

PIO COLONNELLO

**Sul nesso misericordia/ricordo.
Ancora sulla *pietas* del pensiero**

1.

Parlare di "*pietas* del pensiero" può sembrare, oggi più che mai, richiamarsi ad una non meglio precisata "religiosità", ad una "devozione" capace di porre fine allo smarrimento che attraversa, come un fiume carsico, la realtà e il pensiero che prova a farsene carico. Ma fare appello alla *pietas* può anche voler dire, per il pensiero, tornare al suo originario compito che consiste nell'interrogare il presente, il mondo, l'uomo attraverso la memoria e la testimonianza, come pure attraverso l'oblio che della memoria e della testimonianza è insieme deriva e occulta risorsa.

La *pietas* del pensiero, come *proprium* della ragione ermeneutica, non si ritrova, com'è noto, nella forza del logo che vince il negativo e la scissione grazie alla risoluzione delle differenze in identità; si tratta piuttosto di una riconciliazione – o giustificazione – che non si affida alle strutture "necessitanti" della ragione; essa è insieme giustificazione e perdono, riabilitazione e giubilo, raccoglimento e speranza, invocazione e appello.

Occorre, in ogni caso, fare attenzione, perché qui giustificare non è semplicemente riabilitare il passato e valicare le differenze. Si ha qui da fare con una giustificazione più "alta", cioè si tratta di "intervenire" sul passato. È qui che le considerazioni di Hannah Arendt sul perdono come "riscrittura" del passato risultano di grande interesse: in fondo, interrompere o meglio "trasformare" il *continuum* temporale pietrificato nella necessità del già stato, cioè mutare il passato svincolandoci dalle sue conseguenze, ha senso per aprire appunto nuove possibilità per il futuro. Ed è proprio dell'uomo, non semplicemente vivere "tra" le modalità del tempo – tra ciò che non è più e ciò che non è ancora –, ma essere egli stesso l'elemento che, mettendo in questione la linearità seriale del tempo, inaugura il nuovo e l'impensabile. Su questi temi, che appaiono sentieri ancora da esplorare, è opportuno che la riflessione ermeneutica ritorni con rinnovato interesse.

2.

A partire da tale orizzonte, mi propongo di circoscrivere le mie riflessioni, ripercorrendo una traccia che conduce al cuore della relazione tra due parole chiave della nostra tradizione intellettuale legata al tema della *pietas* del pensiero: *misericordia* e *ricordo*: un nesso, il cui significato – oggi, forse, in ombra – appare manifesto alle radici della nostra civiltà intellettuale, in particolare nella tradizione che ci lega alla cultura ebraico-cristiana delle origini.

A prima vista, sembra non vi siano legami evidenti. Se consultiamo il *Grande dizionario della lingua italiana* di Salvatore Battaglia, osserviamo notevoli differenze di significato tra le distinte accezioni di ciascuno dei due termini. Sotto la voce “*misericordia*”, leggiamo che essa indica non solo “perdono, pietà, grazia, ausilio; con valore attenuato: indulgenza, clemenza; anticamente: elemosina, donazione, elargizione, ecc.”. *Misericordia* indicava anche, riporta il Battaglia, il «tipo di pugnale con cui si infliggeva la morte ai guerrieri agonizzanti» ed ancora «la piccola mensola lignea, spesso finemente decorata con intagli, posta sotto la mangonella ribaltabile di uno stallo del coro al fine di permettere (*per misericordiam*) ai sacerdoti infermi o anziani di appoggiarsi o sedersi durante le cerimonie religiose».

Delle molteplici accezioni di “*ricordo*”, registrate da Salvatore Battaglia, riporto: «menzione, attestazione, citazione; breve trattazione su argomenti e fatti memorabili o degni di menzione; motto autobiografico; annotazione sommaria e concisa, serie di appunti, relazione, resoconto; schizzo pittorico o grafico; parvenza, segno, indizio, traccia, eco; ammonimento, avvertimento, avviso; istruzione, raccomandazione».

Nondimeno, un esame più approfondito può rivelare tra i due termini un significativo intreccio di rimandi, un’intima consonanza, che può essere ricondotta dalla sua dimensione, per così dire, latente ad una chiarificazione concettuale, sia attraverso il vaglio etimologico, sia soprattutto risalendo, attraverso le stratificazioni di senso che i due lemmi hanno assunto nella storia intellettuale dell’Occidente, alla loro significazione originaria.

Non è senza importanza che entrambe le espressioni abbiano la stessa radice tematica, “*cor“, derivante dal latino *cor-cordis*, cuore. Il rimando all’organo considerato da sempre la sede dei sentimenti è presente, peraltro, non solo nelle lingue romanze – sp. *misericordia*; fr. *miséricorde*; port. *miseriçórdia* – ma anche nel tedesco, dove *misericordia* suona: *Barmherzigkeit*, parola che indica appunto – attraverso la radice “*Herz”,

cuore – la disposizione ad avere un cuore compassionevole¹. Dunque il termine significa, in base al suo senso letterale originario: avere il proprio cuore vicino a chi è indigente (*miseri*), avere un cuore per i poveri². D'altra parte, che la presenza di **cor* nella parola *ricordo* non rappresenti solo una coincidenza estrinseca con l'etimo dell'altro termine risulterà chiaro dalle riflessioni che seguono.

Sia chiaro che il richiamo ad alcuni aspetti semantico/concettuali della tradizione ebraico-cristiana, non ha la pretesa di una *restitutio in integrum*, né ambizioni esaustive; d'altra parte il mio intento non è quello di percorrere i sentieri di una teologia della misericordia³, né di addentrarmi in questioni di storia della teologia. Questo *excursus*, circoscritto e parziale, nell'interpellare un'antica pista, è diretto a riscoprire, piuttosto, corrispondenze e richiami tra i lemmi qui considerati, tale che l'uno riceve luce e chiarimento dall'altro, a sottolineare così un'assonanza che merita di essere efficacemente ribadita.

3.

Secondo la più antica tradizione ebraica riflessa nella Bibbia, la misericordia è al punto di confluenza di due sorgenti carsiche: la compassione e la fedeltà.

¹ Cfr. Kluge (1999), p. 82.

² Accolgo qui un suggerimento di Walter Kasper, laddove egli scrive in Kasper (2015), p. 70: «Possiamo comprendere la misericordia solo se prendiamo in considerazione anche il termine biblico cuore (*lēb, lēbāb*)». Lo studioso sottolinea che già nell'AT, Dio non è il Signore dell'ira e della giustizia, ma il Dio della misericordia: «Egli non è neppure un Dio apatico [...]; è un Dio che ha un cuore che scoppia di ira, ma che poi si capovolge letteralmente anche per misericordia» (ivi, p. 82). Misericordia, dunque, come amore e sollecitudine peculiare per i poveri e i deboli, come attestano «il divieto dell'oppressione e dello sfruttamento dei forestieri, delle vedove e degli orfani (*Es* 22, 20-26), la tutela del povero nei processi (*Es* 23, 6-8), il divieto dell'usura (*Es* 22, 24-26)» (ivi, p. 89).

³ Uno studio notevole sul concetto biblico di misericordia è il citato volume di W. Kasper. Lo studioso, peraltro, lamenta il fatto che non è stata rivolta la giusta attenzione al ruolo svolto dal tema della *misericordia* - tanto nell'AT, quanto nel NT - nei lessici e nei manuali di teologia dogmatica. Così, egli cita, riferendosi a trattazioni "parziali" e incomplete, alcuni esempi: Diekamp (1957), p. 225, dove sono dedicate alla misericordia solo 11 righe; Pohle, Gummersbach (1952), pp. 338-340, laddove la misericordia è trattata «quasi come un'appendice e come ultima delle proprietà di Dio»; in Ott (1970), p. 57, vi è solo una pagina dedicata alla misericordia, tra le proprietà morali di Dio. Ma numerosi altri sono gli esempi riportati da W. Kasper, nel suo volume alle pp. 20-22.

Per quanto riguarda la compassione, il termine ebraico (*rah^amîm*) esprime un attaccamento istintivo e deriva da *rehem*, che designa il grembo materno o le viscere di un essere umano che, tanto nell'AT, quanto nel NT, sono considerate, al pari del cuore, la sede dei sentimenti⁴. Il termine, tradotto in greco con il verbo *splanchnizesthai* e con il sostantivo *splanchna* (viscere)⁵, appare anche nel Nuovo Testamento, per indicare la misericordia che scaturisce dal cuore⁶. Non di rado, in *Lc*, Gesù ha il cuore attanagliato da questo sentimento quando incontra i sofferenti o s'imbatte nel funerale di un figlio unico di una vedova del villaggio di Nain (*Lc* 7,13).

Gli esempi possono essere molteplici: il termine *rehem* compare in *I Re* 3, 26: «La madre del bimbo vivo si rivolse al re, poiché le sue viscere si erano commosse per il suo figlio, e disse: “Signore, date a lei il bambino vivo; non uccidetelo affatto!”». In *Ger* 31, 20, il termine *rah^amîm* esprime la profonda commozione paterna, che nasce dalle viscere, dal grembo o dal cuore: «Non è forse Efraim un figlio caro per me, un mio fanciullo prediletto? Infatti dopo averlo minacciato, me ne ricordo sempre più vivamente. Per questo le mie viscere si commuovono per lui, provo per lui profonda tenerezza». Peraltro, il sentimento di tenerezza si traduce subito in atti: in compassione, in occasione di una situazione tragica (*Sal* 106, 43), o in perdono delle offese (*Dan* 9,9).

Il secondo termine (*chesed*) – tradotto ordinariamente in greco con una parola che significa anch'essa misericordia (*èleos*)⁷ – designa per sé la pietà,

⁴ Riguardo al significato dei termini ebraici, la fonte di riferimento è la monumentale opera: *ThWAT*, tr. it. *GLAT*. Per quanto riguarda il greco biblico, l'importante fonte di riferimento è *ThWNT*; tr. it. *GLNT*.

⁵ Cfr. Köster (1979), *Splanchnon*, in *ThWNT*, tr. it. in *GLNT*, vol. XII, coll. 903-934. Köster osserva che *splanchna*, da significato originario di «interiora della vittima sacrificale, soprattutto le parti più pregiate dei visceri: cuore, fegato, polmoni, rognoni» è passato poi a significare, in senso antropologico, le interiora dell'uomo. «In quanto concetto antropologico, il vocabolo indica in forma particolarmente viva il basso ventre, soprattutto il grembo materno e i lombi quale sede della forza di procreazione». «Infine, come il nostro termine cuore, anche il vocabolo greco può essere usato in senso traslato come centro della sensibilità e del sentimento».

⁶ Peraltro, la radice **cor* evoca, nella stessa tradizione latina, il richiamo non solo al “cuore”, ma anche alle viscere, alla bocca dello stomaco o allo stomaco, uso testimoniato da alcuni autori latini (Lucrezio, *De rer. nat.*, 6, 1152; Orazio, *Sat.*, 2, 3, 28; Cicerone, *De Div.*, 1, 119).

⁷ Cfr. Bultmann (1967), *Èleos*, in *ThWNT*, tr. it. in *GLNT*, vol. III, coll. 399-419: «Nei LXX *èleos* è di regola traduzione di *chesed*, più raramente (sei volte) di *rah^amîm* [...]. Lo *chesed* non è primariamente un modo di sentire, ma è l'atto (d'aiuto) rispondente a un

relazione che unisce due esseri ed implica fedeltà. Per tale fatto la misericordia riceve una base solida: non è più soltanto l'eco di un moto di bontà; è anche risposta a un dovere interiore, fedeltà a se stesso.

Le traduzioni in lingue moderne delle parole ebraiche e greche oscillano dalla misericordia all'amore, passando attraverso la tenerezza, la pietà, la compassione, la clemenza, la bontà e persino la grazia (ebr. *Chen*), che tuttavia ha un'accezione molto più ampia.

Sul Sinai, dopo che il popolo eletto ha apostatato, Mosè sente che Dio rivela il fondo del suo essere: egli afferma che è libero di usare gratuitamente misericordia a chi gli pare (*Es* 33, 19: «Farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia»).

Senza ledere la sua santità, la tenerezza divina può trionfare del peccato. Nella terza rivelazione a Mosè, Dio discende in una nuvola, segno della sua presenza misteriosa, e gli grida: «YHWH è un Dio misericordioso (*rahûm*) e pietoso (*hannûn*), lento all'ira e ricco di amore (*chesed*) e di fedeltà (*'emet*)» (*Es* 34, 6). In questa rivelazione del nome, la misericordia non è solo espressione della sovranità divina, ma anche della sua fedeltà.

Egli conserva il suo favore per mille generazioni, perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione. Nel consentire che le conseguenze si ripercuotano non solo sul peccatore, ma anche sulle generazioni successive, Dio accentua la serietà del peccato, sebbene la sua misericordia lo fa pazientare all'infinito. Tale è il ritmo che segna le relazioni di Dio con il suo popolo fino alla venuta del Figlio.

Di fatto, lungo tutta la storia sacra, Dio rivela che, se deve castigare il popolo che ha peccato, è preso da commiserazione, non appena esso grida a Lui dal fondo della sua miseria. In tal guisa, il *Miserere*, chiave di volta

rapporto di fedeltà, ed è fedeltà in quanto atteggiamento rispondente a tale rapporto [...]. Talvolta compare chiaramente per *chesed* l'accezione di *fedeltà* (*Ecclus.* 47, 22; LXX: *èleos*). Altrove ha la prevalenza il valore di *misericordia, pietà*; nel NT, «l'*èleos* di Dio è spesso, nel primitivo senso veterotestamentario, la sua *fedeltà*, che naturalmente, in quanto divina, è fedeltà benigna: così specie nei Salmi citati in *Lc* 1, saturi di motivi veterotestamentari». Cfr. anche Semerano (1994), p. 89, dove leggiamo: «*èleos* deriva da base corrispondente ad ebr. *Hēlēl*, sir. *'ajlāl*, arab. *Walwala* (lamentarsi, 'klagen'), ugar. *Ill*». Per un primo approccio al significato di *èleos/misericordia* nella tradizione concettuale delle origini, cfr. Marin (2002), pp. 19-38; Di Segni (2002), pp. 191-196; Cimosà (2002), pp. 197-214; Mantovani (2002), pp. 265-298.

dell'intima esperienza di fede, risuona, al tempo stesso come preghiera e inno, invocazione e canto, supplica e lode.

Così, il libro dei *Giudici* è scandito dal ritmo dell'ira che si accende contro l'infedele e della misericordia che gli manda un Salvatore (*Giud* 2, 18).

L'esperienza profetica darà a questa storia accenti stranamente umani. Osea rivela che se Dio ha deciso di non usare più misericordia a Israele (*Os* 1, 6) e di castigarlo, il suo «cuore si rivolta in [lui], [le sue] viscere fremono» ed egli decide di non dare corso all'ardore della sua ira (11, 8s); perciò un giorno la sposa infedele sarà nuovamente chiamata: «ha ricevuto misericordia» (2, 3). Anche quando annunziano le peggiori catastrofi, i profeti conoscono la tenerezza del cuore di Dio (*Ger* 31, 20; cfr. *Is* 49, 14s; 54, 7).

Così, David preferisce cadere nelle mani di YHWH, perché grande è la sua misericordia, piuttosto che nelle mani degli uomini (2 *Sam* 24, 14: «Davide rispose a Gad: “Sono in grande angoscia! Ebbene cadiamo nelle mani del Signore, perché la sua misericordia è grande, ma che io non cada nelle mani degli uomini!”»). Anche su questo punto, Dio educerà progressivamente il suo popolo. Egli condanna i pagani che soffocano la misericordia (*Am* 1, 11)⁸.

Riguardo al NT, ho accennato all'episodio di *Lc* 7, 13: Gesù, «quando fu vicino alla porta della città [di Nain], ecco, veniva portato alla tomba un morto, unico figlio di una madre rimasta vedova; e molta gente della città era con lei. Vedendola, il Signore fu preso da grande compassione per lei e le disse: “Non piangere!”». L'evangelista descrive con l'espressione *esplanchnisthê* - che traduce, si è osservato, il termine ebraico *rehem* - la partecipazione e la commozione “viscerale” di Gesù. Non si dimentichi, d'altro canto, che nel *Benedictus* Zaccaria attribuisce la salvezza «alle “viscere di misericordia” (*splanchna eleous*) del nostro Dio, per cui ci visiterà dall'alto (un sole) che sorge» (*Lc* 1, 78).

Si tratta, nondimeno, della stessa commozione “viscerale” che colpisce l'anziano padre quando vede ritornare, pentito, il figliol prodigo. La

⁸ Dio dunque è il «Padre delle misericordie»: «Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione» (2 *Cor* 1, 3); «Il Signore è ricco di misericordia e di compassione» (*Giac* 5, 11), che accordò la sua misericordia a Paolo (1 *Cor* 7, 25; 2 *Cor* 4, 1; 1 *Tim* 1, 13) e la promette a tutti i credenti: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (*Mt* 5, 7); 1 *Tim* 1, 2; 2 *Tim* 1, 2; *Tito* 1, 4; 2 *Gv* 3.

traduzione latina della commozione paterna è “Pater misericordia motus est” (Lc 15, 20); ma il testo greco riporta, ancora una volta, il verbo *splanchnizesthai*, nella forma “*esplanchniste*”⁹.

4.

Per quanto riguarda l’altro termine, il *ricordo* (nell’AT *zēker*)¹⁰, va anzitutto sottolineato che tutte le alleanze di Dio con l’uomo (Noè, Abramo, Mosè, David), procedono dalla memoria di Dio, tanto che ogni atto di misericordia implica il ricordo e la promessa di ricordarsi. Così, *Gen* 8, 1: «Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutti gli animali domestici che erano con lui nell’arca. Dio fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono»; *Gen* 9, 15ss: «Ricorderò la mia alleanza/ che è tra me e voi/ e tra ogni essere che vive in ogni carne/ e noi ci saranno più le acque/ per il diluvio, per distruggere ogni carne»; così, *Es* 2, 24: «Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe»; così, *Gen* 19, 29; *Es* 6, 5, in relazione alla salvezza. Il fatto salvifico che orienterà per sempre la memoria del popolo di Dio è, comunque, la Pasqua (*Os* 13, 4 ss)¹¹.

⁹ In altre due parabole, il verbo occupa un posto centrale e conserva la stessa carica semantica, testé rilevata: nella parabola del servo spietato (*Mt* 18, 23-35) e in quella del buon samaritano (*Lc* 10, 33).

¹⁰ Se consultiamo le voci “*zākar*”, “*zēker*”, nel *GLAT*, osserviamo che *zēker*, corrisponde a “ricordo”, “memoria”, mentre *zākar* equivale a una pluralità di significati, tra i quali: “riflettere”, “pensare a qualcosa” e anche “ricordare” e “indurre a riflettere”. Cfr. Eising (2002), *zākar*, in *ThWAT*, tr. it. in *GLAT*, vol. II, coll. 607-631: «Se finora è stato possibile fare derivare le diverse sfumature di *zākar* dal significato di “riflettere”, “pensare a qualcosa”, da cui proviene il “ricordare” nel senso di pensare a qualcosa che è accaduto in passato, il significato causativo proprio della forma *hifil* dovrebbe essere inteso come “indurre a riflettere”, vale a dire far sì che qualcuno pensi a qualcosa o anche “si ricordi” di qualcosa». D’altro canto, a *zākar/ zēker*, corrisponde, nel NT, la famiglia linguistica: *mimneskomai*, *mneia*, *mneme*, *mnemeion*, *mnemoneuo*, con diverse sfumature di significato. Secondo quanto riporta Michel (1971), *Mimneskomai*, in *ThWNT*, tr. it. in *GLNT*, vol. VII, coll. 299-322, *mimneskomai* corrisponde quasi esclusivamente a *zākar*, mentre *mneia* (*zēker*) connota «un preciso riconoscimento dell’opera salvifica di Dio». Per le altre *nuances* di significato, rinvio direttamente alla voce citata.

¹¹ Anche H. Eising rileva, nella voce *zākar*, in *ThWAT*, tr. it. in *GLAT*, un riferimento al cuore: «Con *zākar* si indica un dato di fatto accettato sul piano della conoscenza e interiormente presente [...]. Ciò che si pensa “arriva dunque al cuore”, là dove “cuore” è ovviamente espressione della personalità nella sua totalità». Cfr. De Boer (1962), p. 21.

Tuttavia, la memoria dell'uomo si rivela debole. Nonostante che il *Deuteronomio* metta in guardia (*Deut* 4, 9: «Ma guardati e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno viste: non ti sfuggano dal cuore, per tutto il tempo della tua vita. Le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli»; *Deut* 8, 11: «Guardati bene dal dimenticare il Signore tuo Dio così da non osservare i suoi comandi, le sue norme e le sue leggi che oggi ti do»), il popolo dimentica il suo Dio ed ecco il suo peccato (*Giud* 8, 34; *Ger* 2, 13; *Os* 2, 15: «Le farò scontare i giorni dei Baal, quando bruciava loro i profumi, si adornava di anelli e di collane e seguiva i suoi amanti mentre dimenticava me!»).

Nondimeno, la dimenticanza assume una *facies* ambivalente, un aspetto gianoico: da un lato, essa può restare ancorata al passato, alla cupezza del “già stato”, dall'altro, può condurre al pentimento e questo al perdono¹² e il perdono infine alla speranza.

Nei tempi di miseria, proprio chi ha sperimentato erramenti ed esilio, chiede a Dio di ricordarsi dell'uomo:

Sui fiumi di Babilonia, là sedevamo piangendo/ al ricordo di Sion./ Ai salici di quella terra/ appendemmo le nostre cetre./ Là ci chiedevano parole di canto/coloro che ci avevano deportati./ canzoni di gioia, i nostri oppressori; [...]/ Come cantare i canti del Signore/ in terra straniera?/ [...] Ricordati, Signore, dei figli di Edom,/ che nel giorno di Gerusalemme/ dicevano: “Distruggete, distruggete/ anche le sue fondamenta!” (*Sal* 136).

Dio, a sua volta, secondo la logica dell'amore, sembra dimenticare la sposa infedele, ma proprio questa sventura dovrebbe farla ritornare:

Accusate vostra madre, accusatela, perché essa non è più mia moglie/ e io non sono più suo marito! Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni e i segni del suo adulterio dal suo petto; altrimenti la spoglierò tutta nuda e la renderò come quando nacque e la ridurrò a un deserto, come una terra arida; [...]. Allora dirà: “Ritournerò al mio marito di prima perché ero più felice di ora” (*Os* 2, 4-9).

Di fatto, ogni miseria dovrebbe ravvivare nell'uomo il ricordo di Dio (*2 Cron* 15, 2 s; *Os* 2, 9; 5, 15). Vi si aggiunge la predicazione profetica, che è un lungo “richiamo” (*Mi* 6, 3ss; *Ger* 13, 25: «Questa è la tua sorte, – la parte

¹² Cfr. Käsemann (1985).

che ti è destinata da me - oracolo del Signore - perché mi hai dimenticato - e hai confidato nella menzogna».

Il pentimento, oltre che ricordo delle colpe, è appello alla memoria di Dio (*Ez* 16, 61ss; *Neem* 1, 7ss), e, nel perdono Dio si ricorda dell'alleanza (*I Re* 21, 29; *Ger* 31, 20) e dimentica il peccato (*Ger* 31, 34: «Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato»).

Ed ecco un paradosso: la Pasqua, passata, è ancora futura. Il popolo si ricorda di tutto ciò che YHWH ha fatto per lui: il passato prova la fedeltà di Dio. Ma il presente è deludente. Nel futuro quindi, in un «tempo che verrà», si adempiranno le promesse già parzialmente realizzate¹³.

Questa percezione vivissima del futuro attraverso il passato caratterizza la memoria del popolo dopo il ritorno dall'esilio; c'è qui una specie di mutamento. Il ricordo diventa attesa, e l'attesa speranza.

Affinché l'uomo potesse ricordare per sempre l'alleanza con Dio, rafforzata dall'incarnazione e passione di Cristo, la religione cristiana si è convertita prontamente, come già quella ebraica, in una religione della memoria. Al centro di questo ricordo sta l'ultima cena, con l'invito fatto agli apostoli: «Fate questo in memoria di me»¹⁴. A differenza dell'ebraismo, tuttavia, nel cristianesimo la «vera presenza» nel sacramento tende ad eclissare la «presenza memoriale» di Dio. Il «comando del ripetere» si manifesta, ad ogni modo, come antidoto ad una imperdonabile dimenticanza. Così, ogni celebrazione della cena avviene nel ricordo del Cristo, nell'esternare ciò che giace nella memoria, ciò che è ricordato, perché sia di nuovo interiorizzato e consegnato alla memoria.

Nondimeno, il ricordo della Pasqua, lungi dall'essere un'evanescente eco, una traccia remota di un evento passato, dà luogo a un'esperienza concreta:

¹³ Come osserva H. Eising, nella citata voce *zākar*, in *ThWAT*, tr. it. in *GLAT*, «il fatto che, ricordandosi del passato, ci si possa riferire anche al futuro si presenta in un tipo di concezione che si trova, ad es., in *Is.* 12, 1, dove si dice: «In quel giorno tu parlerai», ed è tipica anche dell'apocalisse di Isaia (25, 9; 26, 1; 27, 2). Il futuro viene visto ad es. in *Giob* 11, 16 in relazione al presente, e così anticipato col non pensare più alla tribolazione presente. Questo motivo si trovava anche in *Ezech.* 6, 9; 16, 60-63; 20, 43; 36,31 e *Is.* 54, 4. È molto significativo *Is.* 43, 18: «Non pensate a quello che è accaduto un tempo! Non pensate soltanto alle cose passate! Ecco, intendo compiere cose nuove»».

¹⁴ Cfr. Gerken (1986); Schillebeeckx (1968); Welte (1976a).

come si evince dallo stesso significato letterale del termine “ricordo”, introdotto dal suffisso *re-*, denotante un movimento all’incontrario, cioè il “rimettere nel cuore”¹⁵, il ricordo si manifesta propriamente nell’accogliere in sé una presenza effettiva, accogliere nel proprio cuore e nelle proprie viscere la *particola*, trasformandola nel proprio sangue e nella propria carne.

In effetti, nella letteratura critica sul tema, non di rado ricorre il convincimento che il ricordare (*zākar*) di fatto significhi «pensare a qualcosa attraverso l’azione»¹⁶.

5.

Veniamo ora ad alcune riflessioni conclusive, riprendendo il tema iniziale della *pietas* del pensiero. Dunque, se il ricordo è un “riportare al cuore”, la misericordia è avere, a favore degli indigenti, un “cuore compassionevole e fedele”.

Che il varco aperto verso la *pietas* del pensiero sia costituito proprio dalla “logica del cuore”, è convinzione profonda, peraltro, di una singolare figura di pensatore, che ha lungamente riflettuto su tale costellazione di temi, Romano Guardini; appunto alla peculiare tonalità “religiosa” della sua ermeneutica intendo ora fare riferimento.

Come già Scheler, Guardini fa appello a Pascal per prendere le distanze dall’assoluto dominio della razionalità matematico-analitica¹⁷ ed aprirsi un varco verso un fondamento dell’etica, cioè verso il centro dell’uomo, il suo essere ed esistere come persona. Di peculiare rilievo, per la comprensione della natura umana, è quindi la “dottrina del cuore”, che Guardini mette in relazione con la tradizione della *philosophia e theologia cordis* da Platone a Paolo, a Bernardo di Chiaravalle, a Elisabetta di Turingia, a San Bonaventura, a Teresa d’Avila, ai moderni e ai contemporanei, fino a Solov’ev. L’interpretazione del concetto stesso di “cuore” diviene centrale anche per la costruzione dell’etica di Guardini: “cuore” come il titolo per indicare tutti gli atti di apprensione e appropriazione dei valori; ma “cuore” è anche la facoltà dell’anima che “sente” Dio: è una forma di conoscenza immediata, intuitiva, è l’apprendimento di un oggetto con assoluta, immediata evidenza: si potrebbe dire che il cuore è una forma di intuizione

¹⁵ Cfr. la voce *Ricordo* in Cortellazzo, Zolli (1988).

¹⁶ Schottroff (1964), pp. 507-518; Childs (1962), p. 50 ss; Gross (1960), p. 229.

¹⁷ Cfr. Guardini (2002), dove Guardini riporta noti luoghi pascaliani, come la citazione del celebre frammento 556 dei *Pensieri*: «Il Dio dei Cristiani non consiste in un Dio semplice autore di verità geometriche (cioè matematiche e soprattutto logiche)» (p. 161).

intellettuale¹⁸. Nel riprendere, per l'appunto, il discorso pascaliano, Guardini precisa che il cuore non è

espressione di emotività in contrapposizione a logicità; non sentimento in contrapposizione a intelletto; non "anima" in contrapposizione a "spirito". Il cuore stesso è spirito; una delle manifestazioni dello spirito. L'atto del cuore è un atto che alla conoscenza "dà" (contenuti). Determinati oggetti possono essere attinti solo nell'atto del cuore, non perciò restano nello stato di intuizione arazionale, ché in e per quell'atto sono accessibili a penetrazione intellettiva-logica [...]. Così "coeur" è in Pascal l'organo che intuisce il carattere assiologico dell'essere: di ogni essere, anche di quello apparentemente più lontano; ma soprattutto, dell'essere vivente, con la preminenza, ancora una volta, nell'ambito di questo, dell'umano. Alla fine [...], "coeur" è l'organo dell'«esprit de finesse»¹⁹.

Ed è qui che si apre il varco dall'etica alla prospettiva della coscienza religiosa che, forse, pur nel travaglio che la caratterizza hegelianamente come "coscienza infelice", può intendere con maggiore attenzione la presenza del negativo nel mondo, la interferenza o mescolanza del male con il bene.

Ebbene, la comprensione come sforzo di sfuggire alla *protervia* che tutto – fenomeni e noumeni, situazioni affettive e modi dell'essere – possa essere "afferrato" con le categorie dell'intelletto; la comprensione come conato di superare la difettività del pensiero nel dire i nomi dell'essere, del non essere o del fondamento; la comprensione, che non sia infine lo stupore poetico che si affida al fascino dell'intuizione e all'allusività della metafora, trova la propria fonte sorgiva nella dimensione della scissione e della lacerazione. In fondo, ogni riconciliazione e giustificazione, e dunque ogni autentica comprensione, muove dal dolore e dal tentativo di superare la scissione, di annullare la *rovina* del negativo.

Ma nel chiederci quale sia propriamente la figura della scissione che il pensiero ermeneutico è chiamato a superare, dobbiamo tornare a fare riferimento a quella fondamentale pietra di paragone, che è la hegeliana *Fenomenologia dello spirito*. Infatti, è proprio nella forma della *coscienza*

¹⁸ Ivi, p. 171: «La scaturigine intima dell'iniziativa, il centro dal quale si slancia l'arco di fuoco o dal quale questo vien trattenuto; quella realtà ultima e radicale, che c'è o non c'è, quella cui propriamente va l'appello nello stato dell'ambiguità, è il cuore».

¹⁹ Ivi, pp. 173, 175-176.

infelice, che il ruolo della negazione si manifesta nella sua sconcertante valenza. Né il sacrificio di sé, né l'ingenua devozione dell'anima bella – lo si è considerato – potranno mai annullare l'infelicità della coscienza. Dunque, a essa non resterà che ricercare e perseguire l'Assoluto nel mondo e in se stessa, non annullarsi nell'Assoluto; per dirla in altri termini, la coscienza, proprio nell'unificare in sé i differenti modi della realtà e della scissione, diviene autocoscienza e si disvela come ragione. Tuttavia, il superamento della lacerazione mostra, al tempo stesso, un'intrinseca limitazione, proprio perché permane l'esigenza di una riconciliazione totale, o totalizzante, in cui non vi è più alcuno spazio per le ragioni della differenza: anzi matura l'epifania dell'identico, ovvero dell'identità dello spirito con la verità totale – è famosa, a riguardo, la posizione hegeliana: *il vero è l'intero*.

Si ripresenta allora l'inquietante interrogativo: come vincere la scissione? Forse, per superare la scissione è necessario pensare fino in fondo l'alterità dell'altro, tentando di esistere con l'altro e nell'altro, sperando cioè il coesistere come modo fondamentale di essere-nel-mondo.

Tutto ciò implica, al tempo stesso, una diversa *Stimmung* nei confronti del passato: il varco è aperto appunto dalla misericordia, spesso considerata un sinonimo della capacità di perdonare. Misericordia e perdono annientano l'irreversibilità del passato, inserendo una falla – o un ventaglio di possibilità – tra il *continuum* spazio-temporale fossilizzato nella necessità del già stato e testimoniando, in tal modo, la libertà di svincolarsi dalle conseguenze di ciò che è stato; vero è che queste due prerogative non solo divine, ma anche umane, in quanto sono l'esatto opposto della vendetta - la naturale e quasi meccanica reazione contro un'offesa, che pertanto può essere prevista e in qualche modo calcolata all'interno del processo dell'agire; essi non si limitano a re-agire, anzi agiscono in modo inatteso e improvviso, annullando in tal modo il passato e inaugurando l'assolutamente nuovo, l'inimmaginabile, lo straordinario.

Ancora una volta, ci vengono incontro, a riguardo, le riflessioni di Guardini:

Non è possibile fare che ciò che è accaduto, non sia accaduto; il perduto non si può recuperare direttamente. Esiste però qualcosa di più alto; esiste l'appello alla religiosità. Ciò che è puramente etico dice: l'accaduto rimane accaduto, e tu ne porti la responsabilità; quel che è perduto, rimane perduto, e tu ne porti la responsabilità; bada di agire bene la volta prossima [...]. Sicché in qualche modo è necessario impadronirsi del passato, dominandolo, affinché passi nella tua totalità a disposizione della nuova vita. Or questo non si ottiene per mezzo di

un atto puramente etico, bensì e soltanto attraverso un atto religioso, e cioè attraverso il pentimento, un rinnovarsi davanti a Dio [...]. Qui sta il fatto vitale. In questo “innanzi a Dio e con lui”, si sveglia qualcosa di nuovo che non si lascia analizzare, da capo, una nascita; un divenire, dove ciò che fu perduto, non è giù recuperato, bensì superato. Ciò che si mancò di fare, non è già ripreso meccanicamente, è bensì riguadagnato a nuovo, su un piano più alto²⁰.

Dominare il passato, inaugurare l'assolutamente nuovo: un compito sempre aperto per chi non si incammina per l'«antica via degli empi» (*Sal* 1, 6), ma percorre, come i due di Emmaus, vie riflessive atte a interrogare il proprio tempo attraverso la memoria e la testimonianza, il raccoglimento e l'ascolto.

Sigle e abbreviazioni

- GLAT* Borbone, P.G. (a cura di) (1988-), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia; tr. it. di *ThWAT*, Botterweck, G.J.; Ringgren, H. (a cura di) (1973-) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, a cura di, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart
- GLNT* Montagnini, F.; Scarpato, G.; Soffritti, O. (1965-), *Grande lessico del Nuovo Testamento* Paideia, Brescia; tr. it. di *ThWNT*, Kittel, G.; Friedrich, G. (1933-), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

Bibliografia

- Bultmann, R. (1967), *Èleos*, in *GLNT*.
- Childs, B.S. (1962), *Memory and Tradition in Israel*, SCM Press, London.
- Cimosà, M. (2002), in Marin, Mantovani (a cura di) (2002).
- Cortellazzo, M.; Zolli, P. (1988), *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna.
- De Boer, P.A.H. (1962), *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des A.T.*, W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Di Segni, R. (2002), *La misericordia nella tradizione ebraica*, in Marin, Mantovani (a cura di) (2002).
- Diekamp, F. (1957), *Katholische Dogmatik*, I, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.

²⁰ Guardini (1993), pp. 72-74.

- Eising, H. (2002), *zākar*, in *GLAT*.
- Gerken, A. (1986), *Teologia dell'eucarestia*, tr. it. a cura di B. Mabritto, A. Bressan, Edizioni Paoline, Roma.
- Gross, H. (1960), *Zur Wurzel zkr*, in *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge, Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Guardini, R. (1993), *Ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia.
- Guardini, R. (2002), *Pascal*, Morcelliana, Brescia.
- Käsemann, E. (1985), *Saggi esegetici*, tr. it. a cura di V. Gatti, Marietti, Casale Monferrato.
- Kasper, W. (2015), *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo*, trad. it. a cura di C. Danna, Queriniana, Brescia.
- Kluge, F. (1999), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, a cura di E. Seebold, Gruyter, Berlin.
- Köster, H. (1979), *Splanchnon*, in *GLNT*.
- Mantovani, M. (2002), *Èleos tra "vecchie" e "nuove" categorie*, in Marin, Mantovani (a cura di) (2002).
- Marin, M. (2002), *La "debolezza" della compassione secondo Aristotele e gli Stoici*, in Marin, Mantovani (a cura di) (2002).
- Marin, M.; Mantovani, M. (a cura di) (2002), *Èleos: "l'affanno della ragione" tra compassione e misericordia*, LAS, Roma.
- Michel, O. (1971), *Mimneskomai*, in *GLNT*.
- Ott, L. (1970), *Grundriss der katholischer Dogmatik*, Herder, Freiburg im Breisgau.
- Pohle, J; Gummersbach, J. (1952), *Lehrbuch der Dogmatik*, I, Paderborn, Schöningh.
- Schillebeeckx, E. (1968), *La presenza eucaristica: contributo alla discussione sulla presenza reale*, tr. it. a cura di A. Audisio, Edizioni Paoline, Roma.
- Schottroff, W (1964). «Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament., (*Theologie des Alten Testaments*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Semerano, G. (1994), *Le origini della cultura europea*. Vol. II, *Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee*, Olschki, Firenze.
- Welte, B. (1976a), *Zum Verständnis der Eucharistie*, in Welte (1976b)
- Welte, B. (1976b), *Sulla traccia dell'eterno*, tr. it. a cura di G. Borsella, Jaca Book, Milano.

Abstract

As is well known, the *pietas* of thinking as a *proprium* of hermeneutical reason cannot be found inside the strength of the logos that overcomes the negative and the split dissolving differences into identities. Rather, it is a reconciliation – or justification – not relying on “binding” structures of reason; it is at the same time justification and forgiveness, rehabilitation and rejoicing, meditation and hope, invocation and appeal. Starting from this horizon, the aim of the essay is to retrace the core of the relation between two keywords of our intellectual tradition in the realm of the *pietas* of thinking. *Mercy* and *memory*: the meaning of their bond – perhaps nowadays overshadowed – is evident at the roots of our culture, especially in our common tradition with the early Jewish Christian culture.

Keywords: Phenomenology of memory and mercy, hermeneutical reason, *pietas*, memory, mercy.