

La Misericordia: chiave della vita cristiana

Non avrebbe bisogno di un invito alla lettura il libro del cardinale Walter Kasper, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, edito dalla Queriniana per la collana *Giornale di teologia*. Sono due almeno i motivi che fanno del libro una garanzia: l'autore, il card. Kasper; e la testimonianza di papa Francesco durante il suo primo angelus del 17 marzo 2013, quando disse: «In questi giorni, ho potuto leggere un libro di un cardinale – il cardinale Kasper, un teologo in gamba, un buon teologo – sulla misericordia. E mi ha fatto tanto bene».

La misericordia, che occupa un posto centrale nella Bibbia, è caduta ampiamente in oblio nella teologia sistematica. L'intento del libro è quello di combinare fra di loro «la riflessione teologica con considerazioni spirituali, pastorali e anche sociali a proposito di una civiltà della misericordia» con l'auspicio di superare una trattazione solo «matrignesca» del tema della misericordia. {5}



LA MISERIA DEL MALE E LA MISERICORDIA DI DIO

La questione dell'ateismo, molto complessa e ramificata in sé, si nutre sicuramente anche della difficile riconciliazione tra un Dio misericordioso e un mondo di sofferenza. Detto altrimenti: «La sofferenza presente nel mondo è senza dubbio l'argomento più importante dell'ateismo moderno». {9} La questione più radicale non è se Dio esiste, ma se Dio è «ricco di misericordia». Ciò che fa la differenza non è l'esistenza ma la pro-esistenza di Dio. Perché la manifestazione tangibile della presenza e della misericordia di Dio è la risposta vera al problema del male e della sofferenza. {19}

La problematica mette radici molto lontane nel passato. Essa risale allo sposalizio tra l'idea biblica di Dio con l'idea filosofica. Dal momento che la sofferenza veniva concepita come difetto, Dio non poteva essere concepito come un Dio che patisce e neppure che compatisce. Dato questo assunto metafisico, la dogmatica ebbe difficoltà a parlare di un Dio con-sofferente. «Essa dovette escludere il fatto che Dio soffra in un senso passivo con la sua creatura (*patis*) e poté parlare solo in senso attivo di compassione e di misericordia, cioè nel senso che Dio si oppone alla sofferenza della sua creatura e la aiuta». Ma questo Dio risponde veramente al Dio della Bibbia, un Dio che ha un cuore (*cor*) vicino ai poveri {*miseri*}? E soprattutto «Un Dio pensato così apatico può essere veramente simpatico?». {24}

La Bibbia è un pungolo permanente per la riflessione filosofica e teologica su Dio per poter cogliere il volto vero di Dio che non è il Dio buonista che abbuona il male ignorando la giustizia, ma neppure il Dio indifferente che, per tutelare la sua impassibilità divina, si quarantena nella bolla sterilizzata dell'apatia.



LA MISERICORDIA E LE RELIGIONI



I primi due capitoli del libro trattano rispettivamente dell'attualità della problematica teologica e sociale della misericordia e dei vari tentativi filosofici, teologici {cristiani} e religiosi per accostare la tematica.

Su quest'ultimo punto – la misericordia nelle religioni – Kasper sottolinea che la regola d'oro {formulata con sfumature leggermente diverse} costituisce un comune punto di partenza per una riflessione sulla misericordia.

Il teologo avverte però che «i punti di contatto e le possibilità di intesa non autorizzano a ritenere che tutte le religioni siano sostanzialmente uguali, soprattutto nella questione della compassione, e che le differenze siano solo concretizzazioni storicamente, culturalmente e sociologicamente condizionate del nucleo essenziale comune». {61}

LA MISERICORDIA NELLA BIBBIA

Il terzo e il quarto capitolo, invece, considerano la misericordia nel suo volto biblico. Il terzo capitolo ripercorre l'AT alla ricerca della semantica della misericordia {*rahmamim, hesed, ecc.*} e della sua espressione concreta. L'importanza che la misericordia di Dio ha nella testimonianza veterotestamentaria, infatti, «non si può evidenziare solo esaminando la terminologia che la riguarda, ma si può conoscere solo se viene presa in considerazione anche la storia biblica della salvezza nel suo complesso». {72}

La misericordia si configura come «espressione dell'essenza divina» {82} e viene indissolubilmente collegata agli altri attributi di Dio quali la santità, la giustizia, la fedeltà, ecc.

Il quarto capitolo esamina il messaggio di Gesù Cristo nel NT. Anche qui, la considerazione non si limita all'aspetto semantico, ma va a fondo nell'analisi delle gesta di Gesù e delle sue parabole. Al centro dell'insegnamento e della prassi di Gesù sta il messaggio di Dio come Padre e come Padre misericordioso. {104ss.}

Pure in Cristo giustizia e misericordia si incontrano e si riconciliano. La Giustizia significa «l'assoluzione che permette di vivere. L'esigenza della legge non è con ciò abolita, però Gesù l'ha soddisfatta per noi e al nostro posto. [...] La giustizia di Dio, divenuta manifesta in Gesù Cristo, non è la giustizia condannata e castigante di Dio, ma la giustizia che rende giusti; essa ci giustifica davanti a Dio per sua grazia e senza nostro merito, anzi nonostante i nostri meriti. Essa ci viene concessa non a motivo delle nostre opere, ma a motivo della fede. Essa è la giustizia che giustifica l'uomo e lo rende giusto». {120}

La testimonianza della misericordia di Dio in Cristo è una chiamata per i discepoli di Cristo. Nel conformarci a Cristo siamo trasformati da lui e in lui, «*transformamur cum conformamur*» {san Bernardo di Chiaravalle}.





LA MISERICORDIA COME SINTESI DEL MESSAGGIO CRISTIANO



I capitoli successivi, dal quinto al nono sono una riflessione sistematica che prende in considerazione le varie sfaccettature della misericordia. È lodevole la capacità di Kasper di far affiorare l'implicito *nexus mysteriorum* intorno al tema centrale della misericordia. Il Dio biblico e a maggior ragione nella sua epifania in Cristo, non è semplicemente *l'ipsum esse subsistens*, ma – come ha intuito Blaise Pascal nel suo *Mémorial* – è il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, il Dio dei poveri, degli orfani e delle vedove, il Dio che si commuove, che penetra la vita umana e si lascia toccare da essa.

Nello specifico cristiano, la misericordia è specchio della Trinità. Anzi, a rigor di termini, solo il Dio Trinitario può essere misericordioso senza per questo subire un cambiamento ontologico. Il Dio Trinitario, infatti, vive già *ad intra* un movimento e una com-mozione verso l'altro: Il Padre che ama il Figlio nello Spirito. La misericordia e la compassione di Dio *ad extra* è

un'esplicitazione storica e nel tempo di quanto Dio è nella sua eternità. La misericordia si manifesta non come realizzazione di Dio, ma come specchio della sua intima essenza.

Kasper la mette così: «La Trinità di Dio è [...] l'intimo presupposto della sua misericordia, così come viceversa la sua misericordia è rivelazione e specchio della sua essenza. Nella misericordia di Dio si rivela e si rispecchia l'amore eterno autocomunicantesi del Padre, Figlio e Spirito Santo». {143}

Oltre alla lettura trinitaria ed «essenziale» di Dio, Kasper declina la questione della misericordia con l'iniziativa/volontà salvifica di Dio, con la compassione intesa come «con-sofferenza» di Dio, il perdono e l'atteggiamento di Dio verso il male e la sofferenza degli innocenti.

La misericordia, attributo divino è una chiamata ad essere conformi a Dio, a vivere la beatitudine della misericordia, ossia ad essere misericordiosi come il Padre celeste. Questa somiglianza è – secondo Tommaso d'Aquino - «*summa religionis christianae*» {STh II-II, q. 30, a. 4 ad 2}. La concretezza di questa prassi e *imitatio Dei* passa per il perdono reciproco, le opere di misericordia corporale e spirituale, il comandamento dell'amore dei nemici.

La Chiesa stessa, si configura come «sacramento dell'amore della misericordia {cap.7} sia nella predicazione della misericordia di Dio, sia nell'amministrazione dei sacramenti quale sigillo della misericordia divina. E Maria si presenta come modello, madre, testimone e strumento della misericordia di Dio. {310}

ROBERT CHEAIB



Un commento al n. 22 della bolla *Misericordiae vultus*

Una nuova lettura delle indulgenze

L'indulgenza non va intesa come complemento e surrogato, una specie di condono fiscale, ma collocata al cuore stesso della vita cristiana, nella dinamica complessiva della misericordia: accogliere misericordia da Dio per dare misericordia al fratello e riaccogliere misericordia da Dio in una dinamica che non ha mai fine.

Il volto della misericordia di Dio rivolto all'uomo fa appello alla misericordia dell'uomo verso l'altro uomo. E lo fa mediante la Chiesa, chiamata e posta ad annunciare la misericordia del Padre che si rivela a noi in Gesù e a mostrarne essa stessa i riflessi che si identificano con le opere di misericordia, le sette più sette della catechesi cristiana e tutte quelle che rispondono alle necessità dei fratelli in umanità, a cominciare dall'azione politica di liberazione su tutte le «periferie esistenziali» (n. 16).

Il messaggio della bolla di indizione dell'anno della misericordia enuncia e illustra questo *trinomio programmatico*: accogliere la misericordia di Dio ed esercitarla nei confronti dell'altro grazie all'annuncio della Chiesa.

Non è certo un messaggio nuovo, è la sostanza del vangelo di Gesù, preparato in parte dall'Antico Testamento, segnatamente nei profeti e nei salmi ampiamente citati. E papa Francesco, che ha colto per questo anno di grazia l'occasione del 50° dalla conclusione del concilio Vaticano II, non pretende certo di essere originale. Neanche rispetto al magistero dei papi recenti, citando anzi ampiamente quello di papa Giovanni Paolo II, espresso soprattutto nell'enciclica *Dives in misericordia* e nell'insistito appello alla figura e al messaggio di santa Faustina Kowalska fino a darle il titolo alla seconda domenica di pasqua.

Semmai costituiscono elementi di novità la “moltiplicazione” delle porte sante in ogni diocesi senza concentrare più il pellegrinaggio penitenziale su Roma e le basiliche romane, così come l'iniziativa *24 ore per il Signore* e quella, ancora non ben delineata, dei *missionari della misericordia* per assolvere anche i peccati riservati alla Santa Sede.

Il colore, tipicamente di marca Bergoglio, oltre al già citato allargamento delle opere di misericordia all'aspetto politico delle periferie esistenziali, viene dal suo stile personale che accentua l'iniziativa gratificante di Dio e l'apertura incondizionata della nostra fraternità.

POCO SPAZIO ALL'INDULGENZA

Vorrei però notare qui la novità di un'assenza, o quasi, rispetto alle precedenti indizioni di giubilei o anni santi, assenza di riferimenti a quella che apparve fin dall'inizio di tale iniziativa la motivazione più appariscente, quella della *perdonanza*. Perdonanza, s'intendeva con papa Celestino e con papa Bonifacio VIII, non soltanto in riferimento al perdono sacramentale dei peccati ma anche, e addirittura di più, a quella specie di condono delle pene temporali dovute per i peccati già perdonati, da scontare nel cosiddetto purgatorio.

Si tratta dell'indulgenza, rigorosamente definita nella costituzione apostolica *Indulgentiarum doctrina* di Paolo VI (10 gennaio 1967) e così ripresa dal *Codice di diritto canonico* del 1983: «Remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, che il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, acquista per intervento della Chiesa, la quale, come ministra della redenzione, autoritativamente dispensa e applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi» (can. 992, da *Indulgentiarum doctrina*, norma 1).

Nella bolla di papa Bergoglio stupisce non soltanto lo scarso spazio dedicato al tema (soltanto il numero 22 su 25 numeri del documento), ma soprattutto l'uscita quasi totale dal linguaggio tradizionale.

Personalmente, il mio stupore è diventato subito esultanza, anche un poco egoistica, nel notare che il linguaggio di papa Francesco coincide quasi perfettamente con quello da me proposto e utilizzato in una recente nota (*Archivio Teologico Torinese* 16 - 2010/2, pp. 395-403) dal titolo, ovviamente programmatico, *L'indulgenza per i vivi. Pedagogia storica della carità*, condotto sulla base delle indicazioni teoretiche e pratiche prodotte in occasione del giubileo del 2000.

Stupisce già l'assenza di ogni riferimento al purgatorio e quindi all'indulgenza da "applicare" per i defunti, la quale domina ancora molto nella devozione e attenzione popolare (solo poche settimane fa ho raccolto l'insistente richiesta di malati dell'ospedale per avere uno scapolare che garantisca la rapidità massima nell'espiazione in purgatorio dell'eventuale pena ultraterrena, da tre giorni a sette al massimo).

Il discorso di papa Francesco sull'indulgenza si riferisce essenzialmente (senza escluderne l'aspetto ultraterreno, come si vedrà nella lettera di applicazione) alla dinamica della vita presente, nella quale sperimentiamo «la forza del peccato che ci condiziona».

Spiega la bolla *Misericordiae vultus*: «Nonostante il perdono, nella nostra vita portiamo le contraddizioni che sono la conseguenza dei nostri peccati. Nel sacramento della riconciliazione Dio perdona i peccati, che sono davvero cancellati; e pure, 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 peccato».

“RESIDUI” O “CONSEGUENZE”?

Se qualcuno pensa ancora che papa Bergoglio abbisogni di una sistemazione e sistematizzazione teologica, provi a confrontare queste affermazioni con la dottrina sintetizzata nella citata definizione del *Codice di diritto canonico*. Punto centrale del concetto di indulgenza è la distinzione tra *reatus culpae* e *reatus poenae*, cioè tra l'aspetto del peccato, che riguarda la sua colpevolezza davanti a Dio, e quello che concerne la pena o castigo che ne consegue per il peccatore. La colpa può essere superata soltanto quando sia rimessa col perdono di Dio nello spazio aperto dal pentimento dell'uomo che già esso stesso è dono di Dio: e quando Dio perdona, perdona davvero e totalmente, senza residui o condizioni.

Che significa, allora, l'idea di un reato di pena che potrebbe rimanere come da pagare per l'uomo? Non un limite alla potenza perdonante di Dio, ma un residuo del peccato nell'uomo peccatore, chiamato appunto tradizionalmente *reliquiae peccati vel peccatorum*.

Guai a pensare a un qualche rimasuglio di colpe dimenticate dall'uomo e non raggiunte dalla misericordia di Dio! Si tratta, piuttosto, di quelle che, più opportunamente, la bolla di Giovanni Paolo II del 1999 chiama non più *reliquiae* ma *sequelae peccatorum*, le conseguenze dei peccati che restano nel peccatore perdonato.

Papa Francesco insiste su questo concetto parlando di *contraddizioni* che restano anche dopo il perdono, di «impronta negativa che i peccati hanno lasciato nei nostri comportamenti e nei nostri pensieri». Non si tratta assolutamente di castigo o pena da espriare, ma anche qui di grazia da accogliere: Dio Padre attraverso la Sposa di Cristo non soltanto perdona le colpe, ma raggiunge il peccatore perdonato *liberandolo anche da ogni residuo della conseguenza del peccato*. Perdono e indulgenza quasi si assommano, ma non per dare vanto all'uomo di guadagnarsi da sé purificazione e perfezione, bensì per abilitarlo «ad agire con carità, a crescere nell'amore piuttosto che ricadere nel peccato».

Qui sta il punto essenziale, *crescere nell'amore*. Infatti, la conseguenza dei peccati è quella di rimanere impigliati nella loro logica, quella dell'orgoglio, della prepotenza, della sottomissione all'idolatria del denaro, del piacere e del potere, ma anche soltanto alla neghittosità e alla pigrizia. Perdonato dai miei scatti di orgoglio, rimango malato di quella malattia; ne devo guarire, o meglio *lasciarmi guarire* da Dio grazie a Gesù mediante la Chiesa sua Sposa.

Il ruolo della Chiesa, ultimo elemento del trinomio "dottrinale" della bolla pontificia, entra in campo anche qui, nel discorso sull'indulgenza come dono di Dio che viene incontro al credente peccatore proprio mediante la Chiesa Sposa di Cristo e Madre dei suoi fratelli. Ciò non soltanto nel compito dell'annuncio, ma neppure con il piglio decisionale dell'autorità di cui parla la definizione del *Codice*.

La Chiesa agisce non disponendo con il comando che distribuisce condoni ma accogliendo e accompagnando con la sua santità che è dono di Dio. «Indulgenza è *sperimentare la santità della Chiesa* che partecipa a tutti i benefici della redenzione di Cristo, perché il perdono sia esteso fino alla estreme conseguenze a cui giunge l'amore di Dio», quella in particolare che rende proficua anche la fatica della convalescenza dalla malattia del peccato.

Se di autorità della Chiesa si può parlare sciogliendo l'apparente antinomia, sarà cogliendone la radice di *auctoritas*, cioè di fonte originaria e iniziativa fontale, sempre comunque riferita al fatto che essa è Sposa e Corpo di Cristo, dunque in quanto vitalmente e moralmente unita a lui. Impresa comunque improba quella di giustificare l'idea di autorità della Chiesa che decide e dispensa indulgenze, legata e connessa per di più in modo esclusivo alla sede pontificia (ma questa concentrazione si spiega storicamente per evitare abusi e favoritismi!).

Meglio riferirsi, come fa papa Francesco, al concetto di *partecipazione* ai benefici della redenzione di Cristo facendo esperienza della santità della Chiesa, cioè ancora una volta al suo collegamento vitale col Signore nella comunione dei santi che si vive nella celebrazione eucaristica e «nel legame con santi e beati il cui numero è incalcolabile».

In ogni caso, il n. 22 della bolla costituisce un invito autorevole e illuminante a rileggere e rivedere la teologia dell'indulgenza non come esenzione o privilegio, ma come *pedagogia storica della carità* per il superamento del peccato anche nelle sue implicazioni e conseguenze antropologiche.

LA LETTERA DI APPLICAZIONE

Questa posizione – anche se prevalentemente "vissuta" nel contesto dell'attuazione dell'anno giubilare e non teoreticamente affrontata – viene confermata dalla lettera inviata il 1° settembre a mons. Rino Fisichella per l'attuazione del giubileo della misericordia. Come conferma della prassi consolidata, c'è anche un cenno all'indulgenza per i *defunti* nel legame con la loro vita e nel mistero della comunione dei santi. Sembra da rettificare lo "sforamento teologico", dove si scrive che lo scopo dell'indulgenza per i defunti è di ottenere che «il volto misericordioso del Padre li liberi da ogni residuo di colpa e possa stringerli a sé nella beatitudine che non ha fine». Quel *residuo di colpa* non pare in linea con l'idea madre della definizione di indulgenza che si intende operante soltanto nell'ambito della "pena temporale" e non della colpa vera e propria.

Quella remissione della pena temporale viene letta, per quanto riguarda i viventi, in modo coerente con la bolla *Misericordiae vultus* come strettamente legata al perdono, «esperienza della misericordia di Dio, la quale a tutti va incontro con il volto del Padre che accoglie e perdona, dimenticando completamente il peccato commesso»: in quel *completamente* ci sta appunto anche la remissione della pena temporale, intesa come già spiegato nella bolla. Per questo il *pellegrinaggio* giubilare, in qualsiasi forma esteriore si realizzi, deve essere «segno del desiderio profondo di vera conversione» e quindi accompagnato sempre da una *riflessione sulla misericordia*. Questo, in fondo, mi pare che traduca bene la condizione inderogabile

richiesta perché l'indulgenza si possa pensare come *plenaria*: l'esclusione di ogni affetto verso qualsiasi peccato anche veniale (*Indulgentiarum doctrina* n. 7). Dove appare chiara la serietà dell'indulgenza giubilare come di ogni altra "concessione": non deroga o condono, ma perdono che suppone e suscita allo stesso tempo una vera *autentica conversione* col superamento anche delle conseguenze antropologiche del peccato.

Tutto ciò è richiesto e garantito dal contesto delle condizioni in cui la pratica rimane inserita: penitenza, eucaristia, professione di fede e preghiera secondo le intenzioni del papa. Questo spirito e le "celebrazioni" che lo esprimono valgono per tutte le modalità dell'indulgenza giubilare: dal *pellegrinaggio* romano o locale all'offerta della *malattia*, alla sopportazione del *carcere*, alle *opere di misericordia*.

Proprio queste ultime sono indicate come la via principale e più sicura: «Ogni volta che un fedele vivrà una o più di queste opere in prima persona otterrà certamente l'indulgenza giubilare. Di qui l'impegno a vivere della misericordia per ottenere *la grazia del perdono completo ed esaustivo* per la forza dell'amore del Padre che nessuno esclude. Si tratterà pertanto di un'indulgenza giubilare piena, frutto dell'evento stesso che viene celebrato e vissuto *con fede, speranza e carità*».

L'indulgenza dunque, ancora una volta, non va intesa come complemento e surrogato, una specie di condono fiscale, ma collocata al cuore stesso della vita cristiana, *nella dinamica complessiva della misericordia*: accogliere misericordia da Dio per dare misericordia al fratello e riaccogliere misericordia da Dio in una dinamica che non ha mai fine.

VITTORIO CROCE

SETTIMANA n.42 - 2015 - pag.8

