il debito maggiore, perché riconosce il dono maggiore²³.

Chi vede Dio come un creditore, vede la vita come un debito da estinguere e si fa forte delle proprie presunte ricchezze. Il suo rapporto con Dio e con gli altri non è libero, non è sereno, perché ha sempre bisogno di farsi valere, è sempre in lotta. Ma non è sereno neanche nel proprio rapporto con se stesso, dal momento che ha bisogno di costruirsi un'immagine di sicurezza e superiorità che è poi una maschera. È un'ansia di autosufficienza che nasconde la paura di non essere adeguati, di non avere il controllo della

²³ S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, Bologna 1994, p. 229.

propria vita, e la paura di Dio. Quando si è dominati da quest'ansia, si finisce con il fare del male a se stessi e agli altri, diventando spietati e intransigenti, anche in modi non appariscenti.

Chi riconosce la vita come un dono d'amore e ne intuisce la bontà fondamentale, è più aperto all'amore e alla gratitudine, perché non sente il bisogno di far valere i propri meriti. Le relazioni con gli altri e con Dio cambiano completamente. Ci si converte quando ci si sente amati, non quando ci si sente giudicati. Invece, chi giudica non si converte. François Bovon, autore di un grande commentario su Luca, davanti a questo versetto giunge alla conclusione che Gesù afferma l'origine teologica dell'amore. Noi siamo capaci di amare, perché Dio è amore (cf. 1Gv 4,8), lo diceva sempre don Agostino Cantoni, luminosa figura di parroco della mia infanzia. Impariamo che cosa significa amare, quando facciamo esperienza dell'amore di Dio e ci rendiamo conto del modo di fare di questo "folle creditore".

Uno sguardo che "parla"

E, volgendosi verso la donna, disse a Simone: "Vedi questa donna?" (Lc 7,44a).

Il fariseo non capisce la logica della misericordia. Lui vede solo una peccatrice, Gesù vede una donna. Il v. 44 è di grande finezza psicologica, uno dei tanti di questa pagina.

Gesù parla con il fariseo, ma il suo sguardo è rivolto alla donna. C'è un altro quadro che rappresenta questo episodio evangelico e in cui il particolare è evidente. È un'opera di Dirk Bouts, pittore fiammingo del xv secolo, in cui spicca l'atteggiamento di Gesù che parla e, intanto, guarda la donna in modo decisamente diverso da quello degli altri commensali, con umanità e accoglienza. Per il fariseo, lei è non persona. Per Gesù, è persona in pienezza. Non a caso dice: "Questa donna"; non la definisce "peccatrice", fermandosi alle sue azioni, come fa l'altro. Bruno Maggioni considera un altro possibile aspetto di questo modo di fare:

Gesù parla a Simone, guardando la donna, perché le sue parole toccano ambedue, e perché vuole che anche Simone rivolga il suo sguardo verso la donna. Infatti, l'argomento in questione è la donna, il modo di guardarla e di giudicarla²⁴.

Lo sguardo di Gesù, nel vangelo, è importante, perché "parla", crea canali di comunicazione e incontro.

²⁴ B. Maggioni, *Le parabole evangeliche*, p. 164.

Si sofferma su cose piccole e semplici: gli uccelli, i fiori, i bambini che giocano su una piazza, il colore del grano, il lavoro dei contadini, il seme che cresce sotto le zolle, il grano e la zizzania. Però, lo fa con ampiezza di spirito, riconoscendo in queste realtà minime e ordinarie le contraddizioni dell'esistenza umana, l'amore del Padre, il regno di Dio... In Luca ci sono diversi episodi in cui il testo, oltre a questo, mette in evidenza il "vedere" di Gesù.

Gesù, con gli occhi, sa essere severo, come quando gli scribi e i farisei lo mettono in discussione sulle guarigioni in giorno di sabato e lui mette davanti a tutto il bene dell'uomo, sanando l'uomo dalla mano paralizzata (cf. Lc 6,6-11). Lo circondano, lo mettono sotto pressione, lo valutano e lui volge lo sguardo tutto intorno su di loro. Gesù ha occhi di amore. Quando entra nella città di Nain, insieme ai suoi discepoli, incontra il corteo funebre del figlio unico di una donna vedova (cf. Lc 7,11-17). La madre non gli chiede nulla, esprime il proprio dolore nel pianto. Gesù la vede e si lascia coinvolgere da quella sofferenza, quel pianto muove le sue "viscere di compassione". Nell'episodio della conversione di Zaccheo, lo sguardo di Gesù si incrocia con quello di questo pubblicano che si arrampica su un albero per vederlo passare (cf. Lc 19,1-10). Gesù lo vede e si fa invitare a casa sua, con uno sguardo di apertura e disponibilità gratuite. Al tempio, Gesù educa lo sguardo dei

discepoli, invitando a non lasciarsi abbagliare dall'ostentazione di lunghe vesti dei dottori della Legge e dalle laute offerte dei ricchi, gettate nelle ceste delle monete, ma a soffermarsi sulla povera vedova che offre i pochi spiccioli che possiede (cf. Lc 20,45-21,4). E infine, nel cortile del sommo sacerdote, dopo che Pietro lo ha rinnegato, Gesù indirizza lo sguardo proprio su di lui (cf. Lc 22,61a).

“Voltatosi”: Gesù, dunque, non ha visto Pietro per caso, ma si è voltato appositamente per guardarlo. Del resto, anche il verbo *emblépein*, che Luca utilizza, non esprime un generico vedere, ma un guardare con sguardo attento. Si può vedere qualcosa anche casualmente e distrattamente. *Emblépein*, però, esprime sempre un vedere con intenzione: non come quando semplicemente un oggetto ti si presenta davanti, ma come quando sei tu che volgi gli occhi per osservarlo²⁵.

Pietro piange, anche lui vive il dono delle lacrime, perché anche lui ha fatto esperienza del perdono. Con il suo sguardo, Gesù ha “fatto grazia” nei confronti di questo amico e discepolo che lo ha tradito. La misericordia di Gesù rompe il cuore indurito di Pietro. Potenza di uno sguardo! E Gesù, così come intreccia

²⁵ Id., *Il nuovo volto di Dio. Detti e gesti di Gesù*, Torino 2012, p. 57.

legami con i propri sguardi, invita gli altri a cambiare occhi. "Vedi (*blépeis*) questa donna", dice a Simone. Vorrebbe che anche lui cominciasse a vederla in modo diverso. Vuole fargli capire che il suo sguardo su di lei, su tutta la sua esistenza, può cambiare.

La circolazione sanguigna dell'amore

"Sono entrato in casa tua e tu non mi hai dato l'acqua per i piedi; lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli. Tu non mi hai dato un bacio; lei invece, da quando sono entrato, non ha cessato di baciarmi i piedi. Tu non hai unto con olio il mio capo; lei invece mi ha cosperso i piedi di profumo. Per questo io ti dico: sono perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato. Invece colui al quale si perdona poco, ama poco" (Lc 7,44b-47).

La logica del fariseo non è centrata su Dio, è auto-centrata, imperniata sull'immagine di sé, sui propri meriti, per cui non rispetta neppure i doveri elementari dell'ospitalità mediorientale. Neanche si rende conto dello sguardo di perdono che Dio ha su di lui; non si sente amato e perciò non è capace di amare. È un conoscitore della religione e della Legge, un os-

servante scrupoloso, un ortodosso, ma in definitiva non conosce Dio.

Simone è l'uomo religioso che ha una padronanza intellettuale, dottrinale delle Scritture, ma senza fede. Manca di quell'ascolto profondo che fa cogliere il vero senso delle Scritture, le quali non annunciano altro che la misericordia di Dio. Si può conoscere alla perfezione la Bibbia e ogni catechismo, ma se in noi prevale quella che Gesù chiamava "durezza di cuore" (*sklerocardia*, cf. Mt 19,8; Mc 10,5; 16,1), non percepiamo questa verità. Eppure, l'Antico Testamento lo dice chiaramente. Prendiamo a esempio un passo celebre: "Io perdonerò le loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato" (Ger 31,34). Siamo all'interno del cosiddetto "libro della consolazione e della speranza", che comprende in capitoli 30 e 31 di Geremia ed è costituito da undici oracoli in forma poetica. Nel decimo, Geremia propone arditamente il superamento dell'antico patto del Sinai, siglato da Mosè, per una "nuova alleanza" con il Signore (cf. Ger 31,31).

Radice di tutti i movimenti spirituali, questa pagina è indubbiamente uno dei vertici dell'Antico Testamento. Cristo stesso nell'ultima cena la recupererà ("Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue": Lc 22,19-20 e 1Cor 11,23-25), quella solenne omelia che è la Lettera agli Ebrei la citerà integralmente (cf. Eb 8,8-12) e Paolo stesso ama ricordarla ai cristiani

di Corinto (cf. 2Cor 3,3-6). L'accento è tutto sull'aggettivo "nuovo": infatti, all'alleanza Dio-uomo di stampo quasi politico-bellico del Sinai si sostituisce un rapporto basato radicalmente sul "cuore", cioè sull'interiorità. Alle tavole di pietra subentrano le tavole di carne del cuore umano trasformato, all'imposizione quasi estrinseca (cf. v. 34) si sostituisce la "conoscenza" interiore (cf. Ger 5,5; 4,22; 8,7; 24,6-7) fatta di adesione nella volontà, nell'intelligenza, nell'affetto e nell'azione, alla Legge si sovrappone la grazia, al peccato succede il perdono, al timore la comunione intima che crea un adattamento profondo tra persona conoscente e conosciuta²⁶.

È l'amore di Dio al centro. Non il peccato dell'uomo o i suoi presunti meriti: l'esperienza della misericordia di Dio ci converte, ci trasforma interiormente, ci fa essere "nuova creatura".

La lettura del testo, però, fa emergere quella che sembra un'incongruenza, quando Gesù dice: "Le sono perdonati i suoi peccati perché ha molto amato" (Lc 7,47a).

Qui sembra che Gesù voglia dire che l'amore che la donna ha dimostrato è la causa del perdono da lei ricevuto, in una sorta di inversione dell'ordine logico della parabola. Appena quattro versetti prima si diceva che il perdono era causa d'amore da parte del

²⁶ G. Ravasi, *I profeti*, Milano 1975, p. 206.

debitore condonato! Questo particolare ha suscitato riflessioni e dibattiti tra i commentatori e gli esegeti. Senza entrare nei dettagli di questa "storia delle interpretazioni", va detto che la preoccupazione di Gesù e degli evangelisti non è quella di formulare insegnamenti sistematici, come quelli a cui siamo abituati nella tendenza razionalista presente nella tradizione cristiana e nella filosofia occidentale. I problemi di "concatenazione" sarebbero più che altro dovuti al nostro modo di pensare eccessivamente lineare, anche se Bovon sostiene che l'*óti* del versetto non vorrebbe dire esattamente "perché", ma starebbe a significare che l'amore della donna è una prova dell'essere perdonata.

L'incontro con Dio, l'esperienza della sua misericordia e del suo perdono, è instaurare una relazione di riconciliazione. La persona umana non è uno spettatore passivo: l'iniziativa viene da Dio, ma sollecita la responsabilità umana, stimola la reciprocità. L'amore è una sorta di "circolazione sanguigna" allargata, nella quale lo stesso "fluido" circola tra due o più persone che sono animate dalla stessa vita. "Il dibattito in Luca non riguarda la persona di Dio e il primo passo, cronologico e principale, che compie, quanto piuttosto il rapporto che i due personaggi (la donna e Simone) hanno (o non hanno) stabilito per rispondere a quest'amore di Dio e di Gesù. I gesti della donna allora sono insieme indizi e cause del suo

perdono”²⁷. Chi è perdonato ama in risposta al perdono; e, in quanto ama, è aperto ad accogliere il perdono che è manifestazione suprema dell’amore. Come dice Silvano Fausti, amore e perdono si alimentano in una circolarità continua.

In tal caso, la traduzione potrebbe suonare così: “Si vede che i suoi peccati le sono stati perdonati, dal momento che ha dimostrato di saper amare molto”.

È una possibile traduzione *ad sensum*, più che alla lettera, che trova riscontro in uno sguardo d’insieme al Vangelo di Luca. A riprova che una lettura intelligente e autentica della pagina biblica non estrapola mai una singola frase, assolutizzandola. Nella Bibbia possiamo trovare tutto e il contrario di tutto. Il senso si raggiunge, con fatica, cercando una sintesi e una prospettiva nello stile di Gesù, nella sintonia tra la forma delle sue parole e il contenuto dei suoi gesti.

Finora, non ci siamo mai chiesti come mai la donna abbia voluto incontrare Gesù a tutti i costi, pur affrontando una situazione quasi sicuramente imbarazzante. Lo si può capire considerando il cammino da lui compiuto fino a quel momento, così come Luca lo ha raccontato. Abbiamo già accennato al fatto che la sua fama si era largamente diffusa (cf. Lc 7,17). Ma che genere di fama era? La gente era stupita dagli insegnamenti che impartiva, per la sua parola autore-

²⁷ F. Bovon, *Il Vangelo di Luca I*, p. 462.

vole (cf. Lc 4,32), ma anche dalla sua attenzione per malati e indemoniati per cui era ritenuto un guaritore (cf. Lc 4,40-41; 6,19). La dedizione di Gesù verso i sofferenti non conosceva vincoli di nazionalità e religione, dato che aveva guarito anche il servo di un centurione (cf. Lc 7,1-10), ed era caratterizzata da profonda compassione, come nel caso del figlio della vedova di Nain (cf. Lc 7,11-15). Si è accennato alle dicerie suscitate dalla sua familiarità con i peccatori, ma a fare rumore doveva essere anche la misericordia più volte espressa nei loro confronti. Aveva guarito un paralitico, dentro a una casa affollata, annunciandogli anche il perdono dei suoi peccati (cf. Lc 5,20). E, dopo aver accolto nel suo seguito il pubblicano Levi, a tavola nella sua casa affollata aveva dichiarato di non essere venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori perché si convertissero ("Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i peccatori": Lc 5,31).

Insomma, per Gesù la sofferenza delle persone era più importante dei loro peccati e dimostrava una sconfinata disponibilità all'apertura, all'accoglienza, al perdono. Era un atteggiamento che suscitava nelle persone fiducia e speranza di essere amati, nonostante i propri errori, di essere liberati dai propri dolori e dal peso delle proprie colpe. Gesù scaldava il cuore delle persone, soprattutto coloro che si sentivano reietti e giudicati, che agli occhi degli altri valevano di meno. Possiamo pensare, allora, che la donna, avendo

ascoltato quel che si diceva di lui, si sia sentita incoraggiata a incontrarlo, convincendosi che attraverso di lui poteva ricevere il perdono di Dio, là dove tutti la condannavano. La fiducia che lei riponeva in questo perdono ha liberato le sue potenzialità d'amore, ha reso possibili i suoi gesti. È una possibilità di perdono di cui si è convinta prima ancora che Gesù lo annunciasse esplicitamente. Davvero è una donna di fede.

Il perdono sovversivo

Poi disse a lei: "I tuoi peccati sono perdonati". Allora i commensali cominciarono a dire tra sé: "Chi è costui che perdona anche i peccati?" (Lc 7,48-49).

Il perdono in cui la donna ha fiducia, qui è esplicitato e dichiarato. E sorge un problema ulteriore. Infatti, i presenti si interrogano sulla persona di Gesù. Questi pensieri riecheggiano quanto è già avvenuto durante la guarigione del paralitico. Anche a lui, Gesù aveva annunciato il perdono dei peccati e subito erano esplose le discussioni. Un'affermazione del genere suonava addirittura come una bestemmia, in quanto si diceva che Dio soltanto può perdonare i peccati (cf. Lc 5,21). Tutto ciò si comprende a partire dalla visione di Dio come creditore e del peccato

come debito nei suoi confronti, su cui ci siamo già soffermati commentando la parabola. Il perdono è certamente possibile, ma come remissione del debito (*salah*, cf. Nm 14, 19) che può essere effettuata esclusivamente dal creditore.

Certo, umanamente e giuridicamente, il perdono non trova giustificazione. Dovrebbe forse contare sul perdono, la sposa infedele che non arrossisce delle sue prostituzioni (cf. Ger 3, 1-5)? Ma il cuore di Dio non è il cuore dell'uomo, per cui non gioisce per la distruzione del peccatore (cf. Os 11, 8-9) né per la sua morte, ma per la sua conversione (cf. Ez 8, 23). Ecco perché la preghiera dei salmi è fondamentalmente fiduciosa: Dio perdona al peccatore che si accusa (cf. Sal 32, 5); non vuole la sua perdita (cf. Sal 78, 38); non lo disprezza, ma lo ricrea, purificando e colmando di gioia il suo cuore umiliato (cf. Sal 51, 10-14. 19), in quanto padre che perdona tutto ai suoi figli:

Misericordioso e pietoso è il Signore,
lento all'ira e grande nell'amore.
Non è in lite per sempre,
non rimane adirato in eterno.
Non ci tratta secondo i nostri peccati
e non ci ripaga secondo le nostre colpe.
Perché quanto il cielo è alto sulla terra,
così la sua misericordia è potente
su quelli che lo temono;

quanto dista l'oriente dall'occidente,
così egli allontana da noi le nostre colpe.
Come è tenero un padre verso i figli,
così il Signore è tenero su quelli che lo temono,
perché egli sa bene di che siamo plasmati,
ricorda che noi siamo polvere (Sal 103,8-13).

Nietzsche considerava questo salmo il "libro della giustizia divina", una giustizia che conosce il perdono. Il problema, per i commensali di Gesù, non è il fatto che Dio perdoni. Questo fa parte del bagaglio di fede del buon israelita. Il problema è costituito più che altro dalla facilità, disinvoltura e familiarità che Gesù dimostra nel dichiararlo, senza neanche pratiche di espiazione e penitenza. Pensiamo agli abitanti di Ninive, i quali ascoltano la predicazione del profeta Giona, bandiscono un grande digiuno che comprende anche gli animali e si vestono di sacco, dimostrando a Dio la propria conversione e distogliendolo dal punirli (cf. Gn 3,5-10). Alla donna, invece, sembra bastare qualche lacrima versata: il suo perdono suona troppo a buon mercato! E poi, con quale autorità un semplice laico come Gesù parla a nome di Dio, come se avesse una relazione speciale con lui? Tanto più che, alla fine delle narrazioni evangeliche, il Cristo risorto comunica agli apostoli il potere e la missione di rimettere i peccati (cf. Gv 20,22-23; Mt 16,19; 18,18).

Ci troviamo di fronte a una teologia "sovversiva", perché mette in crisi la logica di una mentalità religiosa in cui l'impianto del giudicare, sorvegliare e punire realizza un controllo serrato sulle persone stabilendo rigide gerarchie morali. In tutte le tradizioni possiamo trovare esempi del genere. Il perdono, così come Gesù lo declina, sembra avere maglie troppo larghe e scavalcare il ruolo che gli uomini della religione si sono attribuiti. È la messa in crisi di quella religione dell'autorità tratteggiata con maestria da Fedor Dostoevskij nella sua leggenda del grande inquisitore.

Credere all'amore

Ma egli disse alla donna: "La tua fede ti ha salvata; va' in pace!" (Lc 7,50).

E possa poi l'uomo spezzato
sapere l'esistenza di un perdono
come l'ombra odorosa di un grande albero
in estate
possa conoscere il molto perdono
su tutta una vita²⁸.

²⁸ D. Ciardi, *Non basta la terra*, Magnano 1997, p. 35.

Ci sono esperienze, incontri, che danno sollievo a un'intera esistenza. La conclusione del testo è di nuovo sorprendente: "La tua fede ti ha salvata". Sono le parole che Gesù dice ai malati nelle guarigioni (cf. Mt 9,22; Mc 5,34; 10,52; Lc 8,48; 17,19; 18,42). La donna vive effettivamente una nuova nascita, una guarigione, perché in presenza di Gesù si sente riscattata dalla condanna in cui gli altri la schiacciavano. Però, non è un'esperienza "magica", automatica. È un appello alla fiducia della persona interessata.

Il teologo Christoph Theobald definisce gli incontri con Gesù delle "situazioni di apertura" che rendono possibile la scoperta della libertà dalle forze di male e di morte che pesano sulla propria vita. È come accedere a uno sguardo nuovo su se stessi e sulla propria esistenza. È come se Gesù dicesse ai propri interlocutori che, nonostante tutte le disgrazie che possono aver subito e le colpe di cui si possono essere macchiati, per loro è possibile essere amati e amare. E che questo amore è "garantito" dal Padre, risultando perciò più forte di tutti i possibili fallimenti e avvenimenti avversi.

Raggiungere questa speranza è una vera e propria guarigione, ben più profonda della guarigione di una malattia che rinvia soltanto l'incontro con la morte, perché è una liberazione interiore dalle paure e dalle angosce: sono amato e posso amare, nonostante tutto. Ancora prima che essere un'esperienza apertamente

religiosa, è la maturazione di una fiducia fondamentale nella bontà dell'esistenza. Ed è un'esperienza di resurrezione, di nuovo inizio. Per l'evangelista, la conversione della donna è uno dei prodigi della misericordia di Dio, una guarigione dello spirito a cui lei ha acconsentito con il proprio sì: Dio non si impone mai.

Questa donna ha creduto all'amore. Nient'altro, perché è questo essere cristiani: credere all'amore di Dio per noi (cf. 1Gv 4,16). È il non crederci che ci condanna all'inferno, un inferno che non ci infligge Dio, ma noi stessi. Questo è il grande peccato. La non fiducia nell'amore.

Il brano di Luca 7,36-50 non avalla falsi comportamenti, ma apre le porte del Regno a quanti chiedono di entrarvi senza esigere attestati di buona condotta o di retta fede. L'evangelista vuol ricordare che per qualsiasi situazione, anche la più incresciosa, vi è la possibilità di un ravvedimento, di un ritorno sulla buona strada del Regno²⁹.

Il testo dice perciò una cosa notevole: chi è peccatore è capace di amore ed è capace di fede. Anche prima di cambiare vita! Luca, infatti, non dice nulla di esplicito sulla sorte della donna successiva all'epi-

²⁹ O. da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1982, p. 286.

sodio su cui ci siamo soffermati. Possiamo però pensare che questa donna sia entrata al seguito di Gesù (cf. Lc 8,2), il quale le ha dimostrato un'apertura e un'accoglienza che altrove non ha trovato.

CONVERTIRSI ALLA MISERICORDIA

Meditare il vangelo

Perché leggere un testo come quello su cui ci siamo così a lungo soffermati? Per qualcuno può essere solo un'esperienza culturale o letteraria, ma può essere anche una profonda esperienza interiore. Penso a quanto scriveva Silvano Fausti, gesuita e biblista che per decenni ha portato avanti un servizio di lettura e predicazione della Parola, nel contesto di famiglie che condividono spazi e beni economici nell'apertura all'accoglienza. È una lettura vicina alla vita. E così descrive il rapporto con il vangelo:

Ciò che leggo, mi legge dandomi una nuova interpretazione di me. Mentre mi applico al testo, vedo che il testo si applica me. *Fabula de me narratur!* Il racconto mi ri-racconta sempre di nuovo in modo più bello e più libero¹.

¹ S. Fausti, *Per una lettura laica della Bibbia*, p. 66.

Spedimentare questo tipo di lettura vuol dire scoprire le dimensioni umane universali del testo. Non è un passaggio immediato, ma richiede attenzione, tempo di silenzio e ascolto per interiorizzare la parola letta. È come se ci fossero dei significati che si “aprono” solo con pazienza, al momento opportuno. La tradizione monastica conosce da secoli questo lavoro, lo ha esplorato e descritto.

“Rumina”, rimastica le parole nel tuo cuore e applica a te stesso, alla tua situazione, alle tue preoccupazioni il messaggio che quel brano della Scrittura ti propone. Non si tratta di fare dello psicologismo o di macerarti in chissà quale analisi del profondo: lasciati invece stupire, attirare dalla Parola².

Si potrebbe dire che si arriva a scoprire nel testo una “voce” che ci chiama, come se parlasse direttamente a noi. È la possibilità di un’esperienza spirituale, al punto da intuire che è Dio che ci parla attraverso quella pagina. Sono vissuti strettamente personali, intimi, in cui nessuno può sostituirsi a noi, nemmeno un’autorità religiosa. Un altro non può pretendere di conoscere e determinare una parola che Dio rivolge al nostro cuore, volendo mettersi al posto dell’unico Signore. Da queste pretese nascono quelle forme di

² E. Bianchi, *Lettere a un amico sulla vita spirituale*, Magnano 2010, p. 28.

ingerenza spirituale che sono una patologia della religione. E molte persone non sono abituate a pensare che un autentico vissuto religioso sia alla loro portata e possa riguardarle direttamente. È come pensare che ci siano dei professionisti del sacro che ne detengono il monopolio, mentre Gesù si preoccupa di sottolineare che il vento dello Spirito soffia dove vuole, senza che si possa sapere da dove viene e dove va (cf. Gv 3,8). È un vissuto a cui tutti possono accedere.

La tradizione e la storia delle interpretazioni della chiesa offrono un orientamento e un accompagnamento in questo processo di scoperta. La fede apre all'incontro, non è mai un processo individualistico e solitario: si crede insieme, ci si accompagna e sostiene nel cammino. Ecco perché la lettura cristiana della Bibbia è un fatto ecclesiale: avviene dentro una comunità che mi consegna questa Parola, me la trasmette, insieme all'eredità costituita dalle letture e dagli approfondimenti che si sono succeduti nei secoli. Se cerchiamo, nella Parola, la miccia che accende un movimento dello spirito, un ascolto di Dio, non possiamo estraniarci da chi ci ha preceduti lungo questa strada. Non c'è fede al di fuori della coscienza personale e della libertà, ma non è un "fai da te". Non si affrontano le grandi vette senza stare in cordata e senza prima essere stati alla scuola delle guide che le hanno scalate prima di noi. Ecco perché queste pagine vogliono sostenere, ma non sostituire,

la meditazione personale che ciascuno può compiere. Sono piuttosto una raccolta di spunti che aiutino a intraprendere l'itinerario di iniziazione alla misericordia che la pagina evangelica dischiude. È una conversione per il cristiano e anche per la chiesa, invitati a imboccare una nuova strada.

A partire dalle relazioni

Dobbiamo tenere conto, infatti, che la comprensione spirituale di questo testo è stata condizionata da letture allegoriche, le quali lo interpretavano in chiave di polemica antiggiudaica, per cui la figura di Simone sarebbe emblematica del rifiuto di Gesù e della nuova alleanza. Teniamo presente che dietro a queste interpretazioni c'erano polemiche accese, controversie storiche e religiose che alimentavano le passioni dei credenti antichi. Comunque, anche per noi, il rischio è quello di ragionare per categorie di persone, trasformandole in categorie morali o ecclesiali. Accade ogni volta in cui identifichiamo i peccatori e i giusti in base a identità religiose o politiche, ad appartenenze sociali o etniche, a comportamenti sessuali... E, guarda caso, i peccatori sono il più delle volte coloro che sono molto diversi da noi. Un altro

fraintendimento sarebbe quello di leggerlo in funzione di una dottrina teologica elaborando formulazioni teoriche su Dio e sul peccato. Questi sono aspetti che vengono dopo.

In questo testo è in gioco una realtà umana, cioè la nostra esperienza dell'amore, e spirituale, cioè la nostra relazione con Dio, il volto di Dio in cui crediamo. È la relazione che precede la teologia, la pastorale, l'etica e le strutture. Qui occorre fare una precisazione che può essere importante. In molti dibattiti ecclesiali, specialmente dopo che il concilio Vaticano II ha introdotto a una comprensione aggiornata della fede cristiana – affinché il suo messaggio essenziale risultasse più comprensibile nel contesto della nostra epoca – diverse posizioni si sono diversificate a partire dalla distinzione tra dottrina e pastorale. Chi attribuisce la priorità alla prima tende a sostenere il valore assoluto di formulazioni e norme tradizionali, in quanto espressioni della verità immutabile. Chi, invece, insiste sulla seconda è più favorevole a un approccio basato sulla gradualità nell'introdurre le persone nella prospettiva di fede, tenendo conto della loro situazione personale e sociale, e sottolinea la storicità di molti principi e norme. In gioco c'è il modo di vivere e presentare la fede cristiana in un mondo nel quale è venuta meno la condizione di cristianità, con al centro l'autorità dell'istituzione ecclesiale e le pratiche religiose.

Di recente, con il pontificato di papa Francesco, questa sorta di dualismo è sembrato riproporsi nei termini di una "tensione" tra verità e misericordia. L'insistenza di Jorge Mario Bergoglio su quest'ultima dimensione, quale manifestazione del nucleo fondamentale del vangelo, è orientata a una pastorale in chiave missionaria che "non è ossessionata dalla trasmissione disarticolata di una moltitudine di dottrine che si tenta di imporre a forza di insistere"³. Se siamo usciti dall'epoca della cristianità, per arrivare a tutti senza eccezioni né esclusioni, l'annuncio si concentra sull'essenziale, su ciò che è più bello, grande, attraente e necessario. Questo perché c'è una "gerarchia delle verità", per cui alcune di esse sono più importanti per esprimere con maggiore immediatezza il cuore del vangelo, come insegnato già dal concilio Vaticano II⁴. È una prospettiva che non è universalmente accettata, nel timore che metta in crisi impostazioni teologiche e morali di lunga data.

C'è, però, una differenza rispetto ai dibattiti del passato. "La misericordia non è solo un atteggiamento pastorale, ma è la sostanza stessa del vangelo di Gesù"⁵. Essa diventa perciò un criterio ermeneutico indispensabile, ci offre la prospettiva corretta per la

³ Francesco, *Evangelii gaudium* 35.

⁴ Cf. Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* 11.

⁵ Lo scrive papa Francesco nella sua lettera al Gran cancelliere della Pontificia universidad católica argentina del 3 marzo 2015, aggiungendo: "Vi inco-

comprensione della verità cristiana. Dobbiamo tenere ben presente, però, che la misericordia non è innanzitutto né una verità dottrinale né una strategia pastorale. Entrambe queste realtà sono fondamentalmente di origine umana, mentre l'ascolto della Parola ci conduce alla misericordia quale realtà di origine divina. O, come comprese Ireneo di Lione, alla misericordia come la proprietà particolare di Dio⁶, che è cosa diversa dalle proprietà di Dio elaborate dalla teologia scolastica a partire da una definizione metafisica. Anzi, come ha illustrato lo studio di Walter Kasper, i sistemi teologici elaborati a partire da una definizione filosofica di Dio, risultati preponderanti nella storia del cristianesimo occidentale, hanno attribuito uno spazio inadeguato alla sua misericordia.

Secondo la testimonianza di tutta la Scrittura, dell'Antico come del Nuovo Testamento, la misericordia di Dio è tuttavia la proprietà di Dio che occupa il primo posto nell'autorivelazione storica divina. Perciò, essa non può essere, come avviene nei manuali di dogmatica, solo una proprietà divina accanto alle altre ... La misericordia è piuttosto il lato visibile ed efficace verso l'esterno dell'essenza di Dio, che è amore (cf. 1Gv 4,8.16); essa esprime l'essenza di

raggio a studiare come nelle varie discipline – la dogmatica, la morale, la spiritualità, il diritto e così via – possa riflettersi la centralità della misericordia”.

⁶ Cf. Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique* 60, a cura di A. Rousseau, SC 406, Paris 1995, p. 170 (*misereri proprium est Dei illius*).

Dio benignamente disposta verso il mondo e verso gli uomini e di continuo storicamente piena di premure per essi, esprime la sua specifica bontà e il suo specifico amore⁷.

Non è l'essere di Dio come lo pensa la ragione umana, ma il volto di Dio come si presenta nella storia in relazione con gli uomini e le donne. Qui torna utile la nozione di stile, applicata alla teologia dal gesuita Christoph Theobald, come corrispondenza tra forma e contenuto: la misericordia è lo stile di Dio, il suo modo di incontrarci che corrisponde alla sua identità più profonda e autentica. Ecco perché la relazione viene prima della dottrina e della pastorale. Se la nostra vita è vuota di relazioni d'amore gratuito, non conosciamo davvero Dio né Gesù (cf. Mt 25,31-46; 1Gv 4,7-8). La relazione è una verità "in atto" costituita dall'esperienza di Dio vissuta dal credente biblico e che trova in Gesù di Nazaret il suo culmine.

Dice, infatti, Giovanni che Gesù è colui che ha rivelato il volto di Dio. Il riferimento è a Giovanni 1,18, dove "rivelato" è *exeghésato*, il quale può significare anche "ha raccontato" o persino "ha condotto", "ha portato fuori". Gesù è, perciò, colui che "ha portato fuori" Dio dal suo spazio inaccessibile e nascosto. Ce lo ha fatto conoscere come un Padre che

⁷ W. Kasper, *Misericordia*, pp. 135-136.

verso di noi agisce con misericordia e ci educa alla misericordia, a farla diventare il perno delle nostre relazioni. L'episodio dell'incontro con la donna e con Simone, che abbiamo così a lungo ruminato, è una grande lezione sulla misericordia, è un'iniziazione a sperimentarla. Ci aiuta un'antica omelia siriana, una tradizione cristiana antica e quasi dimenticata, ma che ha prodotto grandi tesori.

L'amore di Dio, uscito alla ricerca dei peccatori, ci è annunciato da una donna peccatrice. Rivolgendosi a lei, Cristo invita all'amore tutti noi; in lei attirava al suo perdono tutti i peccatori. Parlava a lei soltanto, ma invitava la creazione intera a divenire partecipe della sua misericordia ... Gesù non parla subito e quando parla dice una parola soltanto, ma con questa parola distrugge il peccato, annienta le colpe, scaccia la trasgressione, accorda il perdono, sradica il peccato, fa germogliare la giustizia. Il suo perdono apparve all'improvviso dentro la sua anima e ne scacciò le tenebre del peccato; la donna fu guarita, si riprese e, risanata, ritrovò la forza ... E perché accada anche a te, renditi conto che il tuo peccato è grande, ma che disperare del perdono perché il tuo peccato ti sembra troppo grande è bestemmiare contro Dio e fare torto a se stessi. Il Signore ti ha promesso di perdonare i tuoi peccati per quanto grandi siano⁸.

⁸ *Homélie anonymes sur la pécheresse*, in *L'Orient Syrien* 7 (1962), pp. 179 ss.

Guardando i gesti di Gesù e ascoltando il suo insegnamento, la donna ha avuto fiducia che anche per lei, nonostante la sua condotta di vita, ci fosse una possibilità di misericordia. Incontrandolo, ne ha fatto esperienza attraverso l'accoglienza e il perdono che Gesù le ha dimostrato. In questo senso, lei annuncia a noi l'amore di Dio: come Dio ha amato lei, ama anche noi, non esige il pagamento di alcun debito da parte nostra. E nemmeno lo esige da parte del fariseo Simone, il quale è però troppo concentrato su se stesso e sui propri meriti per accorgersene. Ciascuno di noi è sia il fariseo sia la donna, in vari momenti della nostra esistenza, a seconda della qualità della nostra relazione con Dio che è indice della qualità del nostro amore. Una persona può sapere la Bibbia a memoria, avere studiato tutta l'esegesi e la teologia di questo mondo, essere estremamente devota e praticante, ma qui è in gioco un'esperienza fondamentale. Se questa ci manca, nessun libro, nessun catechismo, nessuna cerimonia religiosa ce la possono dare. Può avvenire solo nel silenzio, nell'ascolto della Parola, attraverso i segni e attraverso persone che sono per noi icone di questo amore.

Amore e giudizio

Chi non si sente amato, non sa amare. Chi non crede all'amore, vuole contare solo su se stesso, essere autosufficiente. Vive l'amore solo in funzione del proprio io, non riesce a rinnovarlo, a radicarlo. Vive un amore senza radici e sugli altri ha uno sguardo gelido, di giudizio. Fondamentalmente non riesce a essere felice e a dare felicità. Accettare di essere amati è molto più difficile di quel che crediamo, perché sotto sotto conosciamo la nostra miseria e non riusciamo ad accettare che qualcuno ci ami come siamo veramente. Noi stessi faticiamo ad amarci davvero.

Essere amati è un'esperienza di perdono. Ecco perché papa Francesco, nell'omelia del 13 marzo 2015, ha detto che il giubileo consiste nel fatto che la chiesa deve innanzitutto riconoscersi perdonata. Siamo peccatori perdonati. Altrimenti la nostra misericordia è una forma di paternalismo.

La misericordia, possiamo dire, è la parola chiave del pontificato di Francesco, come un filo rosso che attraversa e collega i suoi discorsi, le sue omelie e i suoi gesti. Il papa con le parole e con il suo atteggiamento vuole mostrare al mondo il Dio di Gesù Cristo. E in realtà è proprio questo l'intimo significato del giubileo della misericordia che va al cuore della crisi di fede di un mondo che rischia di smarrire il

volto di Dio, il quale a molti appare distante, freddo, o comunque sbiadito, a volte proprio a partire dall'idea di un "giudizio" inteso in senso inquisitorio e punitivo. L'altro aspetto rilevante dell'anno giubilare è di sostenere e incoraggiare la chiesa nella sua "missione di portare a ogni persona il vangelo della misericordia"⁹.

Papa Francesco esprime così il punto centrale, il cuore del messaggio del giubileo:

Nessuno può essere escluso dalla misericordia di Dio. Tutti conoscono la strada per accedervi, e la chiesa è la casa che tutti accoglie e nessuno rifiuta. Le sue porte rimangono spalancate, perché quanti sono toccati dalla grazia possano trovare la certezza del perdono¹⁰.

Che cosa è significativo, nel cristianesimo, per l'uomo di oggi? Che cosa può essere attraente? Non certo la pretesa di un'autorità religiosa di dettare norme e giudizi sulla vita e sull'intimità delle persone. Essa verrebbe percepita come la pretesa di esercitare un potere e un controllo. Si sottomettono ciecamente a un'autorità le persone in fuga dalla libertà, le quali reprimono se stesse pur di trovare rifugio dalle pro-

⁹ Cf. "Annuncio dell'anno santo della misericordia", in *La Civiltà Cattolica* 3954 (2015), pp. 521-526.

¹⁰ Francesco, *Omelia*, 13 marzo 2015.

prie paure e insicurezze. Non è la volontà di Gesù, il quale non è venuto per essere servito, ma per servire (cf. Mc 10,45) e vuole che nessuno perda o rovini se stesso, la propria vita (cf. Mt 16,24-27; Mc 8,34-38; Lc 9,23-26). Nei passi a cui faccio riferimento "vita" o "anima" traducono il vocabolo *psyké* che sta a significare la realtà fondamentale di una persona e della sua esistenza.

Il cristianesimo non riguarda un premio nell'al-dilà da guadagnare per un'anima disincarnata; è il cammino verso una vita piena, sfuggendo a una vita vuota, fin da ora, verso un modo migliore di vivere nel mondo già oggi¹¹. E questa pienezza, secondo il vangelo, si trova solo nell'amore ed è solo l'amore vissuto, sperimentato, che ce lo fa comprendere. È l'amore come senso dell'esistenza. Anche la chiesa, soprattutto oggi, viene riconosciuta come autorità solo se è autorevole e credibile nel testimoniare l'amore.

È proprio il papa a dirlo con chiarezza, meditando appunto su Luca 7,36-50:

In questo brano ritornano con insistenza due parole: "amore" e "giudizio". C'è l'amore della donna peccatrice che si umilia davanti al Signore; ma prima ancora c'è l'amore misericordioso di Gesù per

¹¹ Cf. B. Maggioni, *Come la pioggia e la neve. Potenza del vangelo e generazione della fede*, Milano 2006, pp. 163-166.

lei, che la spinge ad avvicinarsi ... Questa donna ha veramente incontrato il Signore. Nel silenzio, gli ha aperto il suo cuore; nel dolore, gli ha mostrato il pentimento per i suoi peccati; con il suo pianto, ha fatto appello alla bontà divina per ricevere il perdono. Per lei non ci sarà nessun giudizio se non quello che viene da Dio, e questo è il giudizio della misericordia. Il protagonista di questo incontro è certamente l'amore, la misericordia che va oltre la giustizia¹².

Alla figura della peccatrice Francesco contrappone quella di Simone, il padrone di casa, il fariseo che, al contrario,

non riesce a trovare la strada dell'amore. Tutto è calcolato, tutto pensato... Egli rimane fermo alla soglia della formalità. È una cosa brutta l'amore formale, non si capisce. Non è capace di compiere il passo successivo per andare incontro a Gesù, che gli porta la salvezza. Simone si è limitato a invitare Gesù a pranzo, ma non lo ha veramente accolto. *Nei suoi pensieri invoca solo la giustizia e facendo così sbaglia. Il suo giudizio sulla donna lo allontana dalla verità e non gli permette neppure di comprendere chi è il suo ospite.*

Più volte il papa si è espresso dipingendo il volto della chiesa come "la casa che tutti accoglie e nessuno

¹² Francesco, *Omelia*, 13 marzo 2015.

rifiuta” e ha messo in guardia da altre immagini che anche gli stessi uomini di chiesa possono proiettare su di essa come un’ombra. Accade, infatti, a volte come a Giuda, che “non ha saputo leggere la misericordia negli occhi del Maestro”¹³.

La “logica” di Dio

Allora l’anno giubilare è anche un invito a ogni cristiano e alla chiesa nel suo insieme alla conversione profonda, una conversione “missionaria” del cuore e della mente. È un cambiamento di “logica”¹⁴. La “logica” di cui parla Francesco è la logica di Dio, il suo modo di guardare al mondo, alla storia, all’umanità e al singolo essere umano. Entrare in questa prospettiva significa assumere quelli che san Paolo definisce “i sentimenti di Cristo Gesù” (Fil 2,5). La parola italiana “sentimenti” traduce il greco *phrónesis*, un vocabolo che per Aristotele sta a significare la capacità di riflettere e di decidere quale deve essere il fine dell’agire umano e di intuire qual è il giusto modo per raggiungerlo. Una sorta di stile di vita.

¹³ Id., *Aprite la mente al vostro cuore*, Milano 2013, p. 244.

¹⁴ Cf. Id., *La logica dell’amore*, Milano 2015.

In una delle omelie “fondative” e programmatiche del suo pontificato, nella messa del 15 febbraio 2015 con i nuovi cardinali creati il giorno precedente, il papa ha parlato di questa “logica”, dicendo: “Gesù rivoluziona anche le coscienze nel discorso della montagna (cf. Mt 5), aprendo nuovi orizzonti per l’umanità e rivelando pienamente la logica di Dio. La logica dell’amore che non si basa sulla paura, ma sulla libertà”.

Il papa ha proseguito descrivendo

due logiche di pensiero e di fede: la paura di perdere i salvati e il desiderio di salvare i perduti. Anche oggi accade, a volte, di trovarci nell’incrocio di queste due logiche: quella dei dottori della Legge, ossia emarginare il pericolo allontanando la persona contagiata; e la logica di Dio che, con la sua misericordia, abbraccia e accoglie reintegrando e trasfigurando il male in bene, la condanna in salvezza e l’esclusione in annuncio. Queste due logiche percorrono tutta la storia della chiesa: “emarginare” e “reintegrare”.

La misericordia è la potente “forza di reintegrazione” che sgorga dal cuore di Cristo e, grazie alla chiesa, può toccare ogni persona umana, anche la più distante da Dio. In particolare i presbiteri sono “ministri della misericordia”: il papa lo ha ricordato ai partecipanti al corso promosso dalla Penitenzieria apostolica proprio il giorno precedente l’annuncio

dell'anno giubilare, nominando ben otto volte la misericordia. Il sacramento della penitenza deve dunque essere "un incontro liberante e ricco di umanità, attraverso il quale poter educare alla misericordia, che non esclude, anzi comprende anche il giusto impegno di riparare, per quanto possibile, il male commesso".

Questa forza di reintegrazione - che, come ha detto il papa, salva il peccatore anche dallo zelo cieco di coloro che sono pronti a lapidare, ritenendo di applicare la Legge - è resa in immagine dalla guarigione del lebbroso:

[Gesù] l'ha voluto toccare, l'ha voluto reintegrare nella comunità, senza "autolimitarsi" nei pregiudizi; senza adeguarsi alla mentalità dominante della gente; senza preoccuparsi affatto del contagio. Gesù risponde alla supplica del lebbroso senza indugio e senza i soliti rimandi per studiare la situazione e tutte le eventuali conseguenze! Per Gesù ciò che conta, soprattutto, è raggiungere e salvare i lontani, curare le ferite dei malati, reintegrare tutti nella famiglia di Dio. E questo scandalizza qualcuno! E Gesù non ha paura di questo tipo di scandalo! Egli non pensa alle persone chiuse che si scandalizzano addirittura per una guarigione, che si scandalizzano di fronte a qualsiasi apertura, a qualsiasi passo che non entri nei loro schemi mentali e spirituali, a qualsiasi carezza o tenerezza che non corrisponda alle loro abitudini di pensiero e alla loro purità ritualistica. Egli ha volu-

to integrare gli emarginati, salvare coloro che sono fuori dall'accampamento (cf. Gv 10)¹⁵.

La conversione del cristiano e della chiesa

Tutto, nel vangelo e nel racconto dell'incontro di Gesù con Simone e la donna, esprime questo atteggiamento di Dio. Gesù agisce così, perché è innanzi tutto Dio a essere così. Leggere e rileggere il testo che abbiamo commentato incoraggia a mettere fiducia nella misericordia di Dio. È una vera e propria conversione. Mi sembra opportuno richiamare brevemente il significato biblico della conversione, per evitare fraintendimenti. Con l'andare del tempo, infatti, nella comprensione di questo concetto ha prevalso il significato dell'aderire a una confessione religiosa a cui prima non si apparteneva e alle sue dottrine; un significato identitario, potremmo dire. La conversione, vista così, costituirebbe il momento del passaggio che segna l'ingresso nella fede cristiana e nella chiesa. Ai cristiani, soprattutto a partire dalle missioni spagnole e portoghesi del xvi secolo nel Nuovo Mondo e con la stagione delle grandi missioni *ad gentes* iniziate

¹⁵ Id., *Omelia*, 15 febbraio 2015.

nel XIX secolo, spetterebbe perciò adoperarsi per la conversione di coloro che cristiani non sono.

Guardando alle Scritture, però, il senso della conversione appare ben più ampio di così. Nell'ebraico biblico la conversione è detta *tešubah*, che può essere tradotta con "ritorno", ma anche con "risposta".

"Così dice il Signore degli eserciti: tornate a me e io tornerò da voi" (Zc 1,3; cf. Mt 3,7). Chi si converte ritorna a Dio, si rivolge verso di lui, orienta tutto il proprio essere, a cominciare dai comportamenti, nella sua direzione. Questo volgersi è allo stesso tempo anche una risposta a Dio, alla sua Parola, alla sua azione.

Un *midraš* racconta che il mondo è stato creato con la lettera *he* (ה), somigliante a una cornice con due aperture. Secondo la sapienza rabbinica, il mondo viene creato con questa lettera perché dalla cornice che Dio ha stabilito si può uscire (c'è libertà di scelta), ma c'è una seconda apertura perché si può ritornare e fare *tešubah*. Come mai due aperture, si chiede il Talmud, se si può uscire e rientrare dallo stesso punto? Rabbi Chaim Shmuelevitz dice che per poter rientrare e fare *tešubah* bisogna fare un'altra strada, è necessario mettere in discussione le proprie idee e i propri atteggiamenti.

L'ascolto della parola di Dio, l'incontro con lui, può suscitare, nella libertà umana di rispondere, un cambiamento radicale di tutta l'esistenza. La Bibbia non lo presenta come l'atto di un momento, ma come

un processo ininterrotto. Continuamente, attraverso i profeti, Dio chiama Israele alla conversione. Un invito rinnovato da Giovanni il Battista – “Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino” (Mt 3,2) – e ripreso tale e quale da Gesù (cf. Mt 4,17). Nel greco del Nuovo Testamento il vocabolo è *metánoia*, che sta a indicare un cambiamento di pensiero e di mentalità, ma anche un atteggiamento penitenziale (cf. Mt 3,8). A livello personale, il cambio di mentalità a cui siamo chiamati dalla misericordia è abbandonare una delle convinzioni più velenose che ci abitano, quella di non essere amati, di non valere abbastanza da meritare l'amore. È lo spettro dell'inadeguatezza che ci abita spesso a livello inconsapevole, come ha sottolineato la riflessione psicoanalitica di Alfred Adler.

La nostra conversione è saperci amati per abbandonare le due risposte sbagliate al senso di inadeguatezza. Una è la paura che mortifica e reprime, impedendo di vivere pienamente, propria delle persone irrisolte e incerte. L'altra consiste nell'indossare corazze e armarsi contro gli altri per diminuirli e non sentirli superiori a noi. Da qui nascono le durezze, i giudizi, l'aggressività, le quali non sono altro che maschere. Lo psicologo Domenico Barrilà, a tale proposito, ricorda il caso dell'arresto di un signore della droga, in Colombia, temuto da tutti per la sua implacabile ferocia. Fu trovato nascosto, accovacciato e tremante come un bambino impaurito. “Esattamente come il

mago di Oz, dietro il cui vocione stentoreo, capace di terrorizzare tutti gli abitanti dell'omonimo e fantastico paese, si nascondeva un vecchietto malfermo e timoroso”¹⁶.

Il dinamismo della misericordia nasce da Dio: è la scoperta della sua misericordia verso di noi che ci esorta a essere misericordiosi in primo luogo verso noi stessi, verso i nostri limiti e le nostre colpe. Di qui, come vedremo meglio nella parte conclusiva, ci si apre alla misericordia verso gli altri che è abbandono del giudizio, ma anche capacità di farsi prossimi nella sofferenza. Di tutto questo la chiesa deve essere segno.

Uscire dai propri “schemi mentali e spirituali” per entrare nella logica di Dio conduce la chiesa ad atteggiamenti e scelte ben precisi, a quella conversione che Walter Kasper definisce la triplice missione della chiesa riguardo alla misericordia. La chiesa deve predicare la misericordia, deve celebrare la misericordia nella liturgia dei sacramenti – soprattutto nel sacramento della misericordia, nel sacramento della penitenza e nella liturgia eucaristica –, e deve praticare la misericordia nella sua prassi pastorale. La pastorale misericordiosa è altra cosa dalla pseudo-misericordia di un cristianesimo *light* e a buon mercato. Non è un annacquamento della fede, come si sente invece in-

¹⁶ D. Barrilà, *Voler bene. Persone e sentimenti*, Milano 1999, p. 64.

sinuare nelle critiche che provengono da alcuni ambienti ecclesiali.

La stessa misericordia è la verità fondamentale della fede cristiana. Perciò, essa non può essere contrapposta alla testimonianza della verità. È teologicamente del tutto insensato metterla in contrapposizione alla verità, ovvero sospettare che essa indebolisca le altre verità e i comandamenti di Dio, o dispensi dalla conversione. Anzi, come verità fondamentale secondo la gerarchia delle verità, la misericordia deve essere intesa come il principio ermeneutico per l'interpretazione e l'applicazione delle verità di fede e per l'interpretazione e l'applicazione del diritto canonico, la cui legge suprema è la salvezza delle anime. Così la misericordia fa brillare sempre di nuovo la bellezza del vangelo e della fede, che non è mai fuori moda, bensì sempre attuale, sempre nuova e sempre sorprendente. Nella misericordia la chiesa si presenta come madre misericordiosa, la cui casa è sempre aperta ai suoi figli, una chiesa dalle porte aperte e non dai ponti levatoi chiusi¹⁷.

¹⁷ W. Kasper, *La sfida della misericordia*, Magnano 2015, pp. 53-54.

Il giubileo di papa Francesco

I temi fin qui toccati convergono nella celebrazione del giubileo, che la tradizione cristiana occidentale dal 1300 (con Bonifacio VIII) ha associato alla struttura penitenziale e alla pratica delle indulgenze¹⁸.

Il termine indulgenza ha un significato affine a quello di misericordia, ma nell'uso ecclesiale ha acquistato un particolare significato giuridico connesso alla remissione delle pene relative al male morale e alla necessaria soddisfazione da offrire a Dio in riparazione dei peccati umani. E qui troviamo proprio quella concezione del peccato come debito verso Dio che la parabola dei debiti rimessi cerca di destrutturare.

È una terminologia giuridica oggi inadeguata e improponibile. Per questo papa Francesco nella bolla di indizione *Misericordiae vultus* introduce il tema dell'indulgenza con una sensibilità nuova. In particolare non si richiama più alla chiesa quale "ministra di redenzione che dispensa ed applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi", come invece faceva ancora il Catechismo della chiesa cattolica (1992) nel capitolo sul "Sacramento della penitenza e della riconciliazione" ai nnr. 1471-1479.

¹⁸ Su questo tema, riprendo le riflessioni di C. Molari, "Riflessioni sull'indulgenza", in *Rocca* 10 (2015).

L'apparato concettuale e linguistico della vecchia concezione è mutuato dal diritto romano, dove la "soddisfazione" sostituiva il pagamento di un debito: il creditore liberava il debitore che aveva fatto tutto ciò che gli era stato possibile (*satis facere*, fare abbastanza). Il diritto germanico ha apportato uno sviluppo successivo, in cui il termine indicava un compenso ulteriore, rispetto alla riparazione dell'ingiustizia, per compensare i danni derivati o la sofferenza inferta.

Nella tradizione cristiana questo concetto è stato applicato al rapporto fra Dio e l'uomo. Nella riconciliazione sacramentale, perciò, il peccatore deve esprimere con atti di penitenza l'efficacia salvifica della grazia accolta. E il gesto d'amore della croce diventa l'atto con cui Gesù ha offerto la sua sofferenza a Dio come "compenso" e "riparazione" delle offese dei peccati. Già Tertulliano aveva sviluppato una teologia della penitenza fondata sulla soddisfazione: "Tu l'hai offeso, ma puoi riconciliarti con lui: hai a chi dare soddisfazione, e certamente lui desidera che tu lo faccia"¹⁹. Con Anselmo di Aosta, l'uso del termine soddisfazione ha acquistato un valore sistematico in cristologia: Gesù nella sua morte non solo avrebbe riparato l'offesa fatta a Dio con le trasgressioni delle leggi morali, ma con la sua sofferenza innocente

¹⁹ Tertulliano, *La penitenza* 7,14, in Id., *Opere catechetiche*, a cura di S. Isetta, S. Matteoli et al., Roma 2008, p. 269.

avrebbe anche offerto al Padre una soddisfazione proporzionata ai peccati degli uomini. Successivamente questa soddisfazione è stata detta vicaria, in quanto offerta per conto o al posto di altri cioè di tutti i peccatori. L'indulgenza, in una cornice del genere, costituiva l'offerta al peccatore, in determinate circostanze e a debite condizioni, di ricevere un supplemento di grazia attinto dal tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi.

Tutto questo non appare nella bolla di papa Francesco. Vi scrive:

Nel sacramento della riconciliazione Dio perdona i peccati, che sono davvero cancellati; eppure, l'impronta negativa che i peccati hanno lasciato nei nostri comportamenti e nei nostri pensieri rimane. La misericordia di Dio però è più forte anche di questo. Essa diventa indulgenza del Padre che attraverso la Sposa di Cristo raggiunge il peccatore perdonato e lo libera da ogni residuo della conseguenza del peccato, abilitandolo ad agire con carità, a crescere nell'amore piuttosto che ricadere nel peccato²⁰.

Il concetto di peccato che soggiace a questa impostazione è quello espresso nella costituzione pastorale del concilio Vaticano II: "Il peccato è una diminu-

²⁰ Francesco, *Misericordiae vultus* 22.

zione per l'uomo stesso impedendogli di conseguire la propria pienezza"²¹. Il peccato, così concepito è più un danno da riparare, che la causa di una pena da scontare. Dio non punisce i peccati, ma offre perdono. "La riparazione infatti non consiste in una soddisfazione da offrire a Dio, bensì in una Parola misericordiosa da accogliere, in una dinamica vitale in cui inserirsi, in un dono dello Spirito da interiorizzare" (Carlo Molari). Risanare il disordine provocato dal peccato è un processo vitale, che non si realizza in un istante come un atto giuridico, ma si sviluppa attraverso scelte nella relazione con Dio e con i fratelli e richiede tempo come tutti i fenomeni della vita.

Il peccato viene "guarito" dall'accoglienza delle offerte vitali che Dio continua a rinnovare al peccatore attraverso i rapporti vissuti all'interno della comunità ecclesiale e con le esperienze suscitate dallo Spirito del Risorto perché "la giustificazione è dono che si riceve, non un traguardo che si conquista"²². Il testo della bolla così prosegue:

Vivere dunque l'indulgenza nell'anno santo significa accostarsi alla misericordia del Padre con la certezza che il suo perdono si estende su tutta la vita del credente. Indulgenza è sperimentare la santità

²¹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* 13.

²² CEI, *La verità vi farà liberi* 710.

della chiesa che partecipa a tutti i benefici della redenzione di Cristo, perché il perdono sia esteso fino alle estreme conseguenze a cui giunge l'amore di Dio. Viviamo intensamente il giubileo chiedendo al Padre il perdono dei peccati e l'estensione della sua indulgenza misericordiosa.

In questo contesto c'è un richiamo alla comunione dei santi: significa che nella chiesa vi è un intreccio continuo di scambi vitali, di relazioni che alimentano la vita. Possiamo riassumere dicendo che il giubileo convoca la chiesa a due atti convergenti: il primo, ad accogliere dai fratelli e dalle sorelle la misericordia di Dio per i propri peccati; il secondo, ad esercitare la misericordia in nome di Dio con atti di amore gratuito nei confronti dei peccatori. Il soggetto di questa attività è la chiesa intera, il popolo di Dio in cammino nella storia. La memoria dei santi del passato costituisce uno stimolo per un'azione coerente ed efficace per tutti i fedeli (santi) ora viventi, più che come un "capitale di soddisfazione" a cui attingere in una sorta di scambio mercantile.

A tutti i cristiani è chiesta un'attività misericordiosa per rendere possibile il cammino verso la maturità delle persone e verso le forme nuove di giustizia, di fraternità e di pace. Tutti nella chiesa sono chiamati a diffondere dinamiche di vita a coloro che incontrano secondo una duplice direttrice: l'accoglienza e la

vicinanza, nella gratuità, verso coloro il cui cammino è segnato dal fallimento e dalla colpa e l'impegno per una società più giusta e fraterna, che sia annuncio del regno di Dio. A questo proposito, non possiamo rimanere indifferenti alle sofferenze vicine e lontane, o addirittura ostili al grido di umanità dei poveri che giungono ai nostri confini, spesso rischiando la vita.

Il giubileo è un momento favorevole per invocare e accogliere la misericordia divina, moltiplicando le occasioni di esercizio della missione che tutti i fedeli hanno di esercitare "il ministero della riconciliazione", secondo l'espressione di Paolo (cf. 2Cor 5,18-19). Tutti i fedeli sono coinvolti quali soggetti attivi dell'offerta del perdono dei peccati che è un'esperienza condivisa del dono di Dio e non una sorta di concessione che discende dalla gerarchia. Indulgenza è accogliere la misericordia di Dio che in noi diventa impegno di conversione, stimolo di rinnovamento, superamento del male e insieme missione di redenzione, sviluppo di dinamiche di comunione e di fraternità.

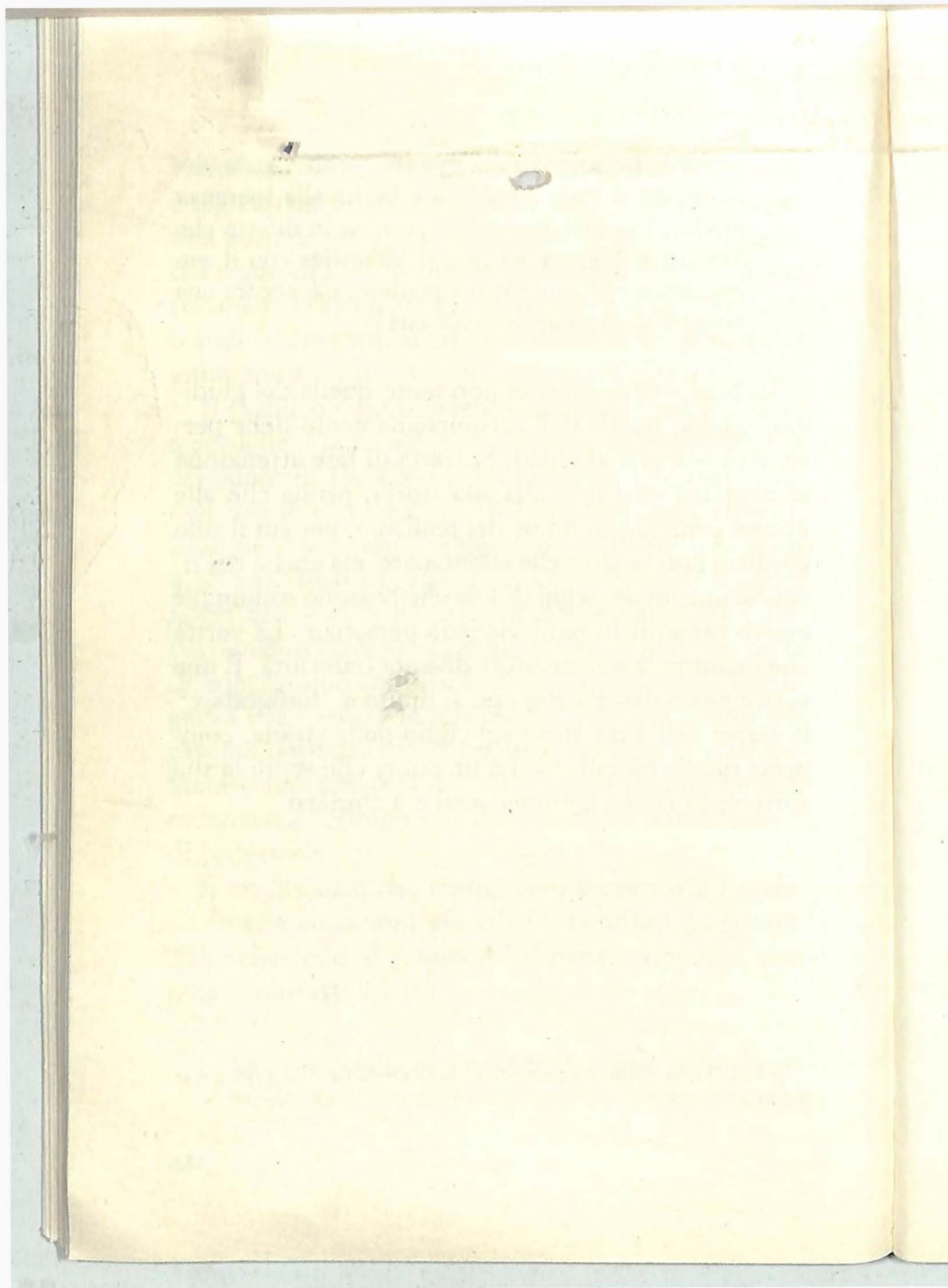
È un discorso che risulta vero soprattutto in relazione alle situazioni affettive e familiari problematiche che sono al centro del dibattito sinodale, non senza contrasti accesi.

La misericordia non nega la dottrina e la norma generale, anzi la conferma già per il semplice fatto che

invita le persone a un cammino penitenziale che riconosce il male compiuto e invita alla speranza in Dio. Ma dice anche alla persona in difetto che davanti al Signore lei non si identifica con il suo peccato, e che non tutto è perduto: c'è ancora una possibilità di recupero nella vita²³.

La prospettiva diventa non tanto quella del giudizio, quanto quella dell'accompagnamento delle persone in percorsi gradualisti. Si tratta di fare attenzione al soggetto umano e alla sua storia, prima che alle norme generali, in nome del realismo, per cui il solo giudizio non fa altro che allontanare, ma anche del riconoscimento dei segni di Dio che possono comunque essere presenti in ogni vicenda personale. La verità che incontra la misericordia diventa fraternità. È una verità personificata che non si limita a "fotografare" le ferite dell'altro steso sul ciglio della strada, comprende quelle morali, ma ha un cuore che sente la sua sofferenza fino a commuoversi e a chinarsi.

²³ G. L. Brena, "Misericordia e verità", in *La Civiltà Cattolica* 3958 (2015), p. 333.



L'ARTE DELLA MISERICORDIA

Si può considerare la misericordia un'arte? Questa parola evoca ogni attività umana che richieda abilità, sapere ed esperienza. Con arte si intende un fare – e infatti la corrispondente parola greca è *téchne*, da cui proviene “tecnica” – come anche l'opera che ne è il prodotto. La misericordia sembrerebbe, invece, appartenere ai moti del cuore, agli ambiti dei sentimenti e dello spirito. Nella Bibbia non è così. La misericordia di Dio non è uno sfoggio di buoni sentimenti, un sussulto emotivo, ma è sempre associata a un agire molto concreto in favore di qualcuno.

Lo si riscontra nelle parole con cui Dio chiama Mosè dal roveto:

Il Signore disse: “Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele, verso il luogo dove si trovano il cananeo, l'hittita, l'amorreo, il perizzita, l'aveo, il gebuseo” (Es 3,7-8).

“Ho visto la miseria”, “ho udito il grido”, “conosco le sofferenze”, “sono sceso per liberarlo e farlo uscire”: questi verbi scandiscono la misericordia di Dio, la quale è orientata a suscitare un liberatore. È una misericordia attiva che si coinvolge innanzitutto con chi soffre. Ancora di più, nel Nuovo Testamento, con la parabola del buon samaritano di Luca 10,30-37, dove costui si ferma a soccorrere l'uomo derubato e ferito sul ciglio della strada da Gerusalemme a Gerico, mentre due uomini della religione (un sacerdote e un levita) passano oltre. Anche qui le azioni parlano da sole.

Il racconto di Luca mette in fila dieci verbi per descrivere l'amore: lo vide, si mosse a pietà, si avvicinò, scese, versò, fasciò, caricò, lo portò, si prese cura, pagò... Questo è il nuovo decalogo, i nuovi dieci comandamenti, per tutti, perché l'uomo sia promosso a uomo, perché la terra sia abitata da “prossimi”, non da avversari¹.

Ricordiamo che quel “si mosse a pietà” nella traduzione CEI è “ne ebbe compassione” e traduce quel verbo *splanchnízomai* che abbiamo visto associato alle “viscere di misericordia” di Dio. Gesù racconta

¹ E. Ronchi, “Chiamati a diventare samaritani”, in *Avvenire*, 13 luglio 2013. Nell'indicare in questi verbi il decalogo dell'amore, Ronchi riprende l'intuizione di D. M. Turollo, *Anche Dio è infelice*, Casale Monferrato 1991, pp. 103-106.

la parabola per rispondere alla domanda su chi sia il prossimo, ma la ribalta. Da interrogativo teorico la trasforma in questione molto pratica: chi è stato prossimo della vittima dei briganti? E il dottore della Legge che aveva posto la domanda a Gesù diventa l'interrogato e risponde: "Chi ha avuto compassione di lui" (Lc 10,37). Il latino della Vulgata dice acutamente: *Qui fecit misericordiam illum*. Davvero la misericordia è un "fare misericordia", è un'arte di amare! Ben altra cosa da un'elemosina paternalistica fatta come se si lasciassero cadere delle briciole dalla propria tavola.

David Maria Turollo descrive il senso della misericordia come "amore che trabocca", come l'acqua da un vaso colmo, un'inondazione. Questa sarebbe la vera immagine dell'amore di Dio che si riversa sugli uomini straripando. Una delle strutture fondamentali del cristianesimo è la legge che, nella teologia paolina e nei sinottici, è riconducibile al termine "sovrabbondanza" (*perisseía* e *perisseuma*: cf. Mt 12,34; Lc 6,45; Rm 5,17; 2Cor 8,2; 10,15)². Dio non mette alcuna misura nei suoi doni, come dicono i padri: è la follia di un amore che si spinge fino allo spreco, fino all'autodonazione totale. Sollecitando la nostra responsabilità a essere misericordiosi come il Padre.

² Cf. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969, pp. 206-211.

“Va’ e anche tu fa’ così” (Lc 10,37) è la conclusione a cui Gesù approda.

Sostare su questi testi per meditarli e pregarli significa assimilare sempre di più il decalogo dell’amore, chiedere il dono dello Spirito per imparare a fare propri i gesti del samaritano che sono l’amore di Dio. Pensiamo a che rivoluzione sarebbe, per la nostra società distratta e indifferente, anche solo imparare a “vedere” gli altri con i loro bisogni e “fermarsi” dando loro almeno un po’ del nostro tempo. Solo limitarsi ai primi due gesti del samaritano, molto ordinari e umanissimi, tante nostre relazioni cambierebbero faccia.

C’è tutta una tradizione delle “opere di misericordia” (*gemilut hasidim*) che risale al giudaismo antico, in cui erano considerate uno dei tre fondamenti su cui poggia il mondo. È una declinazione pratica dell’amore per il prossimo già presente nell’Antico Testamento (cf. Gb 31,16-23; Sir 7,35; 48,24; Tb 1,16-18). Questi atti sono stati integrati dal cristianesimo con i gesti di carità presentati nella pagina del giudizio universale di Matteo 25,31-46, da cui sono state ricavate quelle che Cipriano di Cartagine definiva le “buone opere” e che, a partire da Origene, sono state distinte in opere di misericordia rivolte al corpo e allo spirito. Tutta questa tradizione è stata codificata in elenchi che rischiano di suonare stereotipati, ma che possono essere riletti oggi in chiave di

attenzione a tutte le possibili dimensioni della sofferenza dell'altro³.

Proviamo, però, a fare un passo in più per declinare meglio quest'arte della misericordia dentro il nostro tempo e la nostra cultura. È l'operazione che porta avanti da alcuni anni Enzo Bianchi, fondatore e priore del monastero di Bose, nei suoi scritti con i quali sta via via componendo una sorta di nuovo "lessico" cristiano⁴. Con una "traduzione" del vocabolario della fede di sempre, Bianchi la esprime dentro le parole dell'umanità di oggi, cercando di mostrare sia le consonanze con essa sia lo specifico della "differenza cristiana". È un lavoro che assume lo stile dell'incarnazione, in cui Gesù ha narrato il Dio della Bibbia mediante la propria umanità che appartiene a un tempo e a un luogo ben precisi. Ogni generazione cristiana è tenuta ad agire allo stesso modo, per "far parlare" il vangelo nel proprio oggi, per farlo essere parola che gli uomini e le donne sentono buona per la propria vita. Sempre a partire dall'umanità di Gesù:

³ Per una rilettura attualizzata delle opere di misericordia, cf. L. Manicardi, *La fatica della carità. Le opere di misericordia*, Magnano 2010. Riporto qui l'elencazione tradizionale. Opere di misericordia corporali: dare da mangiare agli affamati, dare da bere agli assetati, vestire gli ignudi, alloggiare i pellegrini, visitare gli infermi, visitare i carcerati, seppellire i morti. Opere di misericordia spirituali: consigliare i dubbiosi, insegnare agli ignoranti, ammonire i peccatori, consolare gli afflitti, perdonare le offese, sopportare pazientemente le persone moleste, pregare Dio per i vivi e per i morti.

⁴ Cf. E. Bianchi, *Fede e fiducia*, Torino 2013; Id., *Dono e perdono*, Torino 2014.

egli è l'immagine del Dio invisibile (cf. Col 1,15), è la Parola fatta carne (cf. Gv 1,14), è il Vangelo nel senso più alto.

Passiamo ora brevemente in rassegna queste parole, in cui si dispiega il senso della misericordia per noi. Siamo partiti dalle parole della Bibbia e approdiamo a parole di oggi, ma c'è un filo rosso che lega questi due elenchi. Si rispecchiano le une nelle altre, si richiamano, si completano...

La prima di queste parole è "fiducia", in cui ritroviamo l'accezione originaria della fede biblica che è data dalla radice linguistica fondamentale *'mn*, ricorrente nell'Antico Testamento: indica stabilità e sicurezza derivanti dall'appoggiarsi a qualcuno. Vuol dire aderire, avere un punto fermo, sentire i piedi che poggiano su terra solida, sicura. Oggi, viviamo una crisi di fiducia generalizzata che è umana e sociale, ancora prima che religiosa. Il sospetto, lo scetticismo, la diffidenza dilagano e avvelenano i rapporti. È una mancanza di credibilità alimentata dalle crisi del nostro tempo, dalla precarietà che erode i percorsi di vita e i progetti di futuro, dalla corruzione che genera successioni ininterrotte di scandali ed è una vera e propria contro-educazione. Abbiamo bisogno di una fiducia fondamentale per essere sostenuti nella fatica del quotidiano. Alla radice è la fiducia di essere sempre e comunque amati, che non ci toglie i pesi, ma ci incoraggia a portarli con senso e speranza.

Gesù è l'uomo credibile che suscita fiducia, l'uomo affidabile che ci consegna il volto di un Dio affidabile. I suoi gesti di apertura, di accoglienza, di astensione dalla condanna rincuorano, danno il via a una nuova apertura di credito nei confronti della vita. È quanto accade alla donna del Vangelo di Luca, la quale trova il coraggio di avvicinarsi a lui e di scuotersi dal ruolo in cui le vicende della sua storia e le sue scelte l'hanno relegata. La fiducia ci fa fare uno scatto in avanti. In che cosa consiste il punto di svolta per una persona? Nel "fare l'esperienza di una presenza gratuita e radicalmente buona al suo fianco, capace di convincerlo della bontà della vita"⁵. Se resistiamo in questa convinzione, nonostante le nostre cadute e i dolori con cui facciamo i conti, la nostra vicenda umana cambia di segno. Ma è solo una presenza affidabile accanto a noi che può darci questa convinzione, non le parole da sole. E come cristiani possiamo essere segno per gli altri solo nella misura in cui sappiamo essere una presenza del genere, solo nella misura in cui gli altri ci troveranno affidabili e avremo suscitato in loro più fiducia, dopo averci incontrati.

La seconda parola è "dono", che sta a significare la gratuità. È evidente la stretta correlazione con la precedente: solo la gratuità del donare rende degni di

⁵ Ch. Theobald, *Trasmettere un vangelo di libertà*, Bologna 2010, p. 21.

fiducia, sgombrando il campo dal sospetto dei secondi fini e delle aspettative di un ricambio. Pensiamo a quanti mali della nostra società sono frutto della logica utilitaristica del tornaconto. A livello ambientale, in ambito sociale e politico, nelle relazioni interpersonali fa il male chi pone il proprio interesse davanti all'altro e non esita a strumentalizzarlo, scavalcarlo, ingannarlo, persino eliminarlo. Se mi conviene, posso inquinare, mentire, rubare, uccidere, come scivolando su un piano inclinato che porta sempre più in basso.

Il dono è una pratica riscoperta dalle scienze umane e dalle discipline filosofiche per il suo potenziale rivoluzionario. La logica del dono non agisce solo a livello individuale: ci fa intuire una società più equa e generosa, sottratta alla logica ferrea dell'accumulo da parte di pochi privilegiati, e anche una chiesa che si fa povera e serva dei poveri.

Nel donare c'è il riconoscimento della singolarità dell'altro, della sua dignità, del mettersi "in relazione" con l'altro, in qualche misura del celebrarlo, senza misurare quanto egli lo merita. Ecco perché non ci può essere giustizia senza dono: non è sufficiente una giustizia che retribuisce ciascuno secondo il merito, una giustizia che distribuisce secondo equità, ma è necessario che anche nell'economia e nella politica possa emergere la gratuità del donare⁶.

⁶ E. Bianchi, *Dono e perdono*, p. 23.

Avviene proprio così tra Gesù e la donna. Abbiamo visto come l'accoglienza del nazareno sia libera da qualsiasi richiesta di contraccambio, senza neanche esigere un cammino di conversione. Ma questa gratuità non è forse la stessa del Padre, il quale è come un padrone che paga allo stesso modo gli operai della prima ora e quelli dell'ultima andando oltre ogni giusta proporzione (cf. Mt 20,1-16)? È un amore che non vuole essere ripagato, l'amore per l'umanità da parte di Dio che "ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito" (Gv 3,16).

Il dono che giunge alla sua pienezza diventa *perdono*. Abbiamo visto come, nella lettura del testo di Luca, sia decisivo il perdono di Dio, che già la fede di Israele considerava il "Dio dei perdoni" (cf. Ne 9,17). Per Gesù, il perdono è una sorta di imperativo, è il contrassegno dell'esistenza cristiana: quando, interrogato da Pietro, afferma che si deve perdonare settanta volte sette (cf. Mt 18,22), vuole dire che occorre perdonare sempre. E la missione che affida ai discepoli è proprio quella del perdono (cf. Gv 20,22), quel perdono che lui ha praticato in punto di morte (cf. Lc 23,34). Infatti, come lui, Stefano è morto perdonando i suoi uccisori (cf. At 7,60).

"Ora comincio a essere discepolo", scriveva Ignazio di Antiochia ai cristiani di Roma, mentre si approssimava al martirio. E, in un'altra lettera, raccomandava di pregare per i suoi persecutori. Diventava

discepolo nel dono della vita e nel perdono, di cui riconosceva con realismo la fatica. Il perdono è un atto grande che suscita interesse anche da parte del pensiero laico. Il filosofo Jacques Derrida diceva che il perdono riguarda solo ciò che è davvero imperdonabile. È qualcosa che va contro tutti i nostri istinti, eppure è una possibilità dell'uomo. Non è detto che si riesca a perdonare, ma può accadere. Addirittura ad Auschwitz, nei gulag, nelle carceri dell'apartheid, così come nella quotidianità dolorosa degli amori feriti. Solo dopo un lungo cammino, però, un vero e proprio lavoro interiore che può durare anni e anni.

Nell'esperienza cristiana, lo abbiamo visto, è fondamentale la consapevolezza del perdono ricevuto, di essere in primo luogo noi stessi dei perdonati, sempre accolti da Dio. E da lui riceviamo lo Spirito che ci rende capaci di perdono.

Perdonare è una vera conversione da attuare in se stessi: il perdono non nasce dalla conversione di colui che ha offeso, ma nasce dalla conversione di chi ha ricevuto l'offesa. È la vittima che deve convertirsi: questa è la portata scandalosa del perdono⁷.

Il valore personale e sociale del perdono è nell'interruzione delle dinamiche del risentimento che im-

⁷ *Ibid.*, p. 59.

pediscono comunicazione e solidarietà. Non si torna a prima dell'offesa, cosa impossibile in molti casi, ma la si può superare. Si può guarire il veleno del male e del rancore che suscita in noi.

Il cardinale Joseph Bernardin, arcivescovo di Chicago, negli ultimi anni della propria vita passò prima per una falsa accusa di abusi sessuali e poi per il travaglio del cancro che lo ha portato alla morte. Così descrisse, alla fine, la riconciliazione con il proprio accusatore e la propria malattia:

Quella che vorrei lasciare dietro di me è una semplice preghiera: che ognuno di voi possa trovare ciò che ho trovato io, un dono speciale di Dio per tutti noi: il dono della pace. Quando siamo in pace, troviamo la libertà di essere più pienamente noi stessi, perfino nei tempi peggiori⁸.

Ecco che cos'è il perdono, è il dono della pace che dà sollievo alla rabbia e al dolore per le ferite subite!

Possiamo vedere tutte queste parole che stiamo percorrendo come una sorta di itinerario "in uscita" da se stessi verso l'altro: dalla fiducia, al dono, al perdono. E il passo successivo è la "compassione", la quale nella Bibbia accompagna sempre la misericordia di Dio. Egli si rivela come "misericordioso

⁸ J. Bernardin, *Il dono della pace. Riflessioni personali*, Brescia 1997, pp. 174-175.

e compassionevole" (cf. Es 34,6; Sal 86,15; 103,8; 111,4; 145,8-9; 2Cr 30,9; Gn 4,2).

Se la misericordia, come abbiamo ampiamente considerato, è il sentimento profondo dell'essere "presi nelle viscere" dall'altro, la compassione è un atteggiamento di condivisione della sua sofferenza. Infatti, secondo la sua etimologia latina, la compassione è il *cum-patior*, il "soffrire con" la persona che incontriamo, l'essere coinvolti nelle sue sofferenze. Tutto l'opposto di quell'anestesia sociale che ci fa passare accanto agli altri con l'indifferenza che si riserva a delle sagome di cartone.

Umanamente, non sempre ci sono soluzioni e rimedi al male. Ma la compassione, il non lasciare una persona sola nella sofferenza è alla portata di tutti. Eppure, oggi sembra così difficile! Mentre scrivo, è esplosa l'emergenza dei profughi dalle guerre dell'Africa e del Medio oriente. Molti di loro muoiono nel mare, cercando di fuggire dai conflitti. Tante persone e istituzioni, però, tendono a vederli come problemi e minacce, erigendo nuovi muri, negando perfino il necessario che andrebbe riconosciuto in nome della dignità umana. Penso ai profughi rimasti per giorni sugli scogli di Ventimiglia, per la chiusura delle frontiere francesi. La cecità verso le sofferenze rischia di trasformare le vittime in colpevoli.

Gesù ha dato volto al Dio che è con noi (l'Emmanuele: cf. Mt 1,23) anche nel nostro dolore, perché

ha compassione delle nostre sofferenze (cf. Eb 4,15). Egli è "l'uomo dei dolori che ben conosce il patire" (Is 53,3). Il cristianesimo, infatti, è *memoria passionis*, memoria della sofferenza di Gesù che si fa compassione per tutti coloro che soffrono. Ecco perché il teologo Johann Baptist Metz propone la compassione come "programma universale del cristianesimo" per il nostro tempo, il messaggio che rivolge a un mondo in cui prevalgono la forza del denaro e delle armi. Gesù non è un uomo che non si è lasciato toccare, come quando noi vorremmo, invece, chiuderci in un bozzolo dove nessuno ci raggiunga e ci turbi. Si è lasciato ferire dalla ferita dell'altro, come diceva l'abbé Pierre. È la compassione, il vedere l'altro nel suo dolore, che ci spinge a farci prossimi a lui o lei. Sia il testo dell'Esodo sia la parabola del buon samaritano mettono come prima azione della misericordia proprio il "vedere"! Un vedere da intendere come sguardo profondo, non distratto, che si fissa sul volto, che legge gli occhi e il cuore. Con questo sguardo Gesù ha guardato la donna, senza fermarsi alle apparenze e alla fama di peccatrice che tutti vedevano.

Alle parole esplorate da Enzo Bianchi nei suoi libri, ne aggiungerei un'altra che le completa (e che anche lui ha comunque toccato in diversi suoi interventi): è la "comunità", che associa a "comunione" e "comunicazione". Tutte hanno a che fare con ciò che unisce le persone, se intese correttamente. Il ter-

mine comunità ha avuto una sensibile riscoperta da parte delle scienze sociali e della filosofia, a opera di pensatori come Charles Taylor, e in seguito Zygmunt Bauman e Roberto Esposito. Il concetto nasce per indicare le forme di interazione tra soggetti più forti e intense, basate su identità e appartenenze condivise, distinte dall'anonimato della società di massa.

Bauman ed Esposito sviluppano la lettura dell'antropologo Victor Turner e leggono la comunità come *communitas* (*cum-munus*, dove *munus* è sia "dono" sia "dovere"). Fare comunità è condivisione di solidarietà e responsabilità, è il sentirsi legati, tessendo nuove prossimità. Ma su quale base? C'è legame là dove si ha coscienza di un "essere insieme", di un "essere con". È il riconoscimento di una comune umanità, perché l'altro soffre come soffro io, è persona come me, ha un volto in cui si rispecchia il mio volto, come avrebbe detto Emmanuel Lévinas. Comunità, in questo senso, può essere intesa come "unità-con" e corrisponde alla misericordia, che si fa primato di ciò che unisce su ciò che divide, a partire dall'attenzione verso le vittime e i deboli di qualsiasi segno. Pensiamo a quel che abbiamo detto sullo sguardo del fariseo come sguardo di esclusione, di separazione, per cui lui e la donna appartengono a due mondi distinti. E Gesù, invece, cerca l'incontro, la comunicazione. È una provocazione forte a mettere in discussione le separazioni che attraversano le nostre società.

Tutto ciò ci rimanda, nel linguaggio cristiano, alla realtà della comunione che risale all'essere stesso di Dio. Siamo legati, siamo in relazione, perché Dio stesso è relazione. È una prospettiva che fa parte della recente riflessione filosofica e teologica – qui mi limito solo a ricordare Raimon Panikkar e la sua visione “cosmoteandrica” – e ha avuto una forte risonanza nel recente magistero della chiesa cattolica con l'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco.

Per i cristiani, credere in un Dio unico che è comunione trinitaria porta a pensare che tutta la realtà contiene in sé un'impronta propriamente trinitaria ... Le Persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni⁹.

C'è comunione in Dio.

C'è comunione tra Dio e l'uomo, nella creazione e nell'incarnazione.

C'è comunione tra l'uomo e l'uomo, nella prossimità e nella fraternità del pane condiviso¹⁰.

C'è comunione tra l'uomo e il cosmo, nella responsabilità della cura per la casa comune.

⁹ Francesco, *Laudato si'* 239-240.

¹⁰ Cf. Ch. Albini, “Fraternità nella convivialità. Per una lettura simbolico-sacramentale del mangiare insieme”, in *Nutrire il pianeta? Per un'alimentazione giusta, sostenibile, conviviale*, a cura di M. Mascia e C. Tintori, Milano 2015, pp. 189-200.

La misericordia, allora, è l'arte di vivere – di vivere insieme – secondo questa comunione.

È lo stile che ha contrassegnato tutta l'esistenza di Gesù, "il suo modo di trattare i poveri, i suoi gesti, la sua coerenza, la sua generosità quotidiana e semplice, e infine la sua dedizione totale"¹¹, il cui culmine è il suo donarsi sulla croce¹². Il Crocifisso ci ricorda che la misericordia non è sentimentalismo a buon mercato, ma dedizione a caro prezzo che richiede perseveranza quando incontra il fallimento. Dopo di che ci resta solo l'annuncio della resurrezione per sperare che la misericordia di Dio sia l'ultima parola, per tutti.

Emily Dickinson, in una sua poesia, descrive l'aurora come un dono di Dio, che simula per noi la perfezione¹³. Noi non vediamo ancora l'alba del mattino di pasqua e spesso ci misuriamo con l'incombere del male. Ogni atto di misericordia compiuto su questa terra è perciò prezioso, perché è un barlume di auro-ra, ci fa sperare che il giorno nuovo arriverà. Magari può essere una piccolezza, come dare un bicchiere d'acqua fresca (cf. Mt 10,42), come una donna che piange e lava i piedi di un antico maestro di Nazaret. Il nostro è un Dio delle piccole cose, nelle quali spesso depone la grandezza dei suoi doni.

¹¹ Francesco, *Evangelii gaudium* 265.

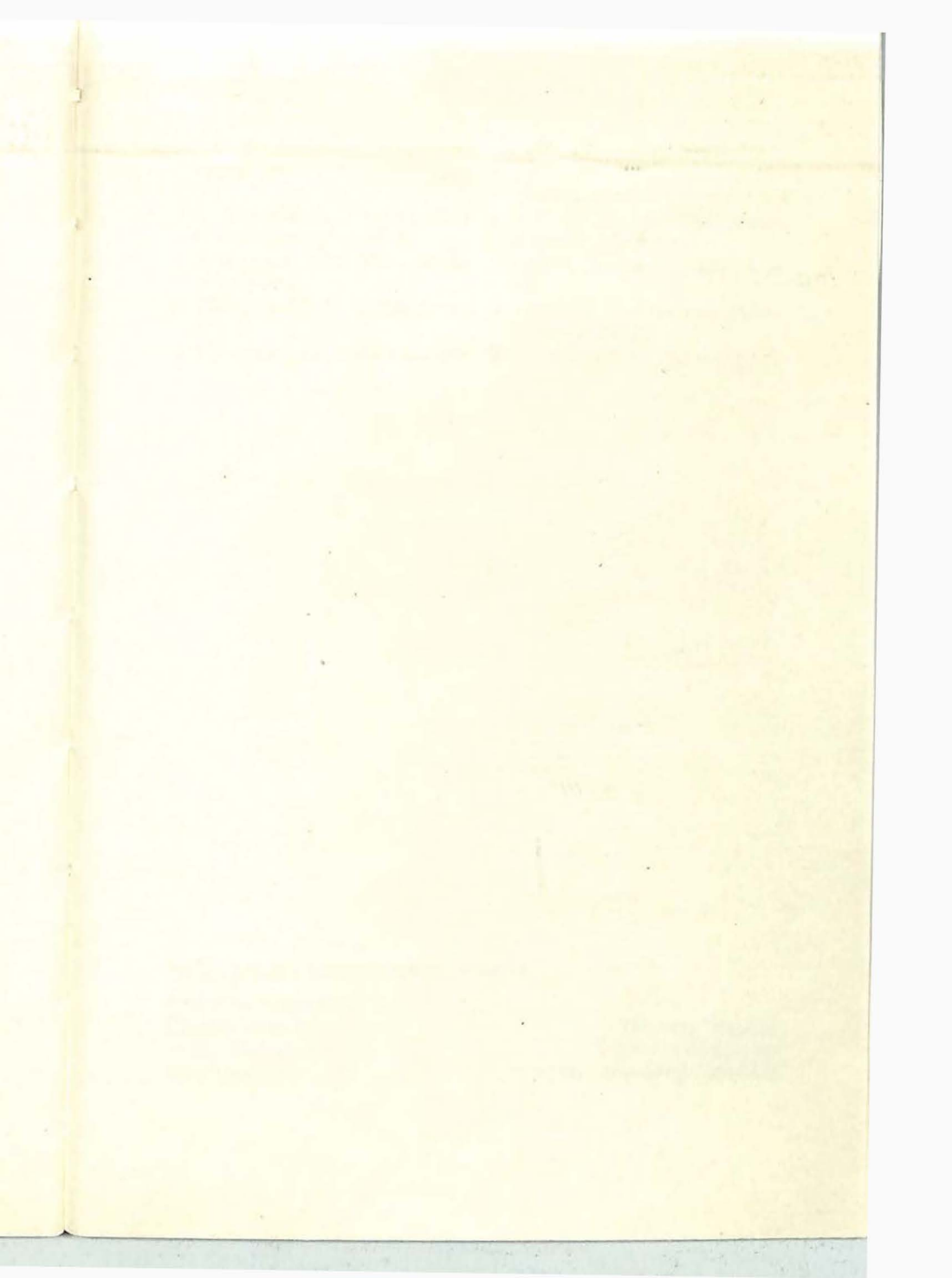
¹² Cf. *ibid.* 269.

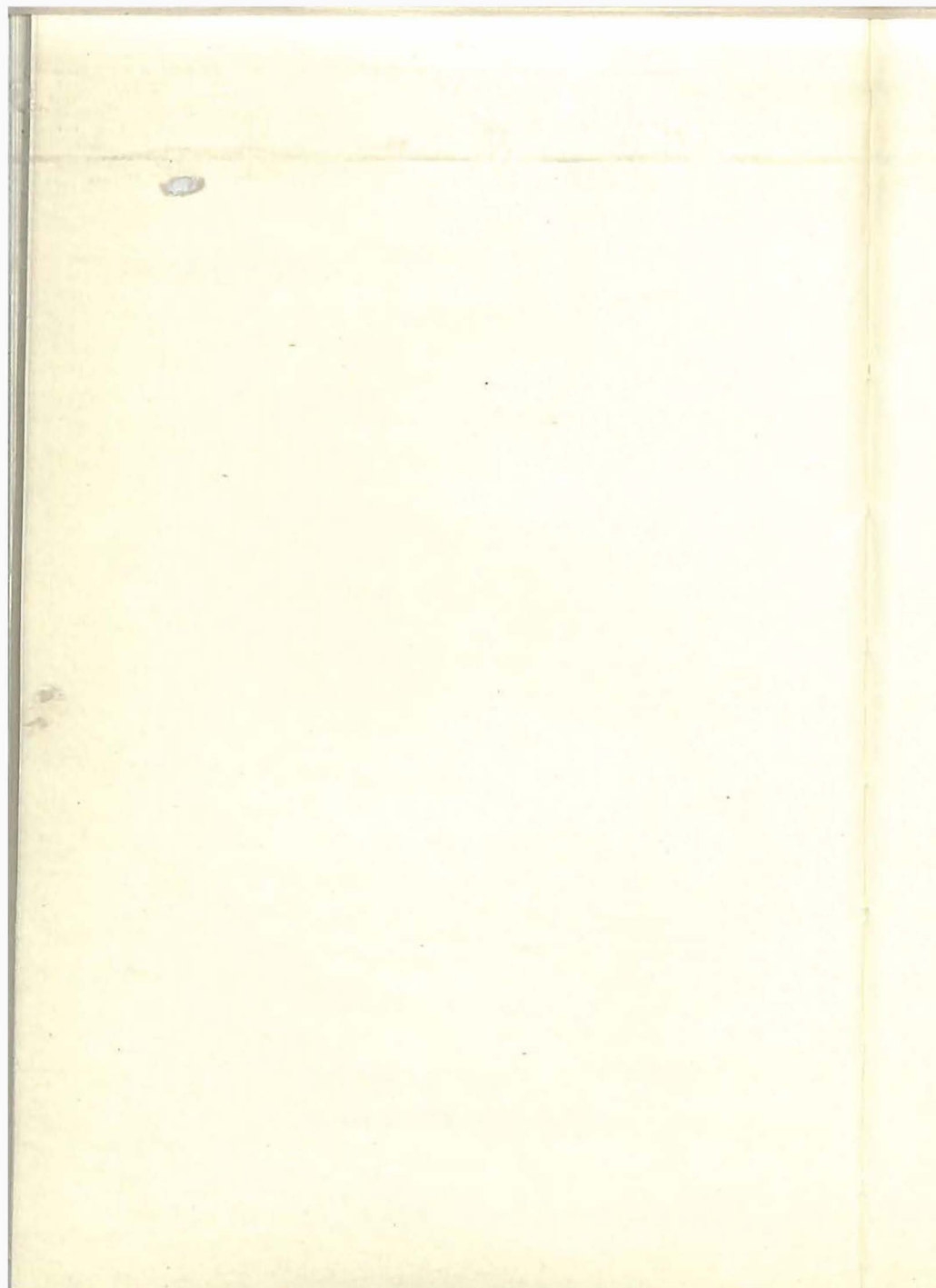
¹³ Cf. E. Dickinson, *Tutte le poesie*, Milano 1997, p. 1068.

INDICE

5	INTRODUZIONE
15	IL VOCABOLARIO DELL'AMORE
29	GESÙ, UN FARISEO E UNA PECCATRICE
29	Prendere in mano il vangelo
33	Polemiche a tavola
38	Una presenza proibita
41	I gesti dello scandalo
46	I gesti dell'amore
50	Il giudizio senza appello
54	Dio nelle cose di ogni giorno
59	Una vicenda di debiti
62	La misericordia cambia il cuore
65	Uno sguardo che "parla"
69	La circolazione sanguigna dell'amore
75	Il perdono sovversivo
78	Credere all'amore
83	CONVERTIRSI ALLA MISERICORDIA
83	Meditare il vangelo
86	A partire dalle relazioni
93	Amore e giudizio
97	La "logica" di Dio
100	La conversione del cristiano e della chiesa
105	Il giubileo di papa Francesco
113	L'ARTE DELLA MISERICORDIA

Stampato presso Stampatre, Torino





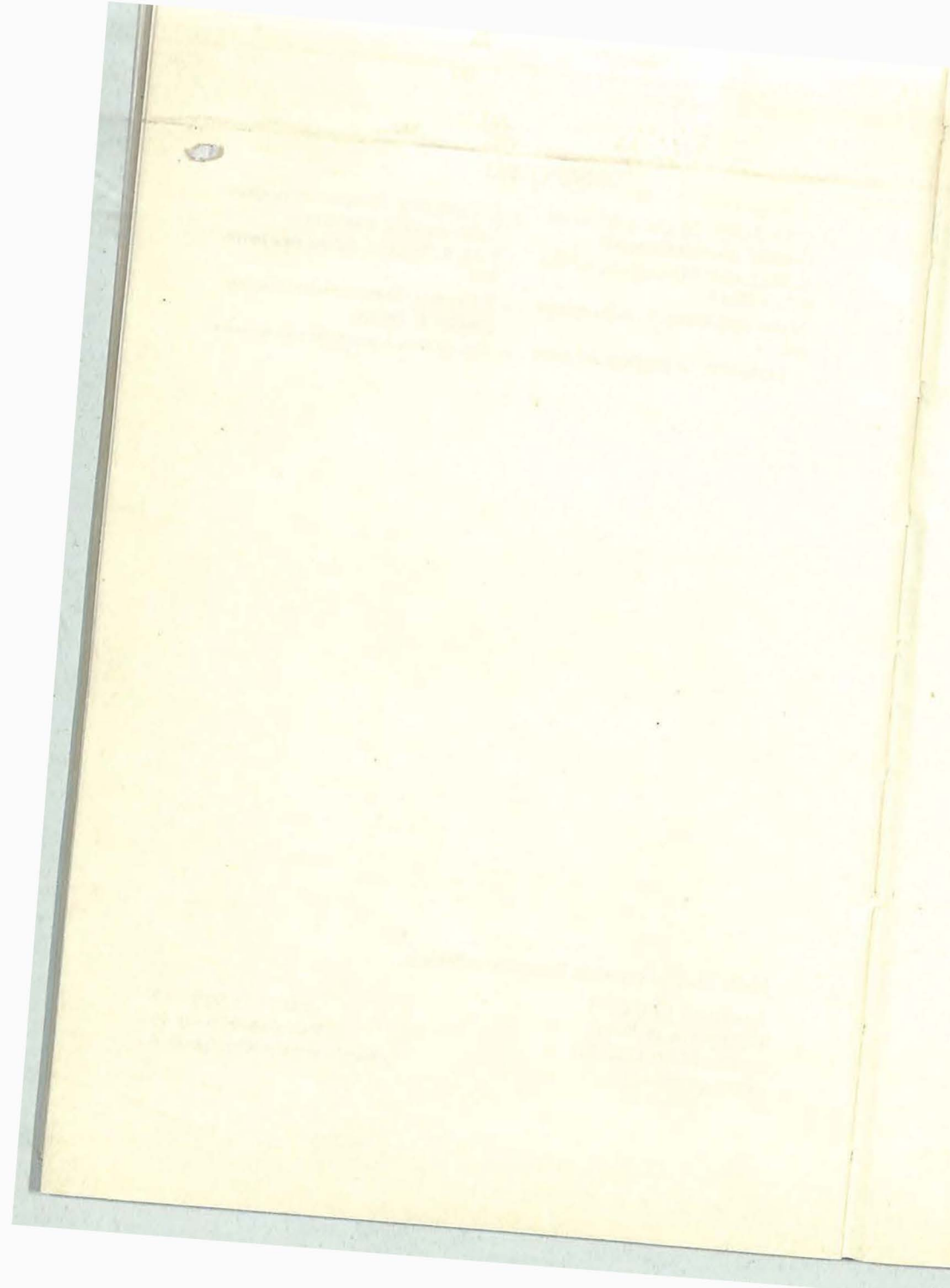
SCINTILLE

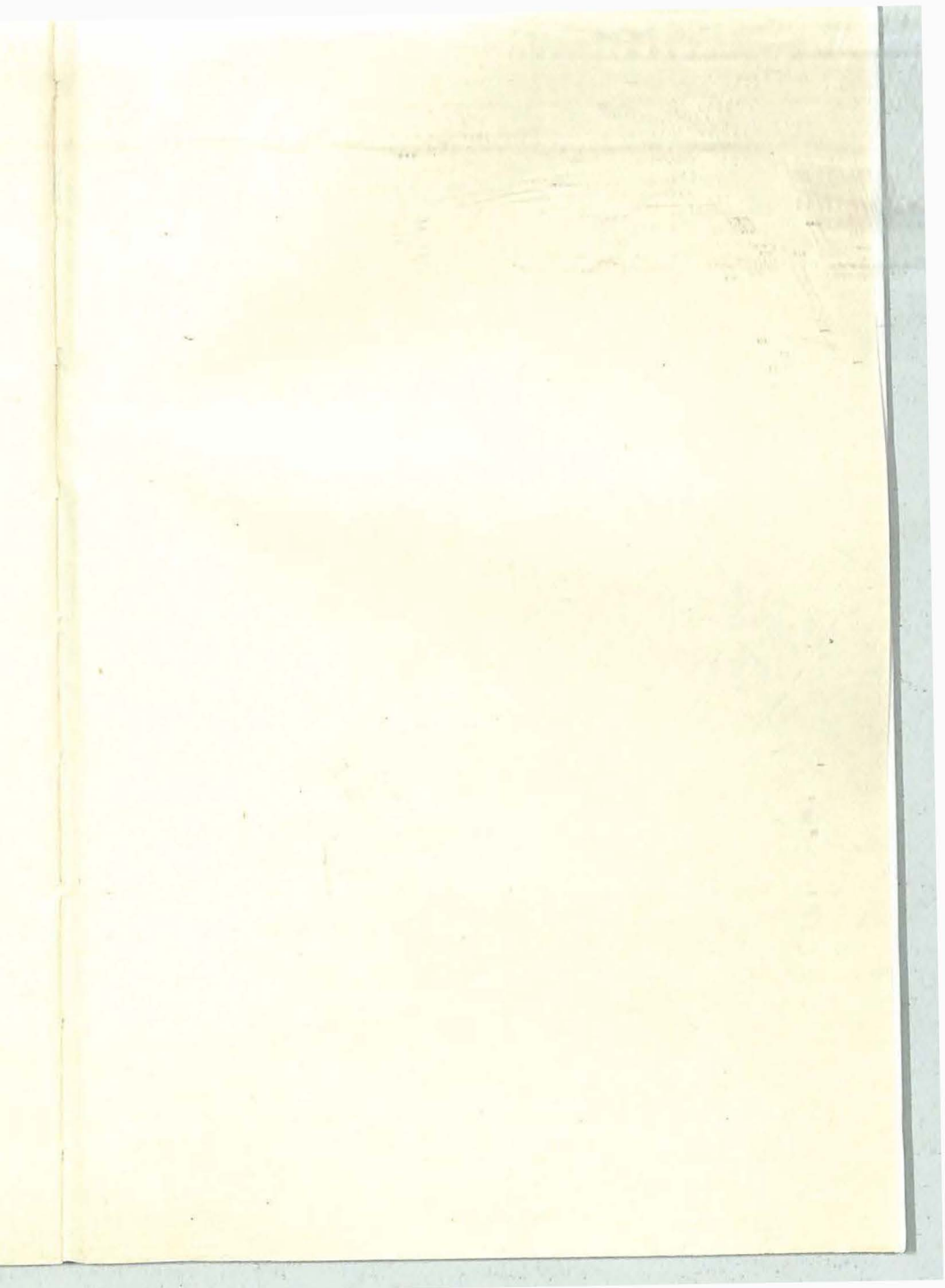
- | | |
|--|---|
| 1. C. DI SANTE, <i>La chiesa dei poveri. Gratuità, giustizia e perdono</i> | 5. É. CUVILLIER, <i>Paradossi del vangelo. Il discorso della montagna</i> |
| 2. R. WILLIAMS, <i>Il Dio di Gesù nel Vangelo di Marco</i> | 6. J.-M. R. TILLARD, <i>Eucaristia e fraternità</i> |
| 3. MARIA DELL'ORTO, <i>La follia del vangelo</i> | 7. J. ELICHAJ, <i>Ebrei e cristiani. Dal pregiudizio al dialogo</i> |
| 4. J. LAFRANCE, <i>La preghiera del cuore</i> | 8. CH. ALBINI, <i>L'arte della misericordia</i> |

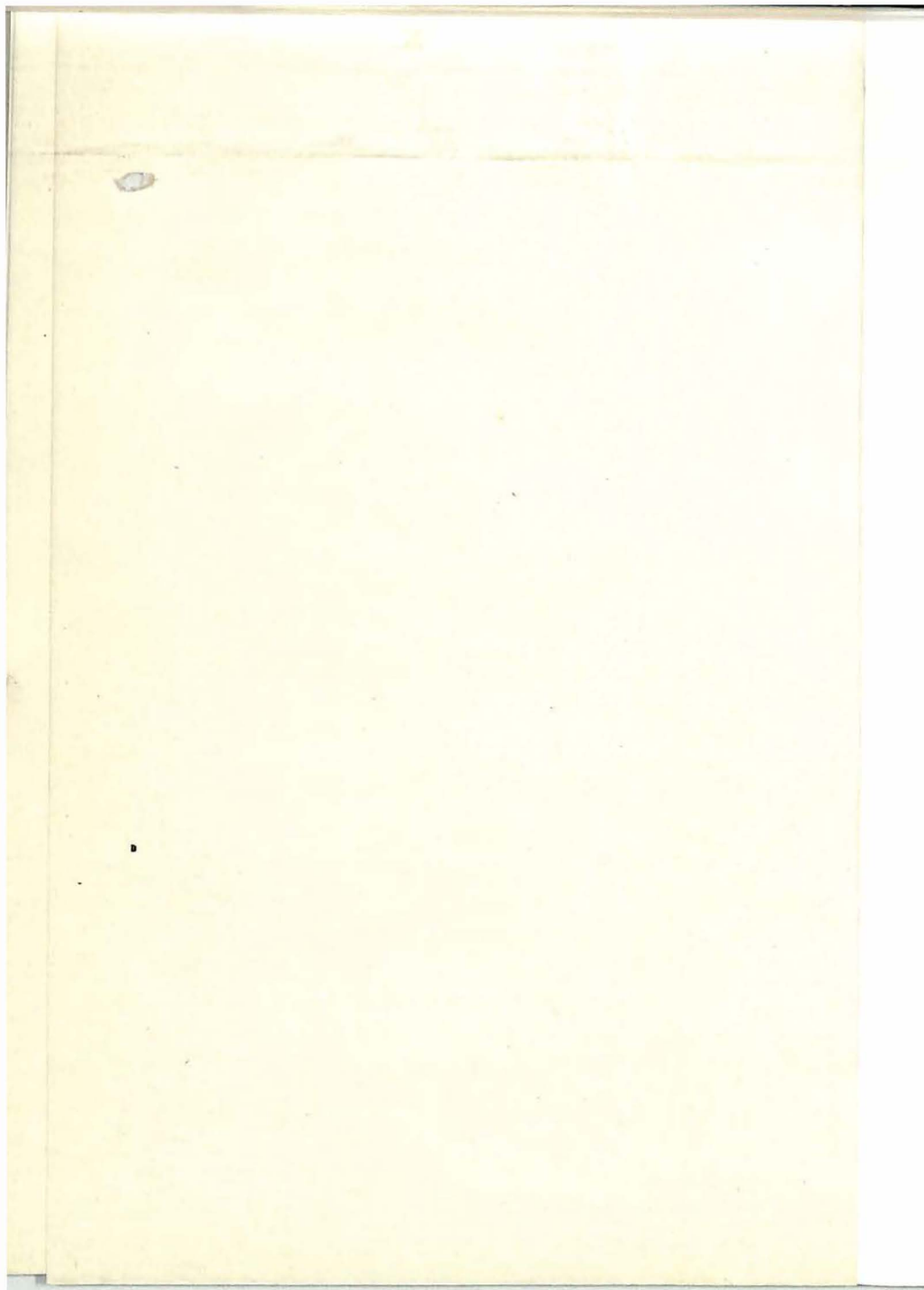
Nelle librerie e presso le nostre edizioni:

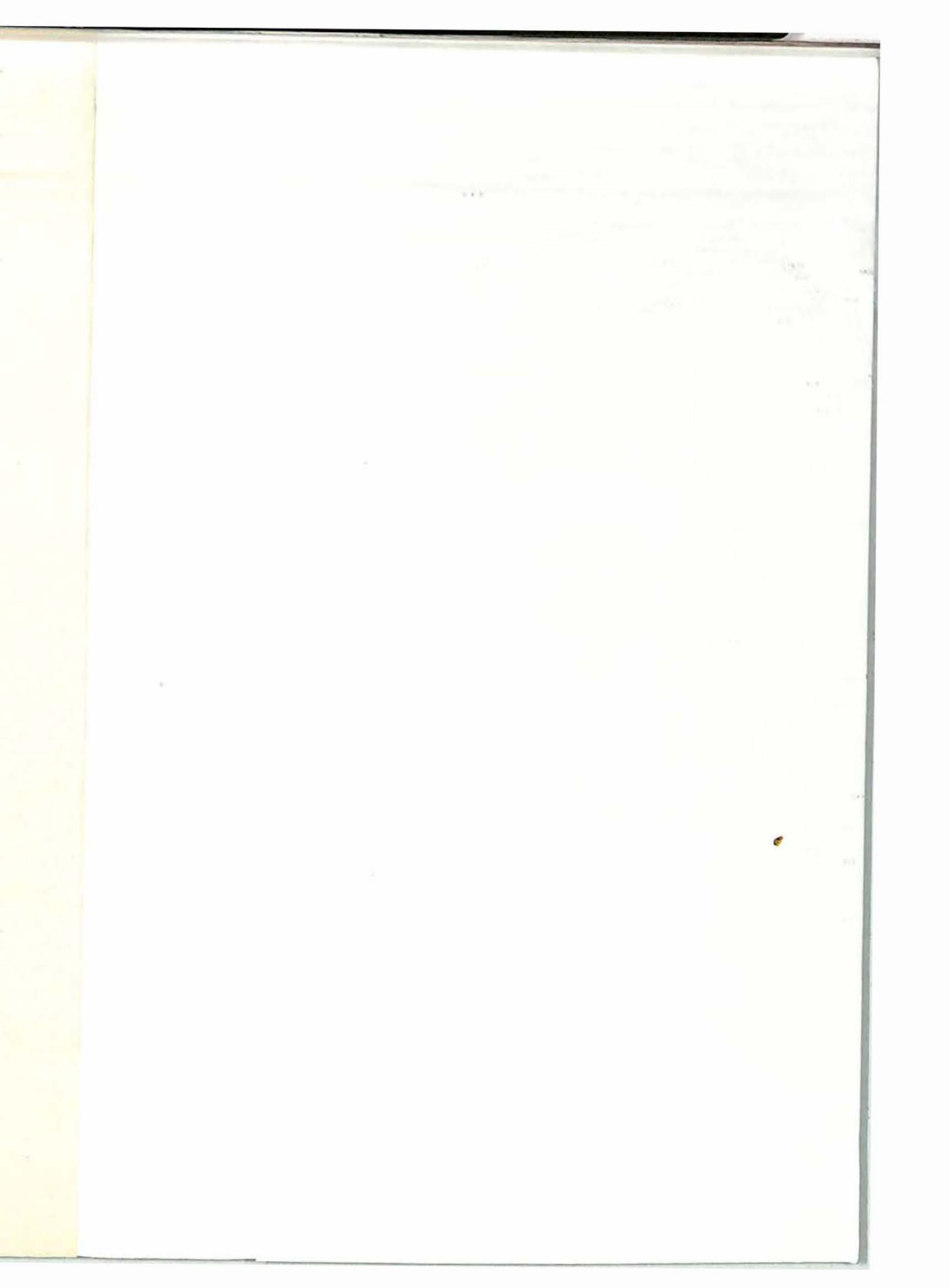
EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE
13887 MAGNANO (BI)
www.qiqajon.it

TEL. 015.679.115
FAX 015.679.49.49
e-mail: acquisti@qiqajon.it









L'ARTE DELLA MISERICORDIA

Nella Scrittura la misericordia riassume l'agire di Dio. Gesù, che con la sua vita ha raccontato il volto del Padre, esorta i propri discepoli a essere misericordiosi: i cristiani e la chiesa, quindi, sono chiamati a lasciarsi conquistare e convertire dalla misericordia. L'incontro tra Gesù e la donna peccatrice, narrato nel Vangelo di Luca, è preso a modello da papa Francesco, che con il giubileo invita la chiesa tutta ad assumere la misericordia come criterio strutturante per la vita cristiana: la misericordia non è solo un atteggiamento pastorale, ma è la sostanza stessa del vangelo di Gesù.

Christian Albini (Crema 1973), insegnante e teologo, è coordinatore del Centro di spiritualità della diocesi di Crema e collaboratore stabile del mensile *Jesus*. Il significato universale del vangelo per l'esperienza umana e l'incontro tra persone, culture e fedi sono al centro dei testi che pubblica in volumi, riviste e siti internet, tra cui il suo blog *Sperare per tutti*.

€ 12,00

ISBN 978-88-8227-459-7

