



*E rimetti a noi i nostri debiti:
per la tua ineffabile misericordia,
per la potenza della passione del tuo Figlio diletto
e per i meriti e l'intercessione della beatissima Vergine
e di tutti i tuoi eletti.*

SAN FRANCESCO MEDITA LA PREGHIERA DEL SIGNORE

La Parafrasi del Padre nostro
a cura di Fr. Felice Cangelosi, OFM Cap.

29 gennaio 2020

19 febbraio 2020

Auditorium della Biblioteca
Via delle Mura – adiacente la Chiesa di Pompei– Messina

Preghiera di San Francesco sul Padre nostro

- **O santissimo Padre nostro:** creatore, redentore, consolatore e salvatore nostro.
- *Che sei nei cieli:* negli angeli e nei santi, illuminandoli alla conoscenza, perché tu, Signore, sei luce, infiammandoli all'amore, perché tu, Signore, sei amore, ponendo la tua dimora in loro e riempiendoli di beatitudine, perché tu, Signore, sei il sommo bene, eterno, dal quale proviene ogni bene e senza il quale non esiste alcun bene.
- *Sia santificato il tuo nome:* si faccia luminosa in noi la conoscenza di te, affinché possiamo conoscere l'ampiezza dei tuoi benefici, l'estensione delle tue promesse, la sublimità della tua maestà e la profondità dei tuoi giudizi.
- *Venga il tuo regno:* perché tu regni in noi per mezzo della grazia e ci faccia giungere nel tuo regno, ove
la visione di te è senza veli,
l'amore di te è perfetto,
la comunione di te è beata,
il godimento di te senza fine.
- *Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra:* affinché ti amiamo con tutto il cuore, sempre pensando a te; con tutta l'anima sempre desiderando te con tutta la mente, orientando a te tutte le nostre intenzioni e in ogni cosa cercando il tuo onore; e con tutte le nostre forze spendendo tutte le nostre energie e sensibilità dell'anima e del corpo a servizio del tuo amore e non per altro; e affinché possiamo amare i nostri prossimi come noi stessi, trascinando tutti con ogni nostro potere al tuo amore, godendo dei beni altrui come dei nostri e nei mali soffrendo insieme con loro e non recando nessuna offesa a nessuno.
- *Il nostro pane quotidiano:* il tuo Figlio diletto, il Signore nostro Gesù Cristo, dà a noi oggi: in memoria, comprensione e reverenza dell'amore che egli ebbe per noi e di tutto quello che per noi disse, fece e patì.
- *E rimetti a noi i nostri debiti:* per la tua ineffabile misericordia, per la potenza della passione del tuo Figlio diletto e per i meriti e l'intercessione della beatissima Vergine e di tutti i tuoi eletti.
- *Come noi li rimettiamo ai nostri debitori:* e quello che non sappiamo pienamente perdonare, tu, Signore, fa' che pienamente perdoniamo sì

che, per amor tuo, *amiamo* veramente i *nemici* e devotamente intercediamo presso di te, *non rendendo a nessuno male per male e impegnandoci in te ad essere di giovamento a tutti.*

- *E non ci indurre in tentazione: nascosta o manifesta, improvvisa o insistente.*
- *Ma liberaci dal male: passato, presente e futuro. Gloria al Padre, ecc.*

**E RIMETTI A NOI I NOSTRI DEBITI (Mt)
E PERDONACI I NOSTRI PECCATI (Lc)**

Parte Prima

OSSERVAZIONI SUL TESTO BIBLICO

Matteo 6,9-13	Luca 11,2-4
Voi, dunque, pregate così:	Disse loro: "Quando pregate, dite:
Padre nostro che (sei) nei cieli,	Padre,
sia santificato il tuo nome,	sia santificato il tuo nome,
venga il tuo Regno,	venga il tuo Regno,
sia fatta la tua volontà,	
come in cielo così in terra.	
Il nostro pane quotidiano	Il pane nostro quotidiano
dà a noi oggi,	dacci ogni giorno,
e rimetti a noi i nostri debiti	e perdonaci i nostri peccati ,
come noi li abbiamo rimessi	perché noi stessi perdoniamo
ai nostri debitori,	ad ogni nostro debitore,
e non lasciarci soccombere	e non lasciarci soccombere
nella tentazione,	nella tentazione.
ma liberaci dal male.	

- La congiunzione **e**.
- Una richiesta perentoria (l'imperativo aoristo) e sobria
- Rimettere o perdonare?
- Debito e peccato

I. *La congiunzione e*.

Le tre domande del pane, del perdono, dell'aiuto nella tentazione, sono collegate tra loro dalla congiunzione *e* (*kai*), che al tempo stesso congiunge ed *enumera*. Le tre domande, infatti, sono distinte fra loro l'una dall'altra, ma tutte e tre sono ugualmente importanti; distinte, ma non subordinate.

A differenza della prima parte del Padre nostro, nella quale le prime tre domande sostanzialmente costituiscono una sola richiesta; perciò si susseguono senza alcuna congiunzione.

II. Una richiesta perentoria (l'imperativo aoristo) e sobria

Anche nella domanda del perdono il verbo è all'imperativo aoristo (*aphes*, da *aph-iemì*) come nelle altre. L'imperativo aoristo è *energico* e perentorio; si chiede un gesto di Dio definitivo e decisivo. Non si dice al Padre: "Continua a perdonarci", quasi chiedendogli un perdono continuativo e generale. Gli si chiede invece un perdono preciso e immediato, ora, per dei peccati precisi¹.

L'imperativo non esprime una pretesa, ma la confidenza, e soprattutto l'urgenza: quando il bisogno è impellente non c'è spazio per inutili parole, si domanda e basta. È la preghiera più umile che può sgorgare dal cuore dell'uomo; una preghiera che nasce dall'umiltà e mai può nascere dalla presunzione o dall'idea di un Dio a cui non interessano i peccati dell'uomo o che comunque li perdona sempre. Oggi si pecca tanto anche di «misericismismo», che è una ideologia; non è la pratica della misericordia. «Iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis» (san Tommaso). La giustizia senza misericordia si tramuta in crudeltà, ferocia, violenza. Ma misericordia senza giustizia porta con sé dissoluzione, fiacchezza d'animo, mancanza d'energia. La falsa alternativa tra giustizia e misericordia porta all'alternanza tra rigidità e putrefazione. Una finta lotta tra due virtù da cadaveri. La misericordia esige la giustizia. Nessuno più dell'uomo misericordioso è alieno a ogni spirito di indulgenza col peccato. Solo i santi fanno essere così misericordiosi da provare afflizione per il male che incatena un'altra creatura come se li avesse fustigati nella loro stessa carne. E solo i santi sono così liberi da avere forza e volontà per liberare i prigionieri da quelle catene di cui altre volte hanno saggiato il ferro².

Dio è paziente, non permissivo. Dio sa aspettare, ma non scambia il bene con il male. Dio sa che siamo peccatori, ma proprio per questo ci prende per mano per condurci fuori dal peccato, non per giustificare la situazione di peccato³. Per questo la richiesta del perdono è sobria e schietta; umile e piena di dignità. In essa non c'è alcuna retorica. Sobrietà ammirevole e ricca, tanto ricca da farci capire che siamo "figli", anche se peccatori, e che il perdono lo stiamo

¹ Cfr. Cfr. B. MAGGIONI, *Padre nostro*. Milano 1998; 85.

² M. TOSATTI, *Alla riscoperta della virilità cristiana. Un libro di Emiliano Fumaneri* (testo in internet: <https://www.marcotosatti.com/2018/01/09/alla-riscoperta-della-virilita-cristiana-un-libro-di-emiliano-fumaneri/>).

³ A. M. VALLI, *C'era una volta il peccato* (testo in internet: <https://www.aldomariavalli.it/2020/01/22/cera-una-volta-il-peccato/>).

chiedendo a un Padre, non a un padrone. Al Padre nostro basta un semplice verbo all'imperativo: "rimetti"⁴.

III. Rimettere o perdonare?

Nel testo italiano di Matteo abbiamo *rimetti a noi*; in Luca abbia *perdonaci*. Nel testo latino di Matteo e ugualmente di Luca abbiamo *dimitte nobis*. Ma nel testo originale greco sia di Matteo che di Luca abbiamo *aphes*, imperativo aoristo di *aph-iemi*, il cui significato originario è *mettere in moto, lasciare andare, mandare, mettere spontaneamente in libertà una persona o cosa, su cui, o per diritto o di fatto, si può disporre*. Accanto al verbo viene usato anche il sostantivo *aphesis*, che significa *invio, liberazione*.

In senso figurato il verbo significa *permettere, concedere, tralasciare, rinunciare; sciogliere da un impegno, assolvere, condonare*.

La Bibbia greca dell'Antico Testamento (i LXX) usa il verbo nel senso del greco profano; raramente in essa assume il significato di perdonare. Per lo più traduce l'ebraico *nasa* = condonare un debito oppure una punizione e poi *salakh* = rimettere, perdonare.

Nel NT *aphiemi* è usato 142 volte: in Mt 47 volte; in Mc e Luca (Vangelo e Atti) 34 volte ciascuno; 14 volte in Gv; in tutti gli altri scritti neotestamentari 13 volte. Nella maggioranza dei casi il NT usa *aphiemi* nel suo significato originario di lasciare, lasciare andare, mettere in libertà, mandare via, abbandonare, lasciare dietro a sé, rinunciare. Invece il sostantivo *aphesis*, nel NT, viene quasi sempre usato col significato di perdono⁵.

In sintesi possiamo dire che, se si tratta di un debito, la traduzione migliore di *aphiemi* è *condonare*; se invece si tratta di un'offesa, la sua traduzione migliore è *perdonare*. Il Padre nostro è l'una e l'altra cosa: si rimane fedeli alla metafora se si traduce "rimettere"; si è più fedeli al suo contenuto se si traduce con "perdonare". Generalmente si traduce con *rimettere* il testo di Matteo e con *perdonare* quello di Luca.

IV. Debito e peccato

Rimetti a noi i nostri debiti: questa è la richiesta che troviamo nel Vangelo di Matteo, dove la parola italiana *debito* corrisponde al vocabolo greco *ophéilêmata*.

⁴Ivi 93-94.

⁵Cfr. DCBNT 1261-1264.

Il gruppo di vocaboli formati dalla radice *opheil-* è tipico del linguaggio giuridico. Il verbo *ophéilō* significa essere debitore di qualcosa a qualcuno. Oltre al debito finanziario c'è anche quello morale nei confronti di una persona oppure delle leggi dello stato: un trasgressore del diritto viene punito spesso con l'obbligo di pagare un risarcimento alla persona danneggiata. Anche la violazione di ordinamenti divini, come pure il mancato ringraziamento per i benefici ricevuti dagli dèi rendono l'uomo debitore, obbligandolo a una penitenza o ad azioni cultuali.

Nell'Antico Testamento il concetto giuridico di "debito" non viene usato per indicare i doveri nei confronti di Jahveh. Il rapporto con Dio non è un rapporto "conteggiabile" (come tra partners d'affari), ma come obbedienza alla volontà di Jahveh.

Nel tardo giudaismo, però, *ophéilō* traduce l'ebraico *kob* che significa non farcela in ciò che viene richiesto, cioè essere debitore e punibile o semplicemente essere debitore. Con *opheilema* si traduce *kob*, e *kobah* che acquista il significato di arretrato nei pagamenti, peccato.

Nella predicazione di Gesù l'immagine del debito e del debitore è molto presente. Per Gesù l'uomo è per essenza *debitore*: di fronte a Dio, dal quale ha tutto ricevuto, senza aver nulla in cambio da ridare. E di fronte agli altri: quante sono le cose ricevute (a incominciare dalla propria esistenza!), che non si possono restituire?

La domanda del perdono è perciò il modo giusto di stare davanti a Dio, nella preghiera come nella vita. E' l'atteggiamento assunto dal pubblicano (Lc. 18,13): "O Dio, abbi pietà di me". Enumerare puntigliosamente le proprie opere, come ha fatto il fariseo, non serve: non si raggiungerà mai, in ogni caso, la parità fra il ricevere e il restituire, e il debito rimane. L'unica soluzione aperta all'uomo è la domanda del perdono. Chi recita il Padre nostro sa di essere debitore a Dio di tutto, e che a Lui non può restituire nulla. Ma Dio non chiede il ritorno qualcosa per sé; vuole invece che si capisca che ciò che si possiede è *ricevuto*, è dono, e dunque è qualcosa per cui ringraziare e, soprattutto, qualcosa da non trattenere egoisticamente per se stessi⁶.

Perdonaci i nostri peccati. Luca sostituisce la parola debito con il termine *peccati*. Nella lingua greca il vocabolo *amartia*, che noi traduciamo con peccato, di per

⁶Cfr. B. MAGGIONI, *o.c.* 88-90.

sé significa mancanza, colpa, deviazione volontaria dalla retta via, rifiuto ribellione, errore, sbaglio (anche di giudizio).

Il termine *amartia* viene utilizzato anche per esprimere l'offesa a Dio. Dio, infatti, è la misura di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto. La norma è costituita dalla sua alleanza col popolo, dai suoi comandamenti e leggi, dalla sua Parola. Precisamente la Parola di Dio ci insegna che il concetto di peccato è strettamente legato a quello della fede in Dio creatore e partner dell'alleanza con gli uomini: il peccato infatti nella sua essenza è rottura di un legame personale; più che la trasgressione di qualche regola, è il rifiuto di corrispondere al progetto divino di salvezza – personale e comunitario – così come rivelato nelle Sacre Scritture. Ma rigettare il legame con Dio e allontanarsi dalla sua volontà vuol dire separarsi dalla vita (cfr. Gen 3) e rischiare di autodistruggersi. La terminologia del peccato nell'Antico Testamento è molto variegata, il vocabolo più frequente è *hattat*, il cui etimo verbale significa "fallire lo scopo", "mancare il bersaglio", e indica solitamente una mancanza verso Dio o verso gli uomini. Il concetto di peccato nel Nuovo Testamento viene a essere caratterizzato da ciò che lo annulla, cioè dalla manifestazione della salvezza divina che si realizza nell'evento Cristo: è lui che con la sua morte e resurrezione ottiene il perdono e libera il credente dalla schiavitù del male (cf. 1Cor 15,3).

Giustamente quindi il CCC (n. 1850) insegna:

“Il peccato è un'offesa a Dio: «Contro di te, contro te solo ho peccato. Quello che è male ai tuoi occhi, io l'ho fatto» (*Sal* 51,6). Il peccato si erge contro l'amore di Dio per noi e allontana da lui i nostri cuori. Come il primo peccato, è una disobbedienza, una ribellione contro Dio, a causa della volontà di diventare «come Dio» (*Gn* 3,5), conoscendo e determinando il bene e il male. Il peccato pertanto è «amore di sé fino al disprezzo di Dio» (Sant'Agostino, *De civitate Dei*, 14, 28: CSEL 402, 56 (PL 41, 436). Per tale orgogliosa esaltazione di sé, il peccato è diametralmente opposto all'obbedienza di Gesù, che realizza la salvezza (Cf *Fil* 2,6-9)”.

Il peccato dunque è il rifiuto di un dono; è apostasia dalla fedeltà a Dio e disobbedienza ai comandamenti e alla legge. L'uomo si separa dalla comunione con Dio e diventa un senza-dio⁷.

V. I «nostri» debiti

Anche la domanda del perdono è formulata alla prima persona plurale: rimetti a noi i nostri debiti. Il soggetto primario della preghiera è la comunità: il Padre

⁷ DCBNT 1229-1230.

nostro è una preghiera corale. E' anche vero, inoltre, che ci sono colpe comunitarie, collettive, non solo individuali. Tuttavia non è questa la direzione principale della domanda: in tal caso sarebbe stato preferibile dire il "nostro peccato", anziché i "nostri peccati". Il peccato collettivo non relega in secondo piano la responsabilità personale, come a volte sembra di avvertire quando si parla dei peccati della società, colpa di tutti e di nessuno. Nel Padre nostro è anzitutto in questione la *mia* e la *tua* responsabilità. Si dice *nostri* perché si tratta, appunto, dei miei e dei tuoi peccati.

Infine – e questo è il motivo principale del plurale, comune a tutte le richieste del Padre nostro - si chiede perdono per sé e per tutti. Anche la domanda del perdono è missionaria. Neppure qui il cristiano si isola. Chiedere perdono per gli altri è la preghiera che lo stesso Gesù sulla Croce ha rivolto al Padre (Lc 23, 34). Il cristiano non prega solo da figlio, ma sempre anche da *fratello*, qualsiasi cosa chieda.

Parte Seconda

IL SENSO DEL PECCATO

La domanda del *Padre nostro*, *rimetti a noi i nostri debiti o perdonaci i nostri peccati*, suppone che si abbia coscienza della propria situazione di peccato. Qualora mancasse, la domanda perderebbe la sua verità: sarebbe una parola rituale, non una vera domanda.

Non è scontato che tale consapevolezza sia scontata: il gioco di parole qui ha tutto il suo significato e valore, perché per comprendere che cosa è peccato, è necessario avere il senso del peccato.

Il Papa Pio XII, con una parola diventata quasi proverbiale, poté dichiarare un giorno che *il peccato del secolo è la perdita del senso del peccato*⁸. Dopo di lui i Papi

⁸Nella Omelia del 26 marzo dell'Anno Santo 1950, durante il Solenne Rito Penitenziale, il Papa ebbe a dire: "Una serie di spudorate e criminali pubblicazioni apprestano ai vizi e ai delitti i mezzi più obbrobriosi di seduzione e di traviamiento. Velando l'ignominia e la bruttezza del male sotto l'orpello della estetica, dell'arte, della effimera ed ingannevole grazia, del falso coraggio; ovvero accondiscendendo senza ritegno alla morbosa avidità di sensazioni violente e di nuove esperienze di dissolutezza; l'esaltazione del malcostume è giunta fino ad uscire palesemente in pubblico e ad inserirsi nel ritmo della vita economica e sociale del popolo, facendo oggetto d'industria lucrosa le piaghe più dolorose, le più miserevoli debolezze dell'umanità. Persino alle più basse manifestazioni di questo scadimento morale si osa talvolta cercare una giustificazione teorica, appellandosi ad un umanesimo di dubbia lega o ad una commiserazione, che indulge alla colpa per ingannare e traviare più facilmente le anime. Falso umanesimo e commiserazione anticristiana, che finiscono con sovvertire la gerarchia dei valori morali e con attenuare a tal punto il senso del peccato da coonestarlo, presentandolo come normale espansione delle facoltà dell'uomo e quasi arricchimento della propria personalità. È reato di lesa

hanno costantemente insistito sulla medesima constatazione. Nell'omelia del mercoledì delle Ceneri del 1978, Paolo VI affermava:

"«Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato» (Rom. 5, 12). La morte, quale noi oggi la sperimentiamo, è dunque frutto del peccato: «stipendia peccati mors» (Ibid. 6, 23). È un pensiero difficile da accogliere ed infatti la mentalità profana concordemente lo rifiuta. *La negazione di Dio o la perdita del senso vivo della sua presenza hanno indotto molti contemporanei a dare del peccato interpretazioni, a volta a volta, sociologiche, psicologiche, esistenzialistiche, evolucionistiche, le quali tutte hanno in comune la caratteristica di svuotare il peccato della sua tragica serietà. Non così la Rivelazione, che lo presenta invece come una spaventosa realtà, di fronte alla quale ogni altro male temporale risulta sempre di secondaria importanza. Nel peccato, infatti, l'uomo infrange «il debito ordine in rapporto al suo ultimo fine e al tempo stesso tutto il suo orientamento sia verso se stesso, sia verso gli altri uomini e verso tutte le cose create» (Gaudium et Spes, 13). Il peccato segna il fallimento radicale dell'uomo, la ribellione a Dio che è la Vita, un «estinguere lo Spirito» (Cfr. 1Thess. 5, 19); e perciò la morte non ne è che l'esterna, più vistosa manifestazione*"⁹.

società la cittadinanza data al delitto col pretesto di umanitarismo o di tolleranza civile, di naturale defettibilità umana, quando tutto si lascia correre o peggio si mette in opera per eccitare scientemente le passioni, per allentare ogni freno che promana da un elementare rispetto della pubblica moralità o dal pubblico decoro, per raffigurare coi colori più seducenti l'infrazione del vincolo coniugale, la ribellione alle pubbliche autorità, il suicidio o la soppressione della vita altrui" (testo in internet: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/homilies/documents/hf_p-xii_hom_19500326_rito-penitenziale.html).

⁹ Nell'Udienza generale del 16 novembre 1972 Paolo VI aveva affermato: "Nulla ci importano le deficienze che sono nel mondo? le disfunzioni delle cose rispetto alla nostra esistenza? il dolore, la morte? la cattiveria, la crudeltà, il peccato, in una parola, il male? e non vediamo quanto male è nel mondo? specialmente, quanto male morale, cioè simultaneamente, sebbene diversamente, contro l'uomo e contro Dio? Non è forse questo un triste spettacolo, un inesplicabile mistero? E non siamo noi, proprio noi cultori del Verbo i cantori del Bene, noi credenti, i più sensibili, i più turbati dall'osservazione e dall'esperienza del male? Lo troviamo nel regno della natura, dove tante sue manifestazioni sembrano a noi denunciare un disordine. Poi lo troviamo nell'ambito umano, dove incontriamo la debolezza, la fragilità, il dolore, la morte, e qualche cosa di peggio; una duplice legge contrastante, una che vorrebbe il bene, l'altra invece rivolta al male, tormento che S. Paolo mette in umiliante evidenza per dimostrare la necessità e la fortuna d'una grazia salvatrice, della salute cioè portata da Cristo (Cfr. Rom. 7); già il poeta pagano aveva denunciato questo conflitto interiore nel cuore stesso dell'uomo: video meliora proboque, deteriora sequor (OVIDIO, Met. 7, 19). Troviamo il peccato, perversione della libertà umana, e causa profonda della morte, perché distacco da Dio fonte della vita (Rom. 5, 12), e poi, a sua volta, occasione ed effetto d'un intervento in noi e nel nostro mondo d'un agente oscuro e nemico, il Demonio. Il male non è più soltanto una deficienza, ma un'efficienza, un essere vivo, spirituale, pervertito e pervertitore. Terribile realtà. Misteriosa e paurosa". (testo in internet: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115.html).

San Giovanni Paolo II, nella Esortazione apostolica *Reconciliatio et poenitentia* (n.18)¹⁰, ha parlato in maniera sistematica della “perdita del senso del peccato”, affermando:

Il senso del peccato “ha la sua radice nella coscienza morale dell'uomo e ne è come il termometro. E' legato al senso di Dio, giacché deriva dal rapporto consapevole che l'uomo ha con Dio come suo creatore, Signore e Padre. Perciò, come non si può cancellare completamente il senso di Dio né spegnere la coscienza, così non si cancella mai completamente il senso del peccato.

Eppure, non di rado nella storia, per periodi di tempo più o meno lunghi e sotto l'influsso di molteplici fattori, succede che viene gravemente oscurata la coscienza morale in molti uomini. [...]. Insieme con la coscienza viene oscurato anche il senso di Dio, e allora, smarrito questo decisivo punto di riferimento interiore, si perde il senso del peccato. [...].

Perché questo fenomeno nel nostro tempo? Uno sguardo a talune componenti della cultura contemporanea può aiutarci a capire il progressivo attenuarsi del senso del peccato, proprio a causa della crisi della coscienza e del senso di Dio, sopra rilevata.

Il «secolarismo», il quale, per la sua stessa natura e definizione, è un movimento di idee e di costumi che propugna un umanesimo che astrae totalmente da Dio, tutto concentrato nel culto del fare e del produrre e travolto nell'ebbrezza del consumo e del piacere, senza preoccupazione per il pericolo di «perdere la propria anima», non può non minare il senso del peccato. Quest'ultimo si ridurrà tutt'al più a ciò che offende l'uomo. Ma proprio qui si impone l'amara esperienza, a cui già accennavo nella mia prima enciclica, che cioè l'uomo può costruire un mondo senza Dio, ma questo mondo finirà per ritorcersi contro l'uomo. In realtà, Dio è la radice e il fine supremo dell'uomo, e questi porta in sé un germe divino. Perciò, è la realtà di Dio che svela e illumina il mistero dell'uomo. E' vano, quindi, sperare che prenda consistenza un senso del peccato nei confronti dell'uomo e dei valori umani, se manca il senso dell'offesa commessa contro Dio, cioè il senso vero del peccato.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica post-sinodale «Reconciliatio et poenitentia» circa la Riconciliazione e la Penitenza nella missione della Chiesa oggi* (2 dicembre 1984).

Le scienze umane

Svanisce questo senso del peccato nella società contemporanea anche per gli equivoci in cui si cade nell'apprendere certi risultati delle scienze umane. Così in base a talune affermazioni della psicologia, la preoccupazione di non colpevolizzare o di non porre freni alla libertà, porta a non riconoscere mai una mancanza. Per un'indebita estrapolazione dei criteri della scienza sociologica si finisce - come ho già accennato - con lo scaricare sulla società tutte le colpe, di cui l'individuo vien dichiarato innocente. Anche una certa antropologia culturale, a sua volta a forza di ingrandire i pur innegabili condizionamenti e influssi ambientali e storici che agiscono sull'uomo, ne limita tanto la responsabilità da non riconoscergli la capacità di compiere veri atti umani e, quindi, la possibilità di peccare.

Il relativismo storicistico

Scade facilmente il senso del peccato anche in dipendenza di un'etica derivante da un certo relativismo storicistico. Essa può essere l'etica che relativizza la norma morale, negando il suo valore assoluto e incondizionato, e negando, di conseguenza, che possano esistere atti intrinsecamente illeciti, indipendentemente dalle circostanze in cui sono posti dal soggetto. Si tratta di un vero «rovesciamento e di una caduta di valori morali», e «il problema non è tanto di ignoranza dell'etica cristiana», ma «piuttosto è quello del senso, dei fondamenti e dei criteri dell'atteggiamento morale». L'effetto di questo rovesciamento etico è sempre anche quello di attutire a tal punto la nozione di peccato, che si finisce quasi con l'affermare che il peccato c'è, ma non si sa chi lo commette.

Senso di colpa e trasgressione

Svanisce, infine, il senso del peccato quando - come può avvenire nell'insegnamento ai giovani, nelle comunicazioni di massa, nella stessa educazione familiare - esso viene erroneamente identificato col sentimento morboso della colpa o con la semplice trasgressione di norme e precetti legali.

La perdita del senso del peccato, dunque, è una forma o un frutto della negazione di Dio: non solo di quella ateistica, ma anche di quella secolaristica. Se il peccato è l'interruzione del rapporto filiale con Dio per portare la propria esistenza fuori dell'obbedienza a lui, allora peccare non è soltanto negare Dio; peccare è anche vivere come se egli non esistesse, è cancellarlo dal proprio quotidiano. Un modello di società mutilato o squilibrato nell'uno o nell'altro senso, quale è spesso sostenuto dai mezzi di comunicazione, favorisce non poco la progressiva perdita del senso del

peccato. In tale situazione *l'offuscamento o affievolimento del senso del peccato risulta sia dal rifiuto di ogni riferimento al trascendente in nome dell'aspirazione all'autonomia personale; sia dall'assoggettarsi a modelli etici imposti dal consenso e costume generale, anche se condannati dalla coscienza individuale; sia dalle drammatiche condizioni socio-economiche che opprimono tanta parte dell'umanità, generando la tendenza a vedere errori e colpe soltanto nell'ambito del sociale; sia, infine e soprattutto, dall'oscuramento dell'idea della paternità di Dio e del suo dominio sulla vita dell'uomo.*

Una falsa pastorale

Persino nel campo del pensiero e della vita ecclesiale alcune tendenze favoriscono inevitabilmente il declino del senso del peccato. Alcuni, ad esempio, tendono a sostituire esagerati atteggiamenti del passato con altre esagerazioni: essi passano dal vedere il peccato dappertutto al non scorgerlo da nessuna parte; dall'accentuare troppo il timore delle pene eterne al predicare un amore di Dio, che escluderebbe ogni pena meritata dal peccato; dalla severità nello sforzo per correggere le coscienze erronee a un presunto rispetto della coscienza, tale da sopprimere il dovere di dire la verità. E perché non aggiungere che la confusione, creata nella coscienza di numerosi fedeli dalle divergenze di opinioni e di insegnamenti nella teologia, nella predicazione, nella catechesi, nella direzione spirituale, circa questioni gravi e delicate della morale cristiana, finisce per far diminuire, fin quasi a cancellarlo, il vero senso del peccato? Né vanno taciuti alcuni difetti nella prassi della penitenza sacramentale: tale è la tendenza a offuscare il significato ecclesiale del peccato e della conversione, riducendoli a fatti meramente individuali, o viceversa, ad annullare la valenza personale del bene e del male per considerare esclusivamente la dimensione comunitaria; tale è anche il pericolo, non mai totalmente scongiurato, del ritualismo abitudinario che toglie al sacramento il suo pieno significato e la sua efficacia formativa.

La *Reconciliatio et paenitentia* è un documento del 2 dicembre 1984. Sono trascorsi 34 anni da quando fu promulgato; eppure ci accorgiamo quanto esso sia ancora attuale. Anche a riguardo il Papa Giovanni Paolo II fu profeta. Quell'uomo vedeva lontano, molto lontano.

Parlava di confusione nella coscienza di numerosi fedeli. E oggi ce n'è tanta, più di quanto non si possa immaginare.

Giovanni Paolo II affermava che la confusione è generata dalla (o nella) *teologia*, dalla (o nella) *predicazione*, dalla (o nella) *catechesi*, dalla (o nella) *direzione spirituale*, circa questioni gravi e delicate della morale cristiana.

In questi ambiti, che dovrebbero essere o sono gli ambiti privilegiati della pastorale della Chiesa cattolica, si parla sempre meno del peccato. La parola stessa è diventata quasi impronunciabile e si preferisce usare il termine “fragilità”.

L’uso della parola “fragilità” al posto della parola “peccato” denota la mancanza della relazione con Dio. Sono fragile a causa dei miei limiti intrinseci, a causa eventualmente di qualche esperienza sbagliata, ma me la vedo da me. Tutto si risolve nella sfera del proprio io. Non ho bisogno di alcun Dio con il quale confrontarmi. Di alcun Dio al quale chiedere perdono. Oppure me la vedo con un mio Dio che comunque, essendo fatto a mia immagine e somiglianza, certamente mi comprende, mi giustifica e mi perdona.

Ovviamente il peccato può essere favorito dalle nostre eventuali e svariate fragilità, ma eliminare il peccato e mettere al suo posto la fragilità è devastante dal punto di vista cattolico, perché porta all’eliminazione della stessa grazia. Se non c’è il peccato, non c’è bisogno della grazia. Il Catechismo della Chiesa cattolica (n. 1848) ricorda le parole assai significative di san Paolo: “Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia” (Rm 5,20). La grazia per compiere la sua opera deve svelare il peccato, ma se noi aboliamo l’idea di peccato rendiamo la grazia inutile, superflua.

Ristabilire il giusto senso del peccato è la prima forma per affrontare la grave crisi spirituale incombente sull'uomo del nostro tempo. Ma il senso del peccato si ristabilisce soltanto con un chiaro richiamo agli inderogabili principi di ragione e di fede, che la dottrina morale della Chiesa ha sempre sostenuto.

E' lecito sperare che soprattutto nel mondo cristiano ed ecclesiale riaffiori un salutare senso del peccato. A ciò serviranno una buona catechesi, illuminata dalla teologia biblica dell'alleanza, un attento ascolto e una fiduciosa accoglienza del magistero della Chiesa, che non cessa di offrire luce alle coscienze, e una prassi sempre più accurata del sacramento della penitenza”.

Senso di colpa e senso del peccato

Dobbiamo approfondire il discorso con ulteriori considerazioni, notando innanzitutto che il *peccato* è un termine analogo, cioè si attribuisce a molti atti che in genere violano una qualche norma, ma in senso proprio è un atto che va contro Dio stesso. Infatti il vero e primo peccato, il peccato «originale», è contro Dio. La *colpa* similmente si attribuisce a molte cose, ma di per sé è la conseguenza negativa, un demerito, per una responsabilità violata. Si può parlare di

«senso del peccato» e «senso di colpa» come unici concetti, come avviene nell'atto penitenziale quando diciamo: *Confesso ... che ho molto peccato ... per mia colpa, mia colpa, mia grandissima colpa*. Qui chiaramente peccato e colpa indicano la stessa cosa, ma in questo caso si ha un'altra problematica, perché si va a cadere nella coscienza di ogni persona e riguarda la sensibilità e la percezione che l'animo umano ha rispetto a un qualche atto in cui si verifica la colpa o il peccato, che lo trascina nel rimorso.

In una cultura atea e non religiosa, come quella che viviamo, molte sono le critiche che piovono su questi due termini.

Si pensi: se il peccato è una mancanza contro Dio, e Dio non esiste, evidentemente non ha senso il peccato. E così, se le persone non hanno tra loro responsabilità, un qualche *debitum* naturale, o dovere reciproco, ma solo una relazione di convenzione, come sostiene l'intelligenza culturale, è chiaro che potrà esserci errore, ma non colpa. Si spiega così il diffuso accanimento odierno di volere eliminare i sensi di colpa e di peccato, come aspetti di una cultura primitiva, grazie ai quali le classi al potere tenevano assoggettate le genti.

Il problema è delicato, perché il peccato e la colpa, e la percezione coscienziale di essi non possono essere legati solo a una «fede», altrimenti chi non crede non dovrebbe avere manifestazioni del genere. D'altra parte è anche evidente che essendo aspetti legati alla coscienza di ciascuno, la coscienza può anche essere indifferente, sviata, alterata, e perciò realmente insensibile al peccato e alla colpa.

Il problema insomma sta nel tipo di educazione che diamo all'uomo, ed è certo che questo influisce sulla coscienza umana tale da manipolare i sentimenti. Per esempio, se un bambino non sente l'amore vivo, profondo, intimo dei genitori difficilmente poi da grande non potrà capire il senso dell'amore, avrà esplosioni passionali, istintive, ma non potrà controllarsi perché non ne capisce il valore umano che sta dietro ad essi, come si vede nelle tante tragedie dell'oggi. In altre parole, il rapporto tra persone umane è una naturale corresponsabilità o una convenzione stipulata tra due contraenti? Il primo caso è quanto affermano i cristiani, e perciò ogni qual volta s'infrange il rapporto umano si dà peccato e colpa, perché s'infrange una naturale responsabilità verso l'altro. Il secondo caso è quanto afferma la cultura atea, per cui violando il rapporto stipulato si dà soltanto una contravvenzione, che una volta pagata non lascia strascichi.

La diffusa mentalità "individualistica" che, purtroppo, contraddistingue negativamente la nostra epoca non consente più di comprendere che ogni creatura

umana è una persona naturalmente correlata ad altre persone. Di conseguenza oggi non si è più capaci di cogliere che i rapporti umani sono istituiti in una naturale coappartenenza delle persone tra loro, che fonda la responsabilità interpersonale.

Se questo è vero, allora i concetti di peccato e di colpa, di senso di colpa e di peccato, hanno la loro origine non su culture deviate e alienate, ma sull'umano rapporto interpersonale. Aspetto questo che è estensibile anche a Dio, col quale non abbiamo solo un vago rapporto creaturale, ma una correlazione vitale senza la quale o non esistiamo o (per il cristianesimo) siamo nell'inferno. Infatti la vita che Gesù ha promesso non è un contratto con Dio, ma la partecipazione alla stessa vita divina, e perciò il peccato è una rinuncia al dono più grande che Dio può farci: vivere della sua vita. Ed è anche una colpa, perché rinunciamo coscientemente e responsabilmente alla nostra personale e comunitaria pienezza e perfezione d'essere¹¹.

Benedetto XVI, quindi, il 13 marzo 2011, prima Domenica di Quaresima, notava: "Se ci domandiamo: perché la Quaresima? perché la Croce?, la risposta, in termini radicali, è questa: perché esiste il male, anzi, il peccato, che secondo le Scritture è la causa profonda di ogni male. Ma questa affermazione non è affatto scontata, e la stessa parola "peccato" da molti non è accettata, perché presuppone una visione religiosa del mondo e dell'uomo. In effetti è vero: se si elimina Dio dall'orizzonte del mondo, non si può parlare di peccato. Come quando si nasconde il sole, spariscono le ombre; l'ombra appare solo se c'è il sole; così l'eclissi di Dio comporta necessariamente l'eclissi del peccato. Perciò il senso del peccato – che è cosa diversa dal "senso di colpa" come lo intende la psicologia – si acquista riscoprendo il senso di Dio. Lo esprime il Salmo Miserere, attribuito al re Davide in occasione del suo duplice peccato di adulterio e di omicidio: "Contro di te – dice Davide rivolgendosi a Dio – contro te solo ho peccato" (Sal 51,6)".

Papa Benedetto ribadiva l'insegnamento di san Giovanni Paolo II, che tra gli altri aspetti aveva evidenziato anche la erronea identificazione del senso del peccato col sentimento morboso della colpa o con la semplice trasgressione di norme e precetti legali.

Senso di colpa e senso del peccato sono due cose molto diverse tra di loro.

¹¹ A. TURCHI, *Che differenza c'è tra «peccato» e «colpa»?* (testo in internet: <https://www.toscanaoggi.it/Rubriche/Risponde-il-teologo/Che-differenza-c-e-tra-peccato-e-colpa>).

- Il senso della colpa è **psicologico**, mentre il senso del peccato è **teologico**. È dono di Dio. E difatti è quando sente i passi e la voce di Dio che Adamo prende coscienza della sua disobbedienza (Gen 3,8). E' quando è raggiunto dalla parola del profeta che Davide avverte l'orrore dell'ingiustizia commessa (2 Sam. 12): l'ingiustizia è contro l'uomo, ma Davide esclama: "Solamente contro di Te ho peccato" (Salmo 50,1-2). E' quando ha la visione della maestà del Signore che Isaia si accorge della propria impurità (6,5). E' quando intravede la grandezza di Gesù che Pietro si proclama peccatore (Lc. 5,8), come pure Zaccheo (Lc. 19,8). Ed è quando è folgorato da Cristo che Paolo percepisce il suo stato di tenebra (Atti 9,1-9).
- Il senso della colpa è **monologico**, ossia consiste nell'io che guarda dentro se stesso; il senso del peccato è **dialogico**, perché riguarda il rapporto tra l'uomo e Dio, si coglie nel sentirsi guardati e amati dal Signore. Confrontandosi con se stesso e con i propri ideali, l'uomo può certo scoprire le proprie incoerenze, ma il senso cristiano del peccato è altra cosa. Solo il confronto con la Parola di Dio ce lo rivela.
- Il senso della colpa è **frustrante**, perché produce amarezza, insoddisfazione, rabbia verso se stessi, rassegnazione al male compiuto; il senso del peccato è **liberante**, perché fa vedere il male come qualcosa da cui la potenza di Dio può trarre il bene; di conseguenza convince il peccatore a "consegnare" il male da lui compiuto alla misericordia del Signore, che sa scrivere dritto anche sulle righe storte della nostra esistenza...
- Il senso della colpa è legato al **timore**, quello del peccato all'**amore**: la colpa, infatti, nasce dalla consapevolezza della trasgressione di una regola; il peccato dalla coscienza di avere offeso l'amore di Dio e di aver deluso le sue attese di Padre, la fiducia da lui riposta nei nostri confronti.
- Il senso del peccato è allora **maturante**, perché ci fa crescere nel desiderio di amare il Signore e, prima ancora, di lasciarci amare da Lui; il senso della colpa invece rischia di farci restare sempre fermi allo stesso punto, perché può portare a fissarci su alcune trasgressioni, impedendoci di verificare tutto l'ampio panorama del nostro rapporto con Dio, con i fratelli e con noi stessi. Il rischio è quello di confessare solo ciò che ci fa "sentire" in colpa, e non quello che realmente ferisce in noi l'amore di Dio.
- Solo l'autentico senso del peccato genera in noi il **dolore perfetto**, quello cioè che si lega all'amore e non alla paura del castigo di Dio. Lo diciamo già

nell'*Atto di dolore*, una preghiera bellissima, e molto cattolica, che la Chiesa ci chiede di recitare quando ci confessiamo: "Mio Dio, mi pento e mi dolgo con tutto il cuore dei miei peccati, perché *peccando ho meritato i tuoi castighi e molto più perché ho offeso Te infinitamente buono e degno di essere amato sopra ogni cosa. Propongo col tuo santo aiuto di non offenderti mai più e di fuggire le occasioni prossime di peccato. Signore, Misericordia, perdonami*"¹².

Per la falsa pastorale e la falsa "teologia cattolica" che va per la maggiore e viene divulgata dai mass media ufficialmente cattolici (!), questa è una "tremenda preghiera", "una preghiera che non ha nulla di cristiano perché Dio non si può offendere e poi Dio non castiga, perché Gesù è venuto a rivelarci un altro tipo di Dio, di Padre".

Se non si vede la fede come relazione vincolante dell'uomo con Dio, non si può parlare di "peccato" come offesa di Dio. Si preferisce il termine "fragilità" che si concentra sull'uomo e ignora Dio o lo lascia sullo sfondo e considera la sua legge un vago punto di riferimento al quale ci si può attenere o anche non attenere, perché tutto dipende, appunto, dall'uomo e dal suo sentimento.

Al fondo o dietro l'abolizione del peccato c'è la mancanza di fede. La sostituzione dell'idea di peccato con quella di fragilità viene operata non solo in ossequio a un certo *politically correct* e nel tentativo di non apparire troppo aggressivi. La ragione profonda è che non si crede in Dio. Chi esautora l'idea di peccato dimostra di non credere in Dio in un duplice senso: non crede nell'ordine divino e nella cogenza della legge divina, ma non crede neppure nell'aiuto che Dio certamente offre di fronte alla caduta nel peccato.

«L'idea di peccato, quale rottura del legame e del patto con Dio, porta con sé l'idea di penitenza, ma anche "penitenza" è parola che è stata espunta dal vocabolario cattolico. Nel momento in cui la questione del peccato è sostituita da quella della fragilità, la quale si gioca tutta all'interno dell'individuo, senza che ci sia bisogno di prendere in considerazione il rapporto con l'ordine divino, anche il concetto di penitenza diviene inutile e anzi è bene evitare di farvi ricorso. Eppure sappiamo che non può esserci esperienza autenticamente cristiana senza penitenza. Non perché il cristianesimo sia la religione degli autolesionisti, di coloro che amano soffrire, ma perché essere cristiani presuppone

¹² Cfr. M. CASCONE, *Senso della colpa e senso del peccato* (testo in internet: https://digilander.libero.it/rinnovamento/documenti/cate_097.html).

la conversione del cuore, e la conversione implica la penitenza, perché è necessario un distacco dalle cose del mondo per legarsi invece alle cose di lassù»¹³.

Crea in me un cuore nuovo.

Realmente occorre una nuova creazione. Il rimedio al peccato, e il rimedio alla mancanza del senso del peccato, che è la disgrazia più grande del nostro tempo e della nostra società, lo si può trovare solo in un rifacimento radicale dell'uomo, e questo può essere solo opera di Dio, della sua grazia.

Mai come oggi è urgente pregare col salmista: *Crea in me un cuore nuovo* (Salmo 50,12-13).

Il verbo usato nel salmo è *bara* (creare), un verbo che la Bibbia adopera con parsimonia e sempre per indicare l'azione esclusiva, straordinaria e salvifica di Dio: la creazione del cielo e della terra (Gen. 1,1), la liberazione dall'Egitto (Is. 43,1. 15; Deut. 4,32), la creazione dei "nuovi cieli e della nuova terra" nei tempi ultimi (Ger. 31,22; Is. 4,5; 43,7).

Il salmista attende per sé, *oggi*, quel gesto trasformante, gratuito e salvifico, che Dio ha manifestato nella creazione e nell'esodo e che definitivamente manifesterà nel tempo ultimo. Tutta questa potenza divina è necessaria per strappare il cuore dell'uomo al dominio del peccato. Tutta questa potenza è racchiusa nel perdono di Dio. Dicendo "rimetti a noi i nostri debiti", il cristiano si appella alla potenza di Dio, non soltanto alla sua bontà. Chiedere il perdono dei peccati significa riconoscere la propria impotenza, proclamare la propria fiducia nella misericordia del Padre, affidarsi alla sua potenza che rinnova. Sono, questi, i tre atteggiamenti che formano la struttura essenziale della fede. "Rimetti a noi i nostri debiti" è un atto di fede¹⁴.

¹³ ALDO MARIA VALLI, *C'era una volta il peccato* (testo in internet: <https://www.aldomariavalli.it/2020/01/22/cera-una-volta-il-peccato/>).

¹⁴ B. MAGGIONI, *o. c.* 90-91.

Parte Terza
LA MEDITAZIONE DI SAN FRANCESCO

Testo latino	Testo italiano
Et dimitte nobis debita nostra:	E rimetti a noi i nostri debiti:
<i>per</i> tuam misericordiam ineffabilem,	<i>per</i> la tua ineffabile misericordia,
<i>per</i> passionis dilecti Filii sui virtutem	<i>per</i> la potenza della passione del tuo Figlio diletto
et <i>per</i> beatissimae Virginis et omnium electorum tuorum merita et intercessionem.	e <i>per</i> i meriti e l'intercessione della beatissima Vergine e di tutti i tuoi eletti.

La preposizione « Per »

Questa preposizione la troviamo con frequenza negli Scritti di san Francesco. Facciamo alcuni esempi:

- *Lettera a tutto l'Ordine* (FF 227)
Perciò scongiuro, come posso, frate H. (Elia) ministro generale, mio signore che faccia osservare da tutti inviolabilmente la Regola, e che i chierici dicano l'ufficio con devozione, davanti a Dio, non preoccupandosi della melodia della voce, ma della consonanza della mente, così che la voce concordi con la mente, la mente poi concordi con Dio, affinché possano piacere a Dio, mediante la purezza del cuore (*per puritatem cordis*), piuttosto che accarezzare gli orecchi del popolo con la mollezza del canto.
- *Regola non bollata*, cap. 23 (FF 63):
Onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Dio, *Padre santo* e giusto, *Signore Re del cielo e della terra*, per te stesso ti rendiamo grazie, perché per la tua santa volontà e per l'unico tuo Figlio con lo Spirito Santo hai creato tutte le cose spirituali e corporali, e noi fatti *a tua immagine e somiglianza* hai posto in *Paradiso*. E noi *per colpa nostra* siamo caduti (*nos per culpam nostram cecidimus*).
- *Testamento* (FF 111)
E il Signore mi dette tale fede nelle chiese che io così semplicemente pregavo e dicevo: *Ti adoriamo, Signore Gesù Cristo, anche in tutte le tue*

chiese che sono nel mondo intero e ti benediciamo, perché con la tua santa croce (per sanctam crucem tuam) hai redento il mondo.

Nel Cantico di Frate Sole la preposizione *per* si trova nove volte nella seconda parte del poema, ed è presente ancora nella terza e nella quarta parte: «Laudato sie, mi' Signore per...».

«per lo quale a le tue creature dai sustentamento», «per lo quale ennallumini la nocte»; ecc.

Quale senso dobbiamo attribuirvi? Questa preposizione ha tormentato gli interpreti del Cantico di Frate Sole; *Per* è «una delle punte più acute della problematica del Cantico».

La questione non è puramente linguistica, ma coinvolge l'interpretazione di uno dei contenuti centrali del testo, in quanto definisce la natura della partecipazione alla lode divina da parte delle creature.

La preposizione *per* può avere:

1. *valore causale*, cioè di lode espressa al Signore in ragione degli attributi predicati delle creature (*a causa* oppure a motivo, in ragione *del* sole; *per* = al latino *propter quod*);

2. *valore strumentale* o *mediale*: la creatura è il tramite della lode; Dio è lodato per mezzo delle creature (attraverso, *per mezzo del* sole);

3. *valore di agente*: la creatura stessa produce la lode (laudato sie *da* frate sole); Anche la preposizione *cum* del v. 5 ha suscitato divergenze tra l'ipotesi di compagnia e il valore strumentale.

Quindi il *per* ha valori molteplici (già nel latino classico).

Valore intercessivo

Quale significato assume la sua ripetizione nella Meditazione di san Francesco sul Padre nostro?

La questione si chiarisce facendo riferimento all'ultimo: *per i meriti e l'intercessione*, che quanto al significato corrisponde chiaramente alla frequentissima formula liturgica *Per Cristo nostro Signore (per Christum Dominum nostrum)*. Anche i precedenti *per* vanno ricondotti a questo valore intercessivo (di intercessione).

Intercessione deriva dal latino *intercessio* e, in definitiva, dal verbo *intercedere*, composto da *inter* (in mezzo) + *cedere* (andare, passare). Significa pertanto giungere in mezzo, intervenire interporre, stare in mezzo, essere mediatore a favore

di qualcuno per ottenergli una grazia, il perdono, l'accoglimento di una domanda o preghiera.

Il *per* dunque è strumentale-mediale. Nel rivolgere al Padre la perentoria richiesta di perdono noi invochiamo la sua misericordia e ci mettiamo di mezzo (l'intercessione e una intermediazione) il Figlio suo, la Madonna e i Santi. Il prolungamento della preghiera del Signore da parte di san Francesco in fondo è una esplicitazione che nello stesso tempo manifesta la consapevolezza della gravità del peccato. Questo non è cosa da nulla, non è una bazzecola o una sciocchezza. No; col peccato abbiamo commesso qualcosa di grave, tradendo il nostro Creatore e Padre; abbiamo interrotto il nostro rapporto con Lui. Abbiamo bisogno del suo perdono, ma non lo meritiamo. La supplica nasce da questa consapevolezza di *demerito*.

Peccato e castigo

Questa è la parola esatta: *demerito* indica una azione o un comportamento che merita biasimo o castigo. Il peccato merita come ricompensa il castigo; è un fatto di giustizia, per questo si parla di *debiti*. Abbiamo un conto da saldare con Dio, ma ne siamo incapaci. Perciò – in quanto figli del Padre che sta nei cieli – *osiamo* chiedere a Lui di non castigarci, ma di darci il suo perdono. Il perdono è una grazia. Essere perdonati = essere graziati.

Il primo significato del verbo *graziare* è: Fare la grazia a un condannato, condonando intera la sua pena o commutandola in altra meno grave. Si dice quindi di chi è condannato al carcere o alla morte, e per un intervento benevolo dell'autorità viene assolto o liberato da quella condanna. I sinonimi di graziare sono: perdonare, salvare, condonare, amnistiare.

Ritroviamo qui il significato dell'Atto di dolore:

«Mio Dio, mi pento e mi dolgo con tutto il cuore dei miei peccati, perché peccando ho meritato i tuoi castighi e molto più perché ho offeso Te infinitamente buono e degno di essere amato sopra ogni cosa. Propongo col tuo santo aiuto di non offenderti mai più e di fuggire le occasioni prossime di peccato. Signore, Misericordia, perdonami».

Esiste ancora un'altra formula dell'Atto di dolore, che troviamo nel Catechismo di san Pio X:

«Mio Dio, mi pento con tutto il cuore dei miei peccati, e li odio e detesto, come offesa della vostra Maestà infinita, cagione della morte del vostro

divin Fígliuolo Gesù, e mia spirituale rovina. Non voglio più commetterne in avvenire e propongo di fuggirne le occasioni. Signore, misericordia, perdonatemi».

Poniamole in sinossi:

Atto di dolore

1ª formula (CCC)	2ª formula (Catechismo di s. Pio X)
Mio Dio, mi pento e mi dolgo con tutto il cuore dei miei peccati	Mio Dio, mi pento con tutto il cuore dei miei peccati
	e li odio e detesto
perché peccando ho meritato i tuoi castighi	
e molto più perché ho offeso Te infinitamente buono e degno di essere amato sopra ogni cosa.	come offesa della vostra Maestà infinita
	cagione della morte del vostro divin Fígliuolo Gesù,
	e mia spirituale rovina.
	Non voglio più commetterne in avvenire
Propongo col tuo santo aiuto di non offenderti mai più	
e di fuggire le occasioni prossime di peccato.	e propongo di fuggirne le occasioni.
Signore, Misericordia, perdonami.	Signore, misericordia, perdonatemi.

Nella *prima formula* innanzitutto viene evidenziato il demerito: ho meritato i tuoi castighi. L'attenzione viene rivolta a se stessi, prima ancora che a Dio.

Nella *seconda formula* l'attenzione è rivolta innanzitutto a Dio: prima del timore per il castigo, c'è l'amore. Il peccato ha infranto una relazione di amore e ha offeso Dio. Il peccato è una offesa a Dio. Dio viene offeso. Dio si offende. È necessario riscoprire il vero volto di Dio, del Dio della Bibbia, oscurato per secoli dall'idea del "dio dei filosofi", motore immobile, che muove tutto senza essere mosso — e tanto meno commosso — da nulla. Dio non è impassibile; non resta indifferente di fronte a ogni azione dell'uomo. Dio è Padre, e come tale può essere offeso dai figli. Se oggi si parla, come si parla, della tenerezza

di Dio, occorre capire che tale tenerezza non indica solo un suo sentimento paterno e materno nei nostri confronti, ma indica allo stesso tempo la sua sensibilità, e cioè la sua capacità di provare il piacere e il dolore. La Bibbia ci parla di Dio che si compiace (prova piacere) della sua creazione, ma ci parla anche dello stesso Dio che prova dolore per l'infedeltà degli uomini.

Nella Enciclica *Dominum et vivificantem* (18 maggio 1986) san Giovanni Paolo II ci ha insegnato:

«La concezione di Dio, come essere necessariamente perfettissimo, esclude certamente da Dio ogni dolore derivante da carenze o ferite; ma nelle "profondità di Dio" c'è un amore di Padre ... La Sacra Scrittura ci parla di un Padre, che prova compassione per l'uomo, quasi condividendo il suo dolore. In definitiva, questo imperscrutabile e indicibile "dolore" di padre genererà soprattutto la mirabile economia dell'amore redentivo in Gesù Cristo, affinché, per mezzo del mistero della pietà, nella storia dell'uomo l'amore possa rivelarsi più forte del peccato [...]. Nella umanità di Gesù Redentore si invera la "sofferenza" di Dio» (*Dominum et vivificantem* n. 39).

Ancora prima un noto rabbino ebreo, Eugenio Zolli, studiando e commentando la Bibbia, aveva scritto:

«Iddio soffre? Il pensarci è per me un dovere del cuore [...]. Iddio resta sempre ferito, Iddio sempre soffre, o nella giustizia, o nella sua pietà [cioè sia quando punisce il peccato, sia quando passa sopra al peccato degli uomini]. Soffre a causa dell'uomo che pecca e con l'uomo che pecca»¹⁵.

La *seconda formula* inserisce un elemento del tutto assente nella prima formula: il peccato è causa della morte del Figlio di Dio. E su questo dovremmo essere tutti d'accordo. Basterebbe rileggere il Canto del Servo di Jahveh o altre affermazioni neo testamentarie. Basterebbe riferirsi all'antico canto popolare, che potrebbe benissimo usarsi ancora oggi il Venerdì Santo durante l'adorazione della Croce:

Gesù mio, con dure funi
come reo, chi ti legò?

Sono stati i miei peccati
Gesù mio, perdon, pietà.
Gesù mio, la bella faccia

¹⁵ EUGENIO ZOLLI, *Prima dell'alba. Autobiografia autorizzata*. Edizioni San Paolo 2004; 73-74.

chi crudele ti schiaffeggiò?

Gesù mio, di fango e sputi
chi il bel volto t'imbratto?

Gesù mio, le sacre membra
chi spietato ti flagellò?

Gesù mio, la nobil fronte
chi di spine ti coronò?

Gesù mio, sulle tue spalle
chi la croce ti caricò?

Gesù mio, la dolce bocca
chi di fiele t'amareggiò?

Gesù mio, le sacre mani
chi di chiodi ti trapassò?

Gesù mio, gli stanchi piedi
chi alla croce t'inchiodò?

Gesù mio, l'amante cuore
chi con lancia ti trapassò?

O Maria quel tuo bel figlio
chi l'uccise e lo straziò?

La *seconda formula* parla ancora del peccato *come mia spirituale rovina*. E in questa espressione possiamo trovare il corrispondente di *perché peccando ho meritato i tuoi castighi* della prima formula.

Dio castiga?

Questo è il punto che fa difficoltà oggi a una certa sensibilità, secondo la quale Dio non si può offendere e poi Dio non castiga, perché Gesù è venuto a rivelarci un altro tipo di Dio, di Padre. Purtroppo tale sensibilità viene alimentata dalla falsa pastorale di cui parlava Giovanni Paolo II in *Reconciliatio et poenitentia*, e da una falsa "teologia cattolica" che va per la maggiore e viene divulgata dai mass media ufficialmente cattolici (!).

E allora: ci sono questi castighi? quali sono? E perché sono detti *di Dio*?
Quando parliamo di queste realtà dobbiamo tenere a bada la nostra immaginazione e la tentazione di trasferire a Dio quanto c'è di più umano.

Il castigo per antonomasia è l'inferno.

L'inferno non è un luogo, come lo ha descritto Dante. L'inferno è primariamente una condizione che consiste nella separazione eterna da Dio. È la diretta «conseguenza di una avversione volontaria a Dio, cioè di un peccato mortale, in cui si persiste fino alla fine» (*Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 1037). Il peccato grave, cioè l'omissione o l'atto deliberatamente voluti sapendo che sono contrari alla volontà divina che è segnalata dal Vangelo e dai comandamenti, esclude dal regno di Cristo, dalla sua eredità di amore e di gioia.

«Ogni vera colpa è sempre rinuncia totale e definitiva alla legge di Dio e perciò a Dio stesso. Rinuncia totale, perché accettare la sua volontà parzialmente significa non accettarla come una volontà divina, che per forza deve essere la norma incondizionata di tutto. Rinuncia in se stessa definitiva, perché accettarla temporaneamente, sospendendone l'efficacia anche solo per un istante, significa rifiutarla come norma eterna, cui non ci si può mai sottrarre. Ma *l'inferno nella sua vera essenza non è che un distacco totale e definitivo da Dio. Il che significa che il peccatore ottiene nell'inferno ciò che col peccato ha voluto ottenere. Il mistero della condanna si risolve quindi nel mistero della colpa. E se talvolta l'inferno ci potrà apparire come un assurdo psicologico, la cui considerazione ci è insopportabile, è perché il peccato stesso, che pure è una realtà della nostra vita, è un assurdo psicologico e una inspiegabile mostruosità. In fondo tutto ciò ci dice che non è Dio che tiene gli uomini lontano da sé nell'inferno, ma sono gli uomini a ostinarsi nel voler stare lontani da lui*»¹⁶.

Difatti Dio è sempre alla porta della nostra anima, bussa in ogni istante e non si stanca di andare alla "ricerca della pecora perduta" e il peccatore, finché è in questa vita, può sempre pentirsi, cambiare vita e chiedere il perdono e la riconciliazione a Dio.

L'uomo, in quanto è creatura, è radicalmente dipendente da Dio. È Dio che crea, creare significa dare l'essere, e esser creato significa ricevere attualmente l'essere. Poi, ognuno di noi è creato in Cristo e in vista di Cristo (Colossesi 1,16-17). Questa relazione con Dio creatore e con Cristo è irrinunciabile, è per sempre. Quindi, è anche nel peccatore che la contraddice con la colpa personale ed

¹⁶ G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*. Milano, Jaca Book, 1998; 58.

è anche nel dannato. Per di più il dannato si trova in una condizione peggiore, perché di là sa senza alcun dubbio e senza alcun velo che Dio è misericordia che salva, il dannato vede Dio nella sua identità. Ma la volontà del dannato è ostinatamente chiusa nel rifiuto, nell'odio e nell'oblio di Dio. Quindi *il dannato soffre una profonda divisione interiore: con la sua intelligenza sa che Dio è misericordia, con la sua volontà è fisso nel rifiuto di Lui. Questa è la pena più atroce.*

Come si vede è un castigo che il dannato si infligge da se stesso e a causa dei suoi peccati. Avrebbe avuto la possibilità di pentirsi, di cambiar vita e di chiedere il perdono e la misericordia a Gesù Cristo, invece si è chiuso in se stesso rifiutando la grazia e l'amore di Gesù.

Quindi, è un castigo che il peccatore si auto-infligge. Allude a questo il profeta Geremia che avverte così il popolo ribelle: «La tua stessa malvagità ti castiga e le tue ribellioni ti puniscono. Renditi conto e prova quanto è triste e amaro abbandonare il Signore, tuo Dio» (Geremia 2,19). Ce lo dice anche il Catechismo della Chiesa Cattolica n. 679: «Il Figlio non è venuto per giudicare, ma per salvare e per donare la vita che è in lui. È per il rifiuto della grazia nella vita presente che ognuno si giudica da se stesso, riceve secondo le sue opere e può anche condannarsi per l'eternità rifiutando lo Spirito d'amore». «Morire in peccato mortale senza essersene pentiti e senza accogliere l'amore misericordioso di Dio significa rimanere separati per sempre da lui per una nostra libera scelta. Ed è questo stato di definitiva auto-esclusione dalla comunione con Dio e con i beati che viene designato con la parola "inferno"» (n. 1033).

Accanto al castigo eterno ci sono dei castighi non eterni, cioè dei danni temporali, che sono sempre conseguenza diretta di una colpa volontaria. Sempre il Catechismo della Chiesa Cattolica (n. 1861) ricorda la perdita dell'amore di carità e della grazia santificante. Questa è la vera disgrazia, perdere la grazia in senso proprio. La grazia santificante è quella condizione di cui parla Gesù in questi termini: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Giovanni 14,23). Essere in grazia significa abitare, vivere e agire in Dio, in piena comunione di amore con lui, e significa anche che Dio ci ispira, ci muove, ci trasforma, ci divinizza, ci configura a Cristo. Perdendo la grazia perdiamo questa comunione, da capolavoro divino diventiamo mostruosi, da deiformi diventiamo deformi.

Altri castighi, danni temporali possono essere degli effetti negativi della colpa che lo stesso peccatore sperimenta. Pensa ad esempio alla menzogna o alla

falsità: la persona bugiarda o falsa subisce un danno certo, la perdita della fiducia nelle relazioni sociali di alcune colpe personali. Pensa all'odio volontario, la cui prima vittima è proprio colui che nutre odio. Oppure pensa che un peccato può trascinare ad altri peccati e può generare il vizio.

Non abbiamo poi elementi per dire che gli accadimenti della vita siano dei castighi. Anzi il Vangelo ci suggerisce il contrario. Luca 13,1-5: «Si presentarono alcuni a riferire a Gesù il fatto di quei Galilei, il cui sangue Pilato aveva fatto scorrere insieme a quello dei loro sacrifici. Prendendo la parola, Gesù disse loro: "Credete che quei Galilei fossero più peccatori di tutti i Galilei per aver subito tale sorte? No, io vi dico, ma se non vi convertirete, perirete tutti allo stesso modo. O quelle diciotto persone, sulle quali crollò la torre di Siloe e le uccise, credete che fossero più colpevoli di tutti gli abitanti di Gerusalemme? No, io vi dico, ma se non vi convertirete, perirete tutti allo stesso modo».

Questo insegnamento di Gesù è rivoluzionario per la mentalità ebraica del tempo secondo la quale le disgrazie, anche accidentali, della vita sarebbero state una conseguenza del peccato personale. Gesù nega per ben due volte che ci sia un legame tra quelle due tragedie e la condotta delle vittime, *e invita a leggere negli eventi, anche accidentali, degli inviti alla conversione, cioè ad ascoltare, amare lui e servire i fratelli.*

Un insegnamento analogo lo dà davanti al cieco nato dicendo: Né lui ha peccato, né i suoi genitori, ma è perché in lui [cioè nel cieco nato] siano manifestate le opere di Dio (Giovanni 9,3)¹⁷.

Davvero sterminerai il giusto con l'empio?

Il cap 18 di Genesi parla della intercessione di Abramo riguardo a Sodoma e Gomorra. Anche in questo racconto il dialogo è aperto dal Signore. Dio non può nascondere ad Abramo ciò che pensa di fare, proprio perché Abramo è stato "scelto" per essere una benedizione per tutti i popoli. Ciò che avviene nella storia umana lo riguarda. Neppure Abramo può nascondere a Dio il suo parere, anche se contrario. E' questa reciproca franchezza che subito colpisce. Infinita è la distanza fra Dio e Abramo, ma la distanza non impedisce la franchezza. "Vedi come ardisco parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere".

¹⁷Cfr. GIORGIO CARBONE, *Castigo divino? È l'effetto del rifiuto di Dio*, in *La nuova bussola quotidiana*: 06.11.2016.

Se ci chiedessimo quale sia la radice di questo insolito modo di stare davanti a Dio, rispettoso e insieme confidente, dobbiamo rispondere che è la fede. Solo da una vera fede scaturisce una preghiera ardita.

Abramo insiste, cortese ma fermo. Non ha nulla in comune con le due città che Dio intende distruggere, tuttavia prega per loro. Sono città straniere, eppure gli interessano. Sta già svolgendo il suo compito di essere una benedizione per tutte le genti.

Le domande di Abramo, però, non sono soltanto una preghiera di intercessione. Rivelano qualcosa di più profondo. Informato della decisione di Dio, Abramo pone un problema: *davvero* Dio farà perire il giusto con l'empio? Con quale criterio, in altre parole, Dio guida la storia? E' una domanda molto seria, interessata al comportamento di Dio, non soltanto alla sorte di due città. Per punire la malvagità dei cattivi Dio è disposto a coinvolgere nel castigo anche i giusti, o invece l'onestà dei giusti, anche se pochi, è per Lui più importante della malvagità di molti? Pur di punire un colpevole coinvolge l'innocente, oppure pur di salvare un innocente evita di punire il colpevole?

Domanda ineludibile. Troppe volte gli eventi della storia sembrano non fare alcuna distinzione tra giusti e peccatori, colpevoli e innocenti. Da che parte sta Dio?

Le domande di Abramo al Signore si arrestano al numero dieci. E se i giusti fossero meno di dieci? Questa domanda resta in sospeso, bruscamente. Una sospensione che crea a sua volta una domanda. E' Abramo che lascia l'ultimo passo a Dio, o è Dio che lo lascia all'uomo? O tutte e due le cose? Certo *nel rapporto con Dio c'è sempre una sospensione, un punto oltre il quale si affaccia il silenzio del mistero. E' anche vero però che Dio lascia – a modo suo – l'ultimo passo all'uomo. Hai sentito come ragiono, non ho fatto una questione di numero. Ora tocca a te concludere. Se ci fosse anche un solo giusto, tu come ti comporteresti?*

Il racconto biblico continua poi narrando che Dio ha castigato le due città salvando però la famiglia di Lot. Ma nella storia non sempre si vede che i giusti vengono risparmiati. La domanda di Abramo si pone sempre¹⁸.

Dobbiamo porcela anche noi con senso di responsabilità, non solo verso noi stessi, ma anche verso la società. Non possiamo restare insensibili o indifferenti di fronte a tutto il male che c'è nel mondo, e che non concerne solo il problema dei cosiddetti "impoveriti" o dei migranti (quante false problematiche a

¹⁸ Cfr. B. MAGGIONI, *La difficile fede. Figure dell'Antico Testamento. I. Dai patriarchi all'esilio*. Milano, Ancora, 2012; 28-30.

riguardo!). C'è tutto il male dei peccati contro la vita, contro il matrimonio, la famiglia, la dignità della persona; c'è tutto il degrado morale; c'è la persecuzione religiosa, ivi compresa la persecuzione contro i cristiani, ecc. Tutto questo non ci interroga? Non ci spinge a metterci dinanzi al Signore con l'audacia di Abramo? Vedi come ardisco parlare al mio Signore! Noi siamo responsabili della storia.

Perché, infine, diciamo "ho meritato i tuoi castighi"? Perché li riferiamo a Dio? Abbiamo visto che il dannato si auto-esclude dalla misericordia salvifica di Dio e il peccatore si auto-esclude dalla grazia santificante. Abbiamo perciò purificato le nostre considerazioni da immagini antropomorfe di Dio, come se Dio attivamente infliggesse castighi. Questo non è il volto di Dio, Misericordia che salva e ama. Ma perché allora sono "castighi di Dio"? Perché Dio è implicato in essi in quanto è negato in essi. Il peccatore sceglie deliberatamente di agire voltando le spalle a Dio, contraddicendo la sua volontà di amore. Il dannato è irrimediabilmente chiuso nel rifiuto di Dio.

«Chi è causa del suo male pianga se stesso» e «Finché c'è vita c'è speranza» sono due espressioni proverbiali che sintetizzano il tragico mistero delle nostre colpe e la tensione esistenziale alla conversione dei pensieri e del cuore.

Ritorniamo adesso a San Francesco per sottolineare che egli è consapevole che i nostri debiti/peccati hanno bisogno della misericordia divina, e perciò la invoca. Noi ti imploriamo: rimetti a noi i nostri debiti, per la tua misericordia, per la virtù della passione del Figlio tuo; per i meriti e l'intercessione della beatissima Vergine e di tutti i tuoi eletti.

Per la tua ineffabile misericordia

La misericordia di Dio è detta *ineffabile*.

Ineffabile (dal lat. *ineffabilis*): termine composto di *in* (= non) + *effabilis* «che si può dire» (derivato di *effari* «pronunciare, dire chiaramente», composto a sua volta di *ex-* e *fari* «parlare»). *Ineffabile*, quindi, significa propriamente che non si può esprimere o manifestare con parole. Differisce da *indicibile*, in quanto ha in genere senso positivo e non si direbbe di cosa che rechi dolore (quindi *tormenti, sofferenze indicibili, non ineffabili*). Viene in mente la locuzione latina dell'Eneide di Virgilio: *Infandum, regina, iubes renovare dolorem* (II, 3) = tu mi costringi, o regina, a rinnovare un indicibile dolore. Il gerundio *infandum*

foneticamente è più vicino a ineffabile che a indicibile, ma non si potrà mai parlare di dolore ineffabile.

Ineffabile si usa in senso figurato, con valore superlativo, riferito, a sentimenti, stati d'animo, qualità spirituali particolarmente intensi e gradevoli (esempio: *provare una gioia ineffabile*).

L'uso di ineffabile con riferimento agli attributi divini è comune. Si parla quindi della *ineffabile bontà di Dio*, della *ineffabile carità di Dio*, della *ineffabile sapienza divina*.

Nei testi liturgici troviamo con frequenza l'aggettivo *ineffabilis* come attributo di *caritas, dilectio, crucis potentia, bonitas, misericordia, providentia, gratia*. Non sorprende, pertanto, che anche nella meditazione della Preghiera del Signore, san Francesco, nel suo ardore mistico, invoca l'*ineffabile misericordia* di Dio.

Siamo nel contesto della «teologia apofatica» o «teologia negativa», che pensa di raggiungere Dio solo per difetto, e ne parla attraverso la via della negazione, cogliendo di Dio ciò che Egli non è. La teologia negativa parte dalla constatazione che la grandezza di Dio sfugge alla nostra misura ordinaria: perciò l'Altissimo non può essere nominato o qualificato, è indicibile.

Al tempo di san Francesco il IV Concilio Lateranense (1215) pose in risalto la teologia apofatica o teologia negativa. Le *Constitutiones* di quel Concilio si aprono con una dichiarazione di fede:

«Crediamo fermamente e confessiamo semplicemente che uno solo è il vero Dio, eterno e immenso, onnipotente, *immutabile, incomprendibile e ineffabile*, Padre, Figlio e Spirito Santo, tre persone, ma una sola essenza, sostanza o natura semplicissima»¹⁹.

Francesco conosceva questo testo. Egli peraltro è pervaso da questa sensibilità apofatica, come dimostra l'espressione del Cantico di Frate Sole: *et nullu homo ène dignu Te mentovare* o la lunga preghiera che conclude la *Regola non bollata*, dove il Poverello abbonda nel lodare, benedire, glorificare ed esaltare, magnificare e rendere grazie all'altissimo e sommo eterno Dio, Trinità e Unità, Padre e Figlio e Spirito santo, Creatore di tutte le cose e Salvatore di tutti coloro che credono e sperano in lui e amano lui, che è senza inizio e senza fine, *immutabile, invisibile, inenarrabile, ineffabile, incomprendibile, ininvestigabile, ...*

Tale è Dio e tale è la sua misericordia. Per san Francesco la misericordia di Dio è talmente grande e immensa, talmente sconfinata da non poterla adeguatamente esprimere a parole. La misericordia di Dio è semplicemente ineffabile.

¹⁹ IV CONCILIO LATERANENSE, I *La fede cattolica* (<http://www.intratext.com/IXT/ITA0138/PI.HTM>).

Per la potenza della passione del tuo Figlio diletto

Nel testo latino si dice *per passionis dilecti Filii tui virtutem*. Potenza quindi traduce il latino *virtus*.

È evidente che qui non ci si riferisce alla virtù, come dote morale. Sotto questo profilo la virtù è la disposizione a fuggire il male e fare il bene; indica la disposizione costante dell'anima a fare il bene e schivare il male; concretamente si riferisce a ogni buona qualità dell'anima, opposta al vizio. Questo però è il secondo significato *virtus*.

Virtus propriamente corrisponde a forza; questo è il suo primo significato. Potrebbe derivare dal plurale di *vis* (forza): *vires*. Ma potrebbe anche derivare da *vir* = uomo (maschio) e significherebbe virilità, forza del corpo, ma anche quanto adorna e nobilita l'uomo fisicamente e moralmente. Cicerone diceva: *Appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo* (*Tusculanae* 2.18.43). Propriamente in *virtus* c'è insita l'idea di vigore, di forza, di efficacia. San Francesco usa il termine con questo significato che è ricorrente nei testi liturgici²⁰.

Nella meditazione del Poverello la *virtus* non viene qualificata come invece, poco prima, è avvenuto per la misericordia definita *ineffabilis*. La *virtus* non ha aggettivi, ma semplicemente è attribuita alla Passione di Cristo. In senso inverso, è la Passione che ha una *virtus*; la Passione è *virtus*, è *potenza*. È la potenza della tenerezza di Dio che si manifesta nella umiliazione, nella *kenosis*²¹.

Ma questo è il *kerygma*; questo è il grande annuncio dell'Apostolo Paolo:

²⁰ *Per huius sacramenti virtutem o per virtutem huius sacramenti o per huius virtutem sacramenti*. Cfr. M. SODI – A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani*. Editio typica tertia. Città del Vaticano 2002; sub vocibus: *virtus, virtute, virtute*.

²¹ Credo sia pertinente riferire a riguardo una considerazione di Nicola Cabasilas, teologo della Chiesa orientale del secolo XIII: «Due caratteristiche rivelano l'amante ... : la prima consiste nel fare del bene all'amato in tutto ciò che è possibile, la seconda nello scegliere di soffrire per lui e di patire cose terribili, se necessario. Quest'ultima prova di amore, di gran lunga superiore alla prima, non poteva convenire a Dio che è impassibile ad ogni male [...]. Allora Dio inventa il suo annientamento, lo realizza e fa in modo di divenire capace di soffrire e di patire cose terribili. Così, con tutto quello che sopporta, Dio convince gli uomini del suo straordinario amore per loro e li attira nuovamente a sé, essi che fuggivano il Signore buono credendo di esserne odiati» (*Vita in Cristo*, VI,2: PG 150,645). Cabasilas distingue tra l'amore di donazione e l'amore di sofferenza e differisce la sofferenza di Dio alla *kenosis*, all'annientamento dell'incarnazione e della passione di Cristo. Nel III secolo, Origene aveva espresso un'idea diversa, affermando: «Il Salvatore è disceso sulla terra per pietà verso il genere umano. Egli ha subito le nostre passioni prima ancora di soffrire la croce, prima ancora che si fosse degnato di prendere la nostra carne. Se non le avesse subite già prima, non sarebbe venuto a partecipare alla nostra vita umana. Qual è questa passione che, dall'inizio, egli ha subito per noi? È la passione dell'amore. Il Padre stesso, Dio dell'universo, lui che è pieno di longanimità, di misericordia e di pietà, non soffre forse, in qualche modo? O forse tu ignori che, quando si occupa delle cose umane, egli soffre una passione umana? Egli soffre una passione d'amore» (*Omelia su Ezechiele* 6,6).

Fratelli, mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. Infatti ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini. (1Cor 1, 22-25)

Contro la tentazione – che affiorava tra i cristiani di una città greca colta come Corinto – di ridurre il cristianesimo a un sistema filosofico, di riportare la fede a una mera “gnosi”, cioè a una concezione intellettualistica, l’Apostolo propone con veemenza il cuore stesso dell’evento e dell’annuncio cristiano, e cioè la croce con Gesù crocifisso.

Il brano è tutto intessuto su una serie di contrasti. I Giudei, per credere, esigono i “segni”, cioè i prodigi miracolosi; i Greci optano per la “sapienza” che è ricerca razionale e argomentazione probante.

Per i giudei la Croce (l’evento e il suo annuncio) è scandalo, cioè inciampo, cioè ostacolo insormontabile perché essi la ritengono opposta all’agire di Dio di cui parlano le Scritture. Per i greci di quel tempo e per i pagani di tutti i tempi, per i benpensanti, i dotti e gli intelligenti di ogni epoca, la Croce è totale irragionevolezza: non è soltanto pazzia, ma anche stupidità; non è semplicemente un errore, ma un insulto al buon senso; non è una ragione da controbattere, ma una inettitudine da trascurare, una insipienza da scartare senza neppure argomentare. Perciò l’annuncio del vangelo non merita neppure di essere preso in considerazione, perché totalmente mancante di logica razionale²².

Al contrario il cristianesimo presenta un Crocifisso, cioè un condannato a morte secondo il supplizio capitale riservato agli schiavi e ai terroristi di allora. Eppure quell’emblema piantato nella terra della storia è la vera “potenza” e l’autentica “sapienza”.

È questa la provocazione evangelica, è questo il cuore della predicazione paolina. Si ribaltano paradossalmente le categorie umane. Infatti, la morte di Cristo così infame e misera, vero e proprio *nadir* infernale per la sapienza comune, si trasforma nello *zenit* celeste della salvezza e della gloria²³. Il contrasto è formalizzato dall’Apostolo in una frase di grande incisività ed efficacia:

«La stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini e la debolezza di Dio è più forte degli uomini».

²²Cfr. B. MAGGIONI, *Il Dio di Paolo*. Milano, Ed. Paoline, 2008; 121-132.

²³ *Scandalo e stoltezza* (<http://www.cultura.va/content/cultura/it/organico/cardinale-presidente/texts/famiglia-cristiana-articoli0/scandalo-e-stoltezza-in-cristo-crocifisso.html>).

Dietrich Bonhoeffer, teologo martire dei nazisti, osserverà che

«Dio non ci salva per la sua onnipotenza, ma per la sua impotenza manifestata in Cristo crocifisso».

E Benedetto XVI ci insegnerà:

«La Croce rivela “la potenza di Dio” (cfr 1 Cor 1,24), che è diversa dal potere umano; rivela infatti il suo amore: “Ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio, è più forte degli uomini” (ivi v. 25). Distanti secoli da Paolo, noi vediamo che nella storia ha vinto la Croce e non la saggezza che si oppone alla Croce. Il Crocifisso è sapienza, perché manifesta davvero chi è Dio, cioè potenza di amore che arriva fino alla Croce per salvare l'uomo. Dio si serve di modi e strumenti che a noi sembrano a prima vista solo debolezza. Il Crocifisso svela, da una parte, la debolezza dell'uomo e, dall'altra, la vera potenza di Dio, cioè la gratuità dell'amore: proprio questa totale gratuità dell'amore è la vera sapienza»²⁴.

Aggiungiamo ancora la testimonianza di Ignazio Silone che ci fa vedere come la croce, divenuta segno universale di dolore e quindi significativa per tutti, anche per i non credenti, ha per i cristiani un valore ulteriore.

«Se il cristianesimo viene spogliato delle sue cosiddette assurdità per renderlo gradito al mondo, così com'è, e adatto all'esercizio del potere, cosa ne rimane? Voi sapete che la ragionevolezza, il buon senso, le virtù naturali esistevano già prima di Cristo, e si trovano anche ora presso molti non cristiani. Che cosa Cristo ci ha portato in più? Appunto alcune apparenti assurdità. Ci ha detto: amate la povertà, amate gli umiliati e gli offesi, amate i vostri nemici, non preoccupatevi del potere, della carriera, degli onori, delle cose effimere, indegne di anime immortali»²⁵.

Indugiamo ancora sulla *species* della *virtus* della Passione e della Croce di Cristo. Come essa si manifesta. San Francesco parla della potenza della passione del tuo Figlio diletto. Negli Scritti del Poverello l'espressione *Figlio diletto* è presente 11 volte; un'altra volta Francesco parla del *bambino diletto*. L'aggettivo attribuito al Figlio richiama la teofania del Battesimo al Giordano e della Trasfigurazione sul Tabor. In ambedue gli eventi la voce del Padre dichiara:

²⁴ BENEDETTO XVI, *San Paolo* (10). *L'importanza della cristologia: la teologia della Croce*. Catechesi per l'Udienza generale del 29 ottobre 2008 (http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081029.html)

²⁵IGNAZIO SILONE (1900-1978), *L'avventura di un povero cristiano* (1968); p. 244.

«Questi è il *Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto*» (Mt 3,17; Mc 9,7; cf. Mt 17,7; Lc 9,35).

Questa espressione - “il mio Figlio prediletto” (*ho hyios mou ho agapetos*, 1,11; 9,7) - è del tutto singolare: viene usata solo da Dio, e solo per Gesù, ed è l’unica affermazione di Dio nei confronti di Gesù. Essa esprime la singolare appartenenza di Gesù a Dio, il singolare rapporto personale e cordiale che esiste tra Dio e Gesù. Questo è l’unico contenuto che Dio comunica ai discepoli. Nessuna cosa è tanto importante per il loro rapporto con Gesù quanto la loro conoscenza del rapporto di Dio con lui. Ma tale conoscenza non è dovuta all’intelligenza umana dei discepoli, né a una dichiarazione di Gesù, ma soltanto a una rivelazione che proviene da Dio Padre, il quale è l’unico che conosce il Figlio (cf. Mt 11,27; 16,17; Gal 1,15-16). Solo Dio sa qual è il rapporto di Gesù con Lui; solo il Padre può rivelare che Gesù è il suo Figlio prediletto. Perciò Dio lo comunica ai discepoli con la sua autorità divina assoluta. I discepoli, a loro volta, hanno il compito di capire sempre più l’importanza del fatto che in Gesù essi hanno presso di sé il Figlio prediletto di Dio. Dio stesso indica loro la conseguenza più importante di questo fatto: “Ascoltatelo!”²⁶.

San Francesco era totalmente pervaso da questa comprensione e ha vissuto costantemente in ascolto del Figlio di Dio, la Parola fatta carne, impegnandosi non solo ad ascoltare e praticare quello che Dio dice, ma anche, a radicare in se stesso e nei suoi Fratelli l’altezza del nostro Creatore e la nostra sottomissione a lui²⁷.

Ecco l’Agnello di Dio.

Ritorniamo all’evento del Battesimo al fiume Giordano, dopo il quale Gesù trascorse quaranta giorni nel deserto, e quindi ritornò dal Battista che rimase sconvolto nel vedere il Figlio di Dio stremato dal digiuno e provato dalle tentazioni subite nel deserto. Giovanni sa che l’uomo che gli viene incontro di nuovo è il Figlio di Dio, l’Amato. Vede il Messia, che è della tribù di Giuda, ma in lui non percepisce il Leone di Giuda, vede l’Agnello di Dio, la vittima che si offriva liberamente in sacrificio perché il mondo fosse redento. Perciò dice loro: *Ecco l’Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo.*

I discepoli di Giovanni non erano in grado di capire cosa volesse dire il loro maestro indicando Gesù come l’Agnello. Noi invece possiamo sapere che nel

²⁶ KLEMENS STOCK, “*Questi è il Figlio mio, il prediletto: ascoltatelo!*” (Mc 9,7; cf. Mt 17,7; Lc 9,35) (http://notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=9240:questi-e-il-figlio-mio-il-prediletto-ascoltate-lo&catid=171:questioni-bibliche).

²⁷Cfr. *Lettera a tutto l’Ordine*. IV: FF 224.

Nuovo Testamento la parola agnello è riferita sempre a Gesù (Gv 1,29.36; At 8,32; 1Pt 1,19). Fin dagli inizi la Chiesa guardò Gesù come Gesù vedeva se stesso, e cioè come il Servo del Signore - innocente, sofferente e paziente - come un agnello, condotto al macello.

In aramaico la parola "talja" significa sia "agnello" che "servo". L'evangelista Giovanni (Gv 19,36) paragona Gesù all'agnello pasquale, e colloca la sua crocifissione in coincidenza con la Pasqua ebraica, addirittura con l'ora stessa in cui nel tempio venivano immolati gli agnelli per il sacrificio pasquale.

D'altra parte, un agnello non fa paura, non ha nessun potere, è inerme, rappresenta il Dio mite e umile. Se Dio ci fa paura, siamo sicuri che non è il Dio vero.

Ecco l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo. Per togliere il peccato del mondo l'Agnello prende su di sé le conseguenze del peccato espiando al nostro posto, e così toglie ogni effetto al peccato, o meglio alla colpa del peccato, lo mette da parte. Perciò l'espressione riunisce in sé le due cose, l'assunzione del peso e la sua eliminazione. Questa esegesi illustra bene l'ambivalenza dell'espressione greca *ho airon ten hamartian tou kosmou* (lat. *qui tollit peccatum mundi*), il cui verbo greco *airo*, al pari del latino *tollere* significa sia portar via, sia prendere su di sé, caricarsi sulle spalle (mentre purtroppo questa ambivalenza di significato non si riscontra nella traduzione italiana togliere). Non è erudizione filologica fine a se stessa. Con questa espressione, infatti, il Vangelo si riferisce sia al quarto carne del Servo del Signore (Is 53,1-12), sia all'agnello espiatorio di Levitico 14, 12-13, sia infine all'agnello pasquale (Es 12, 1-14; Gv 19,36) che diventa il simbolo della redenzione.

Peccato e peccati.

Il Vangelo parla di «peccato» al singolare, ma noi nella Messa diciamo «i peccati», al plurale.

L'una e l'altra espressione sono esatti, e noi dobbiamo intendere l'uno e l'altro. Quando diciamo «il peccato» al singolare, non ci riferiamo ai singoli atti sbagliati che continueranno a ferirci, ma a una condizione, una struttura profonda della cultura umana (le strutture di peccato – san Paolo parla di "corpo del peccato"), fatta di violenza e di accecamento, una logica distruttiva, di morte. Cristo si è addossato questo peccato del mondo, ha preso su di sé il nostro "corpo del peccato".

Ma il profeta Isaia, nel carne del Servo del Signore, dice che egli *si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori è stato trafitto per i nostri delitti,*

schiacciato per le nostre iniquità. Il profeta parla sempre al plurale, e quello che egli dice si è adempiuto nella passione di Gesù. Egli ha preso su di sé il peso di tutti e singoli i peccati del mondo. Questa affermazione deve essere intesa retamente. Non si può pensare che da una parte ci siano gli uomini con i loro peccati e dall'altra Gesù che soffre ed espia la pena di quei peccati, rimanendone però a distanza, intatto.

Non è così. Il rapporto tra Gesù e i peccati non è a distanza, indiretto, o solo giuridico, ma ravvicinato e reale. I peccati erano tutti su di lui, li aveva addosso, perché se li era liberamente "addossati": «Egli portò i nostri peccati nel suo corpo» (1Pt 2,24), cioè nella sua persona. Egli «che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore» (2Cor 5,21).

Gesù «è stato trafitto per le nostre colpe, schiacciato per le nostre iniquità». «Il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti» (Is 53,5.7). «Egli infatti non commise peccato [...], ma portò i nostri peccati» (1Pt 2,22.24).

Gesù non ha preso su di sé solo il castigo e la pena del peccato, ma ha preso qualcosa di molto più terribile e cioè l'imputazione della stessa colpa. Egli ha preso su di sé la colpa, senza averla commessa²⁸.

La potenza o la *virtus* della Passione del Figlio diletto, contemplata da san Francesco nella meditazione del Padre nostro, è tutta qui: nella totale abiezione del Figlio di Dio. Così Dio ci ha salvati.

Per i meriti e l'intercessione della beatissima Vergine e di tutti i tuoi eletti.

Da ultimo san Francesco chiede la remissione dei peccati invocando l'intercessione della Madonna e dei santi, ma attribuisce alla Madonna anche i meriti, che nei testi liturgici normalmente sono riferiti solo ai santi. Espressioni come *eius, quaesumus, meritis et intercessione; eius meritis et precibus; eius meritis et imitatione*; ma la liturgia ha anche *per merita et intercessionem beati...*, li troviamo nelle celebrazioni dei santi²⁹.

Per intercessionem è un *hapax* in Francesco e va osservato che viene usato per la Vergine e per i Santi, come è nei testi più antichi e come è costante nei testi liturgici; è un *cristianismo* relativo cioè parziale, come eletti per «santi» che è

²⁸Cfr. R. CANTALAMESSA, *Il volto della misericordia. Piccolo trattato sulla divina e sulla umana misericordia*. Cinisello Balsamo 2015; 86-88.

²⁹Cfr. M. SODI – A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani*. Editio typica tertia. Città del Vaticano 2002; sub voce: *meritis*.

già in Girolamo e Agostino³⁰. Tutte queste frasi, almeno nella struttura, sono tipicamente liturgiche³¹.

Francesco è profondamente cosciente della comunione esistente tra la Chiesa celeste e quella terrestre, ed è per questo che invoca l'intercessione dei santi.

In conclusione possiamo affermare che nella richiesta del perdono dei peccati Francesco è cosciente di essere dipendente completamente dalla misericordia di Dio, e di cui è sicuro perché è senza misura; non può essere racchiusa in parole, ma si rende visibile nell'invio del suo Figlio per la nostra salvezza. Attraverso la sua sofferenza noi siamo stati salvati. L'amore del Padre e la passione del Figlio sono le prime e fondamentali cause che ci donano il perdono dei peccati. Solo in seconda battuta Francesco si richiama ai meriti e all'intercessione di Maria e di tutti i santi³².

Non possiamo concludere – quindi - il commento alla domanda del perdono, senza un nuovo sguardo al Padre, al quale essa è rivolta. Gesù ci ha raccontato che per il Padre il perdono è una gioia e che il suo desiderio è che diventi una festa per l'intera famiglia: così la parabola del pastore e della pecora ritrovata (Lc. 15,4-7), e quella del padre e dei due figli (Lc. 15,11-32). La festa è il segno che agli occhi del Padre il figlio uscito di casa non ha mai cessato di essere *suo* figlio. Lo spazio dell'azione di Dio è la bontà gratuita, non lo spazio ristretto della rigida giustizia del dare e dell'avere. Lo sguardo del Padre non è (soltanto) lo sguardo dell'avvertimento, né soltanto della compassione, ma dell'amicizia affettuosa (Lc. 7,34).

Infine l'icona più luminosa, e sconvolgente, del perdono è la Croce, dove il Figlio di Dio non soltanto muore *per* i peccatori, ma muore *insieme* a loro e *come* loro. Gesù morì fra due malfattori. Non c'è icona del perdono di Dio più luminosa di questa.

³⁰ Cfr. G. SCARPAT, *Il Padre nostro di san Francesco*. Brescia, Paideia, 2000; 54-56.

³¹ Cfr. a titolo d'esempio, la formula che si usava nella benedizione dell'incenso: *per intercessionem beati Michaelis Arcangeli... et omnium electorum suorum*, e nel Canone della Messa: *et in electorum tuorum iubeas grege numerari*; ecc.

³² In questa frase del Commento al Padre nostro risuona l'antica preghiera che veniva impartita dopo l'assoluzione e che Francesco probabilmente conosceva dal sacramento della confessione. L. LEHMANN, *Francesco maestro di preghiera*. Roma 1993; 213-214.

Appendice

L'intercessione dei Santi

La costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*, dedica un intero capitolo, il settimo, alla indole escatologica della Chiesa peregrinante e la sua unione con la Chiesa celeste. In questo testo, ricco di citazioni bibliche patristiche e del magistero della Chiesa, si espongono i motivi della venerazione dei santi e la richiesta della loro intercessione.

Ascoltiamolo:

«Quanto agli apostoli e ai martiri di Cristo che avevano dato il loro sangue come suprema testimonianza di fede e di carità, la chiesa ha sempre creduto che siano a noi strettamente congiunti in Cristo, li ha venerati con particolare affetto insieme alla beata vergine Maria e ai santi angeli e ha piamente implorato l'aiuto della loro intercessione. Ad essi ben presto si aggiunsero coloro che avevano imitato più da vicino la verginità e la povertà di Cristo (i monaci) e infine gli altri che per aver esercitato in modo eminente le virtù cristiane e aver ricevuto particolari carismi da Dio, si raccomandavano alla pia devozione e all'imitazione dei fedeli. (...) Nella vita di coloro che, uomini come noi, sono trasformati più perfettamente ad immagine di Cristo (2 Cor. 3,18), Dio rivela in modo vivo agli uomini la sua presenza e il suo volto. (..) Noi veneriamo la memoria dei santi non solo per l'esempio che ci danno, ma ancor più per potenziare nello Spirito e nell'esercizio della carità fraterna, l'unità di tutta la chiesa (Ef. 4, 1-6). Come infatti la comunione fra noi viatori ci avvicina a Cristo, così la solidarietà con i santi ci congiunge a lui, fonte unica da cui promana la grazia e la vita del popolo di Dio» (*Lumen gentium*, 50).

Secondo questo insegnamento ripreso anche dal Catechismo della Chiesa Cattolica (nn.956-959) sono almeno tre i motivi della venerazione-intercessione dei Santi:

- proclamare la bontà del Padre che ha fatto risplendere in essi l'opera della redenzione;
- accogliere il loro esempio come possibilità concreta di vivere il vangelo ed essere invitati alla loro imitazione;
- poter fare una profonda esperienza dell'unità della Chiesa: quella del tempo e della storia e quella dell'eternità, come quell'unica Chiesa che

proclamiamo nella professione di fede: «credo la Chiesa una santa cattolica e apostolica».

È soprattutto in questo terzo momento che ben si inserisce l'intercessione dei Santi. Fondati nell'unico battesimo, facenti parte dell'unico popolo regale, sacerdotale e profetico, membri dell'unico corpo il cui unico capo è Cristo Signore, noi possiamo pregare gli uni per gli altri. Tra questi altri occupano un posto speciale coloro la Chiesa stessa riconosce e proclama autentici seguaci di Cristo e nei quali il Padre «ci dona un segno sicuro del suo amore, (per questo) il loro grande esempio e la loro fraterna intercessione ci sostengono nel cammino della vita perché si compia in noi il tuo mistero di salvezza» (*Messale Romano*, prefazio II dei santi).

La liturgia, la grande maestra della vita cristiana, ci insegna il modo giusto per una vera preghiera verso i Santi e quindi anche il vero significato della intercessione dei Santi. Nella celebrazione eucaristica la preghiera, soprattutto la colletta, la prima delle tre preghiere proprie di ogni Messa, è sempre rivolta al Padre (Dio onnipotente ed eterno...) per la mediazione unica e insostituibile di Gesù Cristo (per il nostro Signore Gesù Cristo...) con lo Spirito Santo (nell'unità dello Spirito Santo...).

Anche negli altri sacramenti e nella liturgia delle ore (il breviario) troviamo lo stesso modo di pregare. E tuttavia in questi momenti così decisivi non mancano mai i Santi, il loro riverente ricordo, la loro intercessione. «In comunione con tutta la Chiesa ricordiamo e veneriamo anzitutto la gloriosa e sempre vergine Maria... e tutti i Santi; per i loro meriti e le loro preghiere donaci sempre aiuto e protezione». (Canone Romano) «...perché possiamo ottenere il regno promesso insieme con i tuoi eletti: con la beata Maria, vergine e madre di Dio, con san Giuseppe suo sposo, con tuoi santi apostoli, i gloriosi martiri e tutti i santi nostri intercessori presso di te» (Canone III).

Pensiamo ancora a liturgie solenni, come le ordinazioni sacerdotali, introdotte dal canto delle litanie dei Santi. Nella veglia pasquale, la madre di tutte le veglie, la benedizione del fonte battesimale inizia con le litanie dei santi. Gli esempi potrebbero continuare.

La venerazione dei santi, rettamente intesa, (la storia ci dice che non sono mancati abusi che rimangono tali), fa parte della grande tradizione cattolica espressa nella liturgia e nel senso di fede del popolo cristiano e la loro intercessione rende autentica e non formale la stessa venerazione. I Santi non sono i sostituti di Dio nella preghiera, né devono convincere il Padre Eterno di

qualcosa, ma accompagnare noi nel cammino cristiano che essi hanno già compiuto insegnandoci con la parola e la preghiera a fare la volontà di Dio³³. Lo esplicita bene la dottrina cristiana espressa nelle parole grandi della liturgia. «Nella loro vita ci offri un esempio, nella intercessione un aiuto, nella comunione di grazia un vincolo di amore fraterno.... per condividere al di là della morte la stessa corona di gloria» (*Messale Romano*, prefazio I dei santi). «Verso la patria comune noi, pellegrini sulla terra, affrettiamo nella speranza il nostro cammino, lieti per la sorte gloriosa di questi membri eletti della chiesa, che ci hai dato come amici e modelli di vita» (*Messale Romano*, prefazio della solennità di Ognissanti)³⁴.

La mediazione di Maria

Il Concilio Vaticano II, nel 1964, ha spiegato ampiamente la funzione della beata Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa; ed ha accuratamente esposto il senso e la forza della «mediazione» della beata Vergine:

«La funzione materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce l'unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l'efficacia. Poiché ogni salutare influsso della beata Vergine verso gli uomini non nasce da vera necessità, ma dal beneplacito di Dio, e sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo, si fonda sulla mediazione di lui, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia; non impedisce minimamente l'unione immediata dei credenti con Cristo, anzi la facilita» (LG 60)³⁵.

A sua volta il Catechismo della Chiesa Cattolica descrive e insegna così la mediazione materna di Maria:

«La funzione materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce» l'«unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l'efficacia. Infatti ogni salutare influsso della beata Vergine. . . sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo, si fonda sulla mediazione di lui, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia»

³³A riguardo è davvero stupenda una parola di santa Teresa di Gesù Bambino: «Trascorrerò il mio paradiso a far del bene sulla terra».

di santa Teresa di Gesù Bambino: «Trascorrerò il mio paradiso a far del bene sulla terra».

³⁴ GIOVANNI RONCARI, *L'intercessione dei santi* (<https://www.toscanaoggi.it/Rubriche/Risponde-il-teologo/Cosa-vuol-dire-che-i-santi-intercedono-per-noi>).

«Nessuna creatura infatti può mai essere paragonata col Verbo incarnato e Redentore; ma come il sacerdozio di Cristo è in vari modi partecipato dai sacri ministri e dal Popolo fedele, e come l'unica bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nelle creature, così anche l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata dall'unica fonte» (CCC 970).

La mediazione materna di Maria si colloca dentro la mediazione di tutta la Chiesa, al centro di essa. Se nel mistero della comunione dei santi tutti i fedeli intercedono gli uni per gli altri e si aiutano gli uni gli altri, non sorprende che Maria faccia la stessa cosa, con una efficacia del tutto singolare. Se Dio compie meraviglie per amore dei suoi amici e con la loro cooperazione, non sorprende che operi coinvolgendo soprattutto la Madre di suo Figlio.

La mediazione di Maria non reca pregiudizio a Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini, perché dipende da lui come ogni altra cooperazione umana: «La funzione materna di Maria verso gli uomini non oscura né in alcun modo sminuisce l'unica mediazione di Cristo, ma ne mostra piuttosto l'efficacia... E nemmeno impedisce il contatto immediato dei credenti con Cristo, ma anzi lo favorisce» (Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 60).

Maria non si interpone come intermediaria tra noi e il Signore, quasi fosse più vicina e misericordiosa di lui; piuttosto è un dono e un riflesso della sua bontà, un segno della sua vicinanza³⁶.

Nel *Credo del Popolo di Dio*, solennemente proclamato da Paolo VI il 30 giugno 1968, si afferma:

«Noi crediamo che la Madre santissima di Dio, nuova Eva, Madre della Chiesa, continua in cielo il suo ufficio materno riguardo alle membra di Cristo, cooperando alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle anime dei redenti» (n. 15).

Anche la Liturgia, che per natura sua è *confessio fidei*, proclama la fede della Chiesa in Maria Madre e Mediatrix di grazia³⁷. Il formulario che troviamo

³⁶ Cfr. *Catechismo degli adulti* 786-787.

³⁷ Nel 1921 Benedetto XV († 1922), su richiesta del card. Desiderio-Giuseppe Mercier († 1926), concesse a tutto il Belgio l'ufficio e la messa della beata Vergine Maria «Mediatrice di tutte le grazie», da celebrarsi il 31 maggio. La Sede Apostolica concesse poi a numerose altre diocesi e congregazioni religiose, dietro loro richiesta, il medesimo ufficio e la messa; perciò ne seguì che la memoria della beata Vergine Maria mediatrice divenne quasi generale. Nel 1971 la sacra Congregazione per il Culto divino ha approvato la messa sotto il titolo della «Beata Vergine Maria, madre e mediatrice di grazia». Questa messa, aderendo fedelmente alla dottrina del

nella *Collectio missarum beatae Mariae Virginis*, celebra anzitutto Cristo, «vero Dio e vero uomo, unico mediatore (...) sempre vivo a intercedere in nostro favore» (Prefazio; 1 Tm 2, 5; Eb 7, 25; Orazione sulle offerte, Orazione dopo la Comunione). Ma onora anche la beata Vergine madre e mediatrice di grazia, poiché il Padre, «nel mirabile disegno del suo amore» (Colletta; cfr. Prefazio), l'ha costituita madre e collaboratrice del Redentore (cfr Colletta, Prefazio). La Vergine Maria è madre di grazia, poiché ha portato nel suo «grembo purissimo (...). Cristo vero Dio e vero uomo» (Antifona d'ingresso) e ci ha donato lo stesso «Autore della grazia» (Colletta; cfr Alleluia). La Vergine Maria è mediatrice di grazia, poiché è stata socia di Cristo nel procurarci la grazia più grande, la redenzione cioè e la salvezza, la vita divina e la gloria che non ha fine (cfr LG 61). Nel formulario la «mediazione» della beata Vergine viene giustamente interpretata come «provvidenza d'amore» (Prefazio): «di intercessione e di perdono, di protezione e di grazia, di riconciliazione e di pace» (Prefazio). Riproponiamo e proclamiamo il testo del Prefazio:

E' veramente cosa buona e giusta,
nostro dovere e fonte di salvezza, *
rendere grazie sempre e in ogni luogo *
a te, Signore, Padre santo,
Dio onnipotente ed eterno, *
per Cristo nostro Signore. **

B Vero Dio e vero uomo, *
egli è l'unico mediatore fra te e gli uomini, *
sempre vivo a intercedere in nostro favore. **

Nel mistero della tua benevolenza *
hai voluto che Maria, madre e socia del Redentore, *
continuasse nella Chiesa la sua missione materna:
di intercessione e di perdono,
di protezione e di grazia,

Concilio Vaticano II, commemora contemporaneamente la funzione materna e il compito di mediatrice della beata Vergine (cfr. Proprio delle messe dell'Ordine dei Servi della beata Vergine Maria, Curia Generalizia OSM, Roma, 1972, pp. 36-37).

di riconciliazione e di pace. **

Questa provvidenza d'amore
ha il suo fondamento nell'unica mediazione di Cristo,
da cui trae la sua efficacia; *
e il popolo fedele
ricorre con fiducia alla Vergine Maria,
nei rischi e nelle ansie della vita, *
e incessantemente la invoca
madre di misericordia e dispensatrice di grazia. **

E noi *
insieme agli angeli e ai santi *
cantiamo con gioia *
l'inno della tua lode: **