

EPISTEMOLOGIA DELLA MISERICORDIA

Stefano Zamboni

1. EPISTEMOLOGIA DELLA MISERICORDIA?

1.1 *Episteme* e misericordia

Il tema che mi è stato assegnato richiede anzitutto una premessa rispetto ai termini impiegati, una breve *explicatio terminorum*. Il termine epistemologia, com'è noto, viene dal sostantivo *episteme*, che nella filosofia greca, soprattutto in quella platonica, designa il sapere certo, incontrovertibile, distinto perciò dalla *doxa*, dall'opinione soggettiva. Perché si dia *episteme*, sapere certo, occorre che si abbia immobilità, immutabilità: ogni sapere esposto al divenire è infatti per ciò stesso mutevole, incerto.

Alla luce di questa esigenza l'applicazione di un tale modello di sapere alla misericordia appare a dir poco problematica, se non impossibile. La misericordia, infatti, è assai difficilmente racchiudibile in un concetto fermo, entro un quadro concettuale definito a priori. Anzi, la sua peculiarità appare piuttosto quella di un termine piuttosto generico, almeno in prima battuta. Un termine di cui intuiamo subito la valenza, e la positività, ma di cui faticiamo a definire i contorni rigorosi. Sembra che per la misericordia valga quanto affermava Agostino a proposito del tempo: se me lo chiedi non lo so, se non me lo chiedi lo so.

Possiamo considerare il modo con cui Tommaso tratta della misericordia in rapporto a Dio esattamente nella linea di un'esigenza di questo tipo, che tenta la riconduzione dell'esperienza della misericordia a un sapere rigoroso, cioè propriamente immobile e immutabile.

Tommaso è erede naturalmente della tradizione biblica, in cui si afferma a chiare lettere che Dio è misericordioso. Non vi è dubbio pertanto che la misericordia competa a Dio. Il punto è il *modo* in cui compete:

La misericordia va attribuita a Dio in modo principalissimo; non per quanto ha di sentimento o passione, ma per gli effetti (che produce). A chiarimento di questo si osservi che misericordioso si dice chi ha un cuore pieno di commiserazione, perché alla vista delle altrui miserie è preso da tristezza, come se si trattasse della sua propria miseria. E da ciò proviene che egli si adoperi a rimuovere l'altrui miseria come la sua propria miseria. E questo è l'effetto della misericordia. Rattristarsi, dunque, della miseria altrui non si addice a Dio, ma ben gli conviene, in grado sommo, di liberare dalla miseria, intendendo per miseria qualsiasi difetto. Ora, i difetti non si tolgono se non con qualche perfezione o qualche bene: ma la prima fonte di ogni bontà è Dio, come sopra fu dimostrato¹.

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 21, 3.

Dunque in Dio c'è l'effetto della misericordia (misericordia in senso attivo), ma non la *tristitia* della misericordia, cioè la passione, l'essere toccato dal male altrui (misericordia in senso passivo). Dio non può essere pensato altrimenti che come assolutamente impassibile, immutabile. L'*episteme* rivendica qui il suo ruolo essenziale escludendo quella parte della misericordia che introdurrebbe una potenzialità in Dio e dunque, agli occhi di Tommaso, una imperfezione. Essendo Dio atto e atto puro, in lui può esistere solo l'attività del dono, non la passività della tristezza di fronte al male altrui.

E Tommaso continua, sempre nello stesso passo citato, in modo da de-finire il concetto rispetto ad altri concetti vicini. Se la *bontà* in Dio consiste nel «comunicare le perfezioni, considerato in modo assoluto», la *giustizia* implica la comunicazione «alle cose delle perfezioni ad esse proporzionate», mentre la sua *liberalità* mette in evidenza che «egli concede delle perfezioni alle cose non per proprio vantaggio, ma unicamente spinto dalla sua bontà». Rispetto a questi concetti la misericordia si specifica come comunicazione di perfezioni che eliminano delle mancanze. È dunque l'incontro tra la potenza di Dio e la mancanza (fisica o morale) dell'uomo.

Non è qui il luogo per entrare in discussione con Tommaso. Si è assunta la sua prospettiva come esempio di una *episteme* che per certi versi intende ammansire, contenere, delimitare l'esperienza della misericordia, assecondando la difficoltà di conciliare la tradizione biblica con l'orizzonte di riferimento della filosofia greca.

1.2 «Epistemologia della complessità»

Un testo sulla misericordia che propone esplicitamente un diverso orizzonte di comprensione è stato recentemente pubblicato da Stella Morra². In esso la misericordia viene assunta all'interno di un processo di ricerca di una *forma nuova* di riconfigurazione dell'esperienza cristiana, constatato il fatto che la forma tradizionale, che potremmo definire tomistico-tridentina, appare oramai definitivamente tramontata.

Per sostenere la sua proposta la Morra si riferisce a un orizzonte epistemologico che, sulla scia di Giorgio Bonaccorso³, definisce «epistemologia della complessità». Se la teologia occidentale si è finora basata su una epistemologia della semplicità, a partire cioè dalla ricerca di un "principio" in base a cui spiegare tutto, a cui tutto ricondurre (si parla non a caso di "riduzione", *reductio* al principio), l'epistemologia della complessità, invece, che è l'epistemologia sottesa alla scienza moderna, sostituisce al concetto di "principio" quello di "sistema", in cui diversi elementi sono in relazione tra di loro. Proprio questo aspetto appare promettente per la fede: l'accento cade non sulla sostanza (come nella prospettiva classica), ma sulla relazione, sulla rete di relazioni che costituiscono il sistema. Il sistema, inoltre, fa

² Stella MORRA, *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, EDB, Bologna 2015.

³ Giorgio BONACCORSO, «L'epistemologia della complessità e la teologia», *Rassegna di Teologia* 54 (2013), pp. 61-95.

posto a una “emergenza”, a un’eccezione, il che consente di parlare di un monismo (contro ogni forma di dualismo), ma non riduttivo, poiché esistono livelli di sempre maggiore complessità all’interno del sistema.

Proprio una tale epistemologia, afferma la Morra, consente di pensare adeguatamente la misericordia. Essa infatti non è un concetto, ma indica un processo, una direzione. I concetti sono esatti, chiari, distinti, ma sono statici, presuppongono l’immutabilità. Abbiamo invece bisogno di parole simboliche che, se anche ci fanno perdere qualcosa in esattezza ci consentano però di parlare di una esistenza, di un vissuto.

Misericordia dunque designa uno stile, una relazione, non una cosa: «“Misericordia” non definisce; dà il nome non a una realtà ma a una relazione: si fa o si riceve misericordia, cioè si è in una relazione di misericordia. [...] Non è una *res*, bensì il nome di una relazione e della sua qualità»⁴.

Oltre alla epistemologia della complessità, quale orizzonte di comprensione fecondo per la misericordia, potremmo richiamare anche un altro strumento epistemologico, quello del paradosso⁵, se è vero, come affermava Kierkegaard, che «il paradosso è la passione del pensiero e i pensatori privi di paradossi sono come amanti senza passione: mediocri compagni di gioco»⁶.

Paradosso è qualcosa che contraddice (*para*) l’opinione comune (*doxa*), che va al di là della realtà superficiale; qualcosa di inatteso e dirompente che però reclama una logica diversa. È dunque qualcosa che mette in moto il pensiero e lo fa accedere a qualcosa di nuovo, di più elevato. Il paradosso è qualcosa che va oltre la *doxa*, come l’*episteme*, ma in una direzione diversa. Mentre l’*episteme* cerca l’immutabilità del concetto, la stasi dell’immobile, il paradosso tenta a suo modo di restituire la concretezza del vivente, di dare ragione dell’antinomia presente nella vita, pensando l’unità vivente di polarità opposte (si pensi alla nozione guardiniana di *Gegensatz*).

A ben vedere il paradosso è alla base della teologia cristiana: il paradosso per eccellenza è trinitario (l’unità di Dio nella trinità delle relazioni sussistenti) e cristologico (passione e gloria; incarnazione come unione delle due nature). Se vogliamo comprendere la misericordia teologicamente, allora, dobbiamo farlo a partire da questi para-dossi originari, evitando la tentazione di addomesticare il concetto e aprendoci invece alla potenzialità esplosive del suo accadere.

Dopo esserci chiesti quale epistemologia sia adeguata per la comprensione della misericordia, dobbiamo adesso affrontare l’aspetto complementare,

⁴ MORRA, *Dio non si stanca*, p. 105. Secondo l’autrice la misericordia ha sette caratteristiche peculiari: a) ha il suo oggetto fuori di sé; b) è un bidirezionale perfetto; c) ha un carattere processuale interno; d) ha uno spiccato valore pratico; e) è una categoria inclusiva; f) non è propria di un’appartenenza; g) in essa azione ed emozione producono pensiero.

⁵ Cfr. Giuseppe LORIZIO, *La logica del paradosso in teologia fondamentale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2001.

⁶ Søren KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, Zanichelli, Bologna 1962, p. 127. Com’è noto il paradosso ha una funzione importante anche nella teologia di Henri de Lubac, il quale sosteneva che esso «è il rovescio di qualche cosa, il cui dritto è la sintesi. Ma il dritto ci sfugge sempre» (*Paradossi e nuovi paradossi*, Jaca Book, Milano 1989, p. 43).

chiedendoci quali implicazioni abbia per la teologia, e la teologia morale in particolare, l'assunzione della misericordia quale "principio epistemologico".

2. MISERICORDIA COME PRINCIPIO EPISTEMOLOGICO

Assumere la misericordia come principio epistemologico significa affrontare, da diversi punti di vista, il plesso che si forma a partire da tre realtà che si incontrano in questa esperienza: il peccato e la sofferenza (la miseria), il cuore, Dio. L'articolazione rigorosa dei tre "soggetti" non viene qui affrontata⁷, mi limito a mostrare, solo per cenni, come potrebbe declinarsi, in concreto, l'assunzione della misericordia quale principio epistemologico per una teologia (morale). Naturalmente si tratta solo di un abbozzo⁸.

2.1 Per una (ri)configurazione della teologia morale

Assumere la misericordia come principio epistemologico della teologia morale implica anzitutto il fatto che essa non può essere ridotta a "categoria correttiva" accanto ad altri criteri in ipotesi più importanti e vincolanti, come per esempio la verità e la giustizia.

Diversi interventi al recente Sinodo sulla famiglia hanno risentito, a mio modo di vedere, proprio di questa visione "correttiva" della misericordia, considerandola una sorta di concessione, come se dovesse intervenire accanto a qualcos'altro di più importante, di prioritario (la "giustizia", la "verità"), attenuandone il rigore. È come se si dicesse: la verità delle cose impone questo e quest'altro, però c'è anche la misericordia e dunque si può tollerare, entro certi limiti, quella o quell'altra cosa.

In realtà, l'assunzione della misericordia quale principio epistemologico della teologia morale significa che la verità delle cose è la misericordia di Dio e che la sua giustizia è misericordia! Come scrive Esteban Madrid Páez in una bellissima tesi di licenza presentata all'Accademia Alfonsiana nel 2015:

la misericordia non deve giustificarsi dinanzi alla legge morale universale (ed essere intesa come un semplice invito all'*epicheia* o una sorta di eccezione "permessa"), poiché la prima e più profonda legge universale è quella della misericordia. È la legge della gratuità che sorregge la logica della creazione e della redenzione. La compassione profonda verso il Tu umano e divino è la legge più assoluta e profonda della creazione e della rivelazione. Nel prendere sul serio (amare) la realtà dell'Altro, in quanto unico e irripetibile, nella sua densità personale (con le sue ricchezze e limitazioni, le sue sofferenze e miserie), si trova la fonte di tutta la

⁷ Un tentativo fenomenologico in tal senso è offerto da Paul GILBERT, «*Misericordia virtù dei forti*», *Il Regno* 2/2016, pp. 53-59. Cfr. anche Davide GALIMBERTI, «Il metodo della misericordia», *La Scuola Cattolica* 144 (2016), pp. 33-60.

⁸ Sviluppato qui quanto ho scritto nel mio breve contributo «La misericordia come orizzonte etico», *Settimana* 34/2015, p. 5.

normatività assoluta e universale delle grandi leggi (personali, sociali, ecclesiali) e del percorso di crescita personale (virtù, atteggiamenti)⁹.

Qui viene detto esattamente cosa intendo per riconfigurazione della teologia morale: la misericordia, assunta come norma, non è accanto ad altre categorie più importanti, non funziona come eccezione, ma è ciò che dà figura, forma (*Gestalt*) alla teologia morale. E naturalmente questo crea non pochi problemi...

2.2 Ricentramento cristologico

Per realizzare questa operazione occorre a mio modo di vedere ricentrare in senso cristologico la teologia morale. La prima frase della bolla di indizione del giubileo è emblematica a questo proposito, pur nella sua semplicità: «Gesù Cristo è il volto della misericordia del Padre»¹⁰.

Questo significa che la misericordia di Dio non si può semplicemente esplorare a partire dalla presunta essenza divina, da un'immutabilità pensata alla maniera greca come fa Tommaso nella *quaestio* citata sopra. Occorre assumere il rischio della rivelazione, dell'autocomunicazione di Dio in Cristo: nella prassi di Gesù troviamo non solo il risvolto economico della Trinità, ma comprendiamo anche chi è Dio nella sua misteriosa intimità.

Anche per quanto riguarda la considerazione della prassi di Gesù non si deve pensare che la misericordia stia semplicemente accanto alla sua identità. La sua identità è precisamente l'essere-per, il servizio per l'uomo peccatore e sofferente. Quindi la misericordia dice chi è Gesù, così come dice chi è Dio. L'essere-così di Dio è la misericordia, Dio non è altrimenti che in questo rivelarsi in Cristo volto della misericordia del Padre.

2.3 Il *pathos* di Dio

A partire da qui va ricentrato anche il discorso sulla misericordia in Dio. Parlare di misericordia in Dio senza che Egli "senta", senza che in qualche modo sia "toccato" dalla miseria dell'uomo rischia di vanificare tutto il discorso sull'importanza della misericordia come principio epistemologico. Vale a dire: l'affermazione che Dio è solo "parzialmente" misericordioso, in senso attivo ma non passivo, non è forse l'ovvio *pendant* di quella che ho sopra chiamato concezione "correttiva" della misericordia?

Naturalmente non è questo il luogo in cui discutere del dibattito, molto articolato, sulla sofferenza e sul dolore in Dio. Accenno solamente alla distinzione che giustamente fa Abraham Joshua Heschel¹¹. La fa a partire dalla tradizione

⁹ Esteban MADRID PÁEZ, *Teología de la misericordia como fundamento de la moral. Provocaciones y desafíos en la cultura postmoderna*, Tesi di licenza in teologia morale, Accademia Alfonsiana, Roma 2015.

¹⁰ FRANCESCO, *Misericordiae vultus*, n. 1.

¹¹ Cfr. Paolo GAMBERINI, *Pathos e logos in Abraham J. Heschel*, Città Nuova, Roma 2009. Cfr. anche Robert CHEAIB, *Rahamim. Nelle viscere di Dio. Briciole di una teologia della misericordia*, Tau Editrice, Todi 2015.

ebraica; e direi che questo dovrebbe valere *a fortiori* per il cristianesimo. La rivelazione del *pathos* di Dio è stata ridotta, sulla scia di Filone, a una illustrazione pedagogica adatta per anime semplici, incapaci di comprendere categorie astratte. Le passioni, perturbazioni dell'animo, sono indegne di Dio.

Heschel distingue tra passioni, indegne di Dio, e *pathos*, quale scelta consapevole, determinazione volontaria proesistente. Non si deve parlare in Dio di passioni quali perturbazioni negative, alla maniera umana, ma a partire dalla rivelazione biblica – soprattutto profetica – si deve ammettere la presenza del *pathos*: scelta voluta, consapevole, di essere per l'uomo, di sentire passione per l'umano e per l'umano ferito.

Si potrebbe mostrare nell'icona del cuore aperto del Crocifisso il luogo supremo del *pathos* di Dio, che si lascia ferire dalla sua passione (nel duplice senso!) per l'uomo¹². L'idea del *pathos* (o dell'*eros*) in Dio mi pare la sorgente remota di ogni discorso sulla misericordia come principio epistemologico per la teologia morale: senza questa idea ogni discorso sulla misericordia rimane senza solido fondamento teo-logico.

2.4 L'etica come prassi

L'etica è un fare: solo se si passa dall'ordine della parola a quello dell'agire si vive nella volontà misericordiosa del Padre (cf. Mt 7,21). Come ricordava Michel Henry, l'agire è ambiguo, perché può portare alla morte o alla vita. Conduce alla morte quando l'io si ritiene fonte dell'agire, e si impone come volontà di potenza; apre alla vita quando è «agire misericordioso». Che si tratti di dar da mangiare agli affamati, di vestire gli ignudi, di curare gli ammalati, nell'agire misericordioso si smette di aver riguardo per il proprio ego ipertrofico e ci si dimentica di sé: l'io agisce lasciando il posto alla Vita, all'agire di Dio stesso¹³.

La misericordia come principio epistemologico richiede un agire corrispondente, nella circolarità fra teoria e prassi. Ancora una volta: l'agire misericordioso non è accanto all'essere misericordioso, il compiere opere di misericordia non è semplicemente la traduzione di un sentire misericordia. Fra i due momenti – dell'affezione e dell'azione, dell'essere e dell'agire, dell'identità e della prassi – vi è una circolarità feconda, vitale.

Il «cuore che vede»¹⁴ del samaritano incontra l'appello che emerge dal misero, in un incontro fra libertà. La misericordia è l'incrocio fra libertà, il crocevia in cui si incontrano le dimensioni fondamentali dell'umano ferito e della cura proesistente.

¹² Cfr. Stefano ZAMBONI, «La ferita del Cuore. La devozione al Cuore di Gesù oggi», *Testimoni* 6/2016, pp. 15-17.

¹³ Cfr. Michel HENRY, *Io sono la Verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 202-205.

¹⁴ BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, n. 31.

2.5 Giustizia e misericordia

Il rapporto fra giustizia e misericordia è senz'altro uno dei più complessi da articolare ed è l'obiezione che immediatamente risuona di fronte al "principio misericordia". «Va bene la misericordia, si dice, ma salvaguardando la giustizia». «Dio è misericordioso, certo, ma anche giusto!».

Segnalo che sia Benedetto XVI nella sua prima enciclica, sia Francesco nella bolla di indizione del Giubileo hanno trattato la questione, il primo interrogandosi sul nesso carità/giustizia¹⁵, il secondo su quello fra misericordia e giustizia, affermando:

Se Dio si fermasse alla giustizia cesserebbe di essere Dio, sarebbe come tutti gli uomini che invocano il rispetto della legge. La giustizia da sola non basta, e l'esperienza insegna che appellarsi solo ad essa rischia di distruggerla. Per questo Dio va oltre la giustizia con la misericordia e il perdono. Ciò non significa svalutare la giustizia o renderla superflua, al contrario. Chi sbaglia dovrà scontare la pena. Solo che questo non è il fine, ma l'inizio della conversione, perché si sperimenta la tenerezza del perdono. Dio non rifiuta la giustizia. Egli la ingloba e supera in un evento superiore dove si sperimenta l'amore che è a fondamento di una vera giustizia¹⁶.

«Se Dio si fermasse alla giustizia cesserebbe di essere Dio»: basterebbe questa affermazione per mostrare la carica esplosiva della misericordia nel modo di pensare Dio (teo-logia) e nel modo di concepire la riflessione sulla giustizia a partire dalla rivelazione di Dio (teologia morale). Non entro nella discussione del modo con cui è affrontato il discorso, mi limito ad osservare la pertinenza e l'urgenza del compito di articolare questo nesso.

Il primato della misericordia sulla giustizia si ricollega a quanto afferma Tommaso, il quale, pur negando la misericordia in Dio nell'accezione "passiva", riconosce però che la misericordia non può non essere – a livello ontologico – la prima radice di ogni opera di Dio.

Ogni opera della divina giustizia, poi, presuppone sempre l'opera della misericordia, ed in essa si fonda. Infatti niente è dovuto a una creatura se non in ragione di qualche perfezione che in essa preesiste o che si considera come anteriore; e se a sua volta tale perfezione è dovuta alla creatura, ciò è in forza di un'altra cosa antecedente. E siccome non si può procedere all'infinito, bisogna arrivare ad un qualche cosa che dipenda unicamente dalla bontà divina che è l'ultimo fine (di tutte le cose). Come se dicessimo che avere le mani è dovuto all'uomo a motivo dell'anima ragionevole; e che gli è dovuta un'anima ragionevole perché uomo, e che è uomo a causa della divina bontà. E così in ogni opera di Dio appare la misericordia, come sua prima radice¹⁷.

¹⁵ *Deus Caritas est*, nn. 26-29.

¹⁶ *Misericordiae vultus*, n. 21.

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 21, 4.

Tra quanto Tommaso afferma qui a livello ontologico e quanto nega a livello teologico (la misericordia come affezione) si apre con tutta evidenza una tensione irrisolta, che la teologia e la teologia morale in particolare dovrebbe rivisitare in profondità per pensare altrimenti la questione del nesso fra essere e agire di Dio.

Accenno infine anche a un altro aspetto della giustizia decisivo in campo teologico (ma non solo): la giustizia come giustificazione. In che modo si diventa giusti? Mi limito a citare uno spunto che viene da un'intervista del papa emerito Benedetto XVI. Commentando il senso che assume l'appello alla misericordia nel pontificato di Francesco, afferma:

Nella durezza del mondo tecnicizzato nel quale i sentimenti non contano più niente, aumenta però l'attesa di un amore salvifico che venga donato gratuitamente. Mi pare che nel tema della misericordia divina si esprima in un modo nuovo quello che significa la giustificazione per fede. A partire dalla misericordia di Dio, che tutti cercano, è possibile anche oggi interpretare daccapo il nucleo fondamentale della dottrina della giustificazione e farlo apparire ancora in tutta la sua rilevanza¹⁸.

Anche qui è indicato un compito di ripensamento e di ri-configurazione tutt'altro che secondario per la teologia.

2.6 La “forma” ecclesiale

Il saggio sopra ricordato di Stella Morra *Dio non si stanca* ha come sottotitolo «La misericordia come forma ecclesiale». In esso si sostiene questa tesi:

La tesi di questo nostro lavoro è che «misericordia» è oggi da usare e percorrere come *categoria teologica*, cioè come una struttura fondamentale, una *forma* della fede della Chiesa. In questo momento storico, essa ci viene posta di fronte non tanto come una virtù individuale o una questione spirituale, ma come un possibile *luogo* della visibilità e della vivibilità dell'esperienza cristiana¹⁹.

La misericordia è pensata come *categoria generatrice*, capace cioè di generare una nuova forma ecclesiale. Fino ad oggi la forma ecclesiale è stata quella di matrice tomista, fondata sulla categoria generatrice della *ratio* aristotelica. Oggi la forma ecclesiale deve essere all'altezza della misericordia: «l'architrave che sorregge la vita della Chiesa è la misericordia»²⁰. La novità della forma della misericordia, afferma la Morra, non è nel contenuto (che è quello del Vangelo), ma nell'assunzione coerente di essa quale fonte che genera nuove pratiche e una nuova configurazione ecclesiale. Si noti che se essa genera nuove pratiche, essa è però al contempo *generata* da pratiche inedite, perché alcune pratiche sono già cambiate e dunque esigono di venir pensate in modo adeguato²¹.

¹⁸ «Cos'è la fede? Ecco le parole di Benedetto XVI», *Avvenire*, mercoledì 16 marzo 2016, pp. 22-23.

¹⁹ MORRA, *Dio non si stanca*, p. 16.

²⁰ *Misericordiae vultus*, n. 10.

²¹ Questo aspetto della “pratica” della misericordia è molto interessante, per esempio in riferimento al concetto di pratica qual è sviluppato da Alasdair MacIntyre, che così ne definisce il

3. MISERICORDIA E MONDO CONTEMPORANEO

Giovanni Paolo II, agli inizi degli anni '80, nell'enciclica *Dives in misericordia*, osservava che il contesto in cui si colloca l'annuncio della misericordia appare problematico a motivo della pretesa prometeica dell'uomo contemporaneo:

La mentalità contemporanea, forse più di quella dell'uomo del passato, sembra opporsi al Dio di misericordia e tende altresì ad emarginare dalla vita e a distogliere dal cuore umano l'idea stessa della misericordia. La parola e il concetto di misericordia sembrano porre a disagio l'uomo, il quale, grazie all'enorme sviluppo della scienza e della tecnica, non mai prima conosciuto nella storia, è diventato padrone ed ha soggiogato e dominato la terra (Cfr. Gn 1,28). Tale dominio sulla terra, inteso talvolta unilateralmente e superficialmente, sembra che non lasci spazio alla misericordia²².

L'analisi del papa andrebbe rivista oggi, dopo quasi quarant'anni? In parte forse sì. Rimane l'intuizione di un uomo che si sente forte a motivo del dominio della tecnica, ma accanto a questo sperimentiamo, mai forse come prima, lo smarrimento esistenziale, l'esile fragilità dei legami, la mancanza di orizzonte futuro, la dissoluzione del permanente, la disconnessione dalle trame sociali, l'estraneità alle istituzioni, la perdita della memoria, l'atomizzazione dei desideri, la flessibilità degli orientamenti di vita, la solitudine radicale, e l'elenco potrebbe continuare a lungo.

Questo produce una visione ambigua, che oscilla tra dominio di onnipotenza e «follia di innocenza»²³ da un lato, e liquidità delle relazioni e aumento della solitudine dall'altra. È in questa ambiguità di fondo del contesto che il principio della misericordia trova collocazione e reclama declinazione critica.

Paul Tillich concludendo le sue riflessioni sul rapporto fra religione e morale, afferma che l'etica in un mondo che cambia è l'etica del *kairós*. L'amore, in cui ha ravvisato l'essenza della morale cristiana, si associa al *kairós*, alla decisività del tempo storico. E conclude: «la giustizia è il principio secondario e derivato, mentre l'amore, che si attua di *kairós* in *kairós* il principio creativo fondamentale»²⁴. Potremmo dire che è esattamente nell'articolazione di questo compito che si gioca il ruolo e la credibilità di una teologia morale che si lasci dirigere dal “principio misericordia”.

contenuto: «qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono» (*Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 225).

²² GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 2.

²³ Cfr. Max STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*, Patron, Bologna 1982, p. 48: «alla sentenza cristiana: noi siamo tutti peccatori, io oppongo questa: noi siamo tutti perfetti».

²⁴ Paul TILLICH, *Religione e morale*, in *Dinamica della fede. Religione e morale*, Ubaldini, Roma 1967, pp. 105-179, qui p. 178.