

Sabato mariano - 20 febbraio 2016

LA MISERICORDIA DI MARIA ICONA DELLA MISERICORDIA DIVINA

Gianni Colzani

Il titolo mariano *mater misericordiae* sorge probabilmente poco prima dell'anno mille nell'ambiente cluniacense; legato ad una apparizione, è comunque documentato per Odone di Cluny (+942) che ne fa una tipica espressione di preghiera.¹ Il mondo monastico, in particolare cistercense e camaldolese, onorerà Maria con questo titolo che entrerà nella celebre antifona *Salve Regina*, sostituendo i termini originari *salve regina misericordiae*;² sorta poco dopo il mille, probabilmente ad opera di Ermanno di Chiaravalle (+ 1054), questa preghiera troverà ampia diffusione e imporrà il titolo di *mater misericordiae* nella coscienza del popolo di Dio.

Nella interpretazione di questo titolo, non si può non tener conto di quanto suggerisce il *Magnificat* che – in Lc 1,50. 54 – invita a comprenderlo in termini teologici; la misericordia fa qui riferimento alla benevolenza divina che avvolge coloro che confidano nell'amore di Dio³ e che si realizza attraverso le promesse. Il legame tra la azione divina del ricordarsi ed una azione storica conforme alle promesse è tale che, *per il fatto che Dio si ricorda degli uomini, sorge una situazione nuova e l'uomo riceve un aiuto efficace nel bisogno*.⁴ Nello stesso senso si muove Giovanni Paolo II quando, in *Dives in misericordia* 9, interpreta il nostro titolo nel senso che Maria è *colei che, in modo particolare ed eccezionale – come nessun altro – ha sperimentato la misericordia e al tempo stesso, sempre in modo eccezionale, ha reso possibile col sacrificio del cuore la propria partecipazione alla rivelazione della misericordia divina. (...) Maria è colei che conosce più a fondo il mistero della misericordia divina*.⁵

¹ *Vita Odonis Cluniacensis* II, 20; PL 133,72.

² J.M. Canal, *Salve regina misericordiae*, Roma 1963.

³ Sal 147,11: *il Signore si compiace di chi lo teme, di chi spera nella sua grazia*.

⁴ O. Michel, *mimnéscomai*, GLNT VII(1971), col 299.

⁵ *Dives in misericordia* 9; EV VII(1982), p. 837.

A questi autorevoli suggerimenti si dovrebbero aggiungere alcuni dati della tradizione. Come dimenticare che S. Alfonso M. de Liguori dedica il primo capitolo del suo *Le glorie di Maria* proprio al nostro tema? In questo capitolo il santo sviluppa un interessante parallelo tra la Regina della misericordia e la regina Ester: richiamando Est 4,13; 7,3 nella versione propria della volgata,⁶ indica il senso della esaltazione di Maria nel suo *più compatire e meglio soccorrere noi miserabili*. Il suo compito è una preghiera ed una impetrazione rivolta a Cristo: *mio re, se mai ho trovato grazia agli occhi tuoi, donami il popolo mio, per cui ti prego*.⁷ Richiamando il pensiero di s. Brigida,⁸ il nostro autore lega questo termine alla intercessione per i peccatori: *Maria a tal fine è stata fatta regina della misericordia, per salvare con la sua protezione i peccatori più grandi e più perduti che a lei si raccomandano*.⁹ Luigi M. Grignion di Montfort amplierà questa relazione mariana dai peccatori a tutta la vita cristiana: *madre di misericordia, ottienimi la grazia della vera Sapienza di Dio e mettimi, per questo, tra coloro che tu ami, istruisci, guidi, nutri e proteggi come tuoi figli e tuoi schiavi. Vergine fedele, fa' che io sia un perfetto discepolo, imitatore e schiavo della Sapienza incarnata, Gesù Cristo, tuo Figlio*.¹⁰ Maria non è la misericordia - realtà che appartiene a Dio - ma ne è ricolmata per grazia divina.

Arrischiando una prima linea di interpretazione, il papa suggerisce che in questi titoli – Madonna della misericordia o Madre della divina misericordia – c'è un profondo significato teologico: *essi esprimono la particolare preparazione della sua anima, di tutta la sua personalità, nel saper vedere, attraverso i complessi avvenimenti di Israele prima e di ogni uomo e della umanità intera poi, quella misericordia di cui «di generazione in generazione» si diviene partecipi secondo l'eterno disegno della ss. Trinità*.¹¹ Il mio intento è allora quello di provare ad evidenziare questo profondo significato teologico

⁶ Est 4,13: *ne putes quod animam tuam tantum liberes, quia in domo regis es prae cunctis Iudaeis; Est 7,3: si inveni gratiam in oculis tuis, o rex, et si tibi placet, dona mihi animam meam pro qua rogo et populum meum pro quo obsecro.*

⁷ S. Alfonso M. de Liguori, *Le glorie di Maria*, Valsele Tipografica, Napoli 1987, p. 50.

⁸ Questa, nel suo libro sulle rivelazioni (II, 23) aveva scritto: *ego vocor ab omnibus mater misericordiae et vere misericordia illius misericordem me fecit*. Il santo cita alla lettera il passo: *io sono chiamata da tutti la Madre della misericordia e veramente la misericordia di Dio verso gli uomini mi ha fatto così misericordiosa verso di loro* (cit, p. 54).

⁹ Ivi, p. 54.

¹⁰ S. Luigi Maria Grignion di Montfort, *L'amore dell'eterna Sapienza*, in Id., *Opere*, Centro mariano Monfortano, Roma 1977, p. 205.

del titolo mariano “Madre di misericordia”. Per farlo, mi sembra utile chiarire prima il senso di questa categoria e cercare poi di comprenderla nelle sue diverse applicazioni.

1. La misericordia divina tra attributo divino e antropomorfismo

A chiarire la nozione di misericordia sarà Agostino; tutta la teologia medioevale attingerà alle sue posizioni. Agostino spiegherà la ricchezza di questo termine attraverso le due parole che la compongono: miseria e cuore.¹² Il cuore indica la profondità insondabile di una persona, il mistero stesso del suo essere, mentre la miseria fa riferimento ad una grave condizione di indigenza e di bisogno. L’unione dei due termini rimanda ad un cuore che, avvertendo la miseria in cui uno si trova, gli si fa amorosamente vicino: il cuore – la radice di “cuore” è il latino *urere* o bruciare – che brucia e distrugge la miseria, è un cuore misericordioso. La misericordia indica, quindi, l’atteggiamento e la capacità di una persona disposta ad intervenire non appena si accorge dei drammi che colpiscono un altro o della condizione di morte in cui versa un’altra persona.

Troviamo lo stesso concetto in Tommaso là dove, nella sua *Summa Theologica*, si interroga *utrum misericordia competat Deo*.¹³ Partendo dal testo del Sal 110,4, che presenta il Signore come *miserator et misericors*,¹⁴ Tommaso svolge la tesi che la misericordia *non secundum passionis affectum, sed effectum, maxime ei convenire dicitur*.¹⁵ Nello sviluppare questo concetto, insomma, l’Aquinata risale fino alla bontà di Dio ma, conformemente alla impostazione essenzialista della teologia del tempo, ha cura di evitare la presenza in Dio di qualunque sentimento come una indebita forma di antropomorfismo: in Dio la misericordia è un *effectum passionis*, non un *affectum*

¹¹ *Dives in misericordia...*cit, p. 839.

¹² Agostino, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 27. Su questo si veda V. Grossi, «Miseria et misericordia» capaci di misericordia. Una proposta di s. Agostino, in Aa. Vv., *Parola Spirito e vita. Quaderni di lettura biblica*. 29: *Peccato e misericordia*, Dehoniane, Bologna 1994, pp. 240-241.

¹³ Tommaso, *Summa Theologica* I, q. 21, a. 3.

¹⁴ Ovviamente Tommaso cita la volgata che dice così: *Confessio et magnificentia opus eius; et iustitia eius manet in saeculum saeculi. Memoriam fecit mirabilium suorum, misericors et miserator Dominus* (Sal 110,3-4). La traduzione C.E.I. è, invece, la seguente: *Le sue opere sono splendore di bellezza, la sua giustizia dura per sempre. Ha lasciato un ricordo dei suoi prodigi: pietà e tenerezza è il Signore* (Sal 111,3-4).

¹⁵ Tommaso, cit, in corpus.

passionis. Nulla, infatti, può offuscare l'eterna beatitudine di Dio: *tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectus intelligamus. Prima autem origo bonitatis Deus est*. Ampliando il suo discorso, il nostro autore ha anche cura di mostrare che la misericordia non cancella la giustizia; quando Dio agisce misericordiosamente, non agisce *contra justitiam suam faciendo sed aliquid supra justitiam operando*. La misericordia è liberalità, non ingiustizia. Provando a tracciare alcune linee circa il rapporto tra misericordia e giustizia, Tommaso dirà che *necesse est in quovis illius opere justitiam et misericordiam inveniri*.¹⁶ Dio, infatti, non può mancare né di giustizia né di misericordia; là, però, dove prova a delineare un qualche rapporto tra le due, Tommaso sembra staccarsi da un puro rigore metafisico così da recuperare meglio il dato biblico; insegna, infatti, che *opus divinae justitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur*. In qualche modo si dovrebbe ritenere che misericordia e giustizia non stanno del tutto sullo stesso piano; la radicalità della misericordia sta nel fatto che *in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus*.

Nella misericordia, dunque, Tommaso distingue tra *effectum* e *affectum passionis*; mentre è disposto a riconoscere gli effetti creati di questo misericordioso agire di Dio, non gli sembra corretto ritenere che il Padre sia condizionato dalle creature e dalle loro vicende. Dio è al di là di esse; Dio è l'impassibile. In questo modo da una parte Tommaso si colloca in una lunga tradizione ma, dall'altra, la costringe entro una sua concezione ontologica; applicando a Dio in modo analogico l'idea dell'amore, l'Aquinate ritiene di poterla attribuire ad un soggetto trascendente e infinito, quale è Dio, solo dopo averla purificata da tutte le imperfezioni empiriche. Tra queste imperfezioni vi è anche la misericordia: pur indicando qualcosa di reale sul versante della creatura, essa è puramente antropomorfa dal punto di vista di Dio. Queste conclusioni non sono senza interesse per il nostro tema; se il tema della misericordia è applicabile a Dio solo entro questi limiti, anche il titolo mariano perde spessore: finisce per essere espressione più del dato umano della maternità che di altro. Ma è proprio così? Le conclusioni di Tommaso sono davvero cogenti? A me pare di no. La teologia moderna si è concentrata sulla storia della salvezza fino a formulare quello che K.

¹⁶ Tommaso, *Summa Theologica* I, q. 21, a. 4.

Rahner chiamerà «assioma fondamentale» di ogni discorso su Dio, cioè che la Trinità economica è la Trinità immanente;¹⁷ la convinzione che solo la storia della salvezza è la vera chiave per la comprensione di Dio porterà ad abbandonare l'impostazione ontologica del discorso su Dio¹⁸ ed il suo utilizzo nel quadro di una impostazione cosmologica.¹⁹ J. Moltmann ne ricaverà una critica al monoteismo cristiano ed una concezione della storia trinitaria della croce dove *alle "opera trinitatis ad extra" rispondono fin dalla creazione del mondo le "passiones trinitatis ad intra"*.²⁰ Si può ritenere che sia questo il nuovo spazio per la comprensione della misericordia divina. Andrà inoltre aggiunto che la parallela esigenza di una lettura personologica di Dio porterà ad una critica del linguaggio ontologico, visto come inadeguato a Dio, e ad un recupero del linguaggio simbolico e metaforico come particolarmente adatto a rendere ragione della alleanza.²¹

Queste nuove, diverse prospettive non potevano non ripercuotersi sulla tematica dei sentimenti in Dio, tradizionalmente collocata sotto la qualifica di antropomorfismo. Il primo a farlo sarà S.D. Goitein che, sulla base di una particolare lettura del nome divino JHWH, presenterà Dio come l'Appassionato;²² il più noto, però, sarà A.J. Heschel,²³ il cui apporto consiste nel porre in Dio una istanza affettiva: Dio è una potenza vivente e misteriosa, che ha in sé la capacità di operare e di divenire liberamente centro di comunicazione. Distinguendo "pathos" da "passione", Heschel rivendicherà il carattere transitivo del pathos divino e concluderà alla importanza dell'uomo per Dio. La sua conclusione sarà che *il pathos divino è l'unità dell'eterno e del temporale, del significato e del mistero, del metafisico e dello storico. È la vera base*

¹⁷ K. Rahner, *L'assioma fondamentale circa l'unità della Trinità "economica" e "immanente"*, in *Metodo e Struttura del trattato "De Deo Trino"*, «Mysterium salutis. III», Queriniana, Brescia 1969, pp. 413-416.

¹⁸ H. Mühlen, *Problema dell'essere e morte di Dio*, Città nuova, Roma 1969; E. Jüngel, *L'Essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di K. Barth*, Marietti, Casale Monferrato 1986.

¹⁹ E. Jüngel, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982.

²⁰ J. Moltmann, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, p. 174.

²¹ Insieme agli studi di P. Ricoeur, fondamentali in questo campo, si può ricordare il tentativo di delineare il valore e l'importanza del simbolo ad opera di C.A. Bernard, *Teologia simbolica*, Paoline, Roma 1981, pp. 17-156. La seconda parte del lavoro – pp. 159-334 – riprende con maggiore ampiezza e ricchezza il lavoro di E. Barbotin, *L'umanità de Dieu*, Aubier, Paris 1970.

²² S.D. Goitein, *JHWH the Passionate*, «Vetus Testamentum» 6(1956), pp. 1-9.

²³ A.J. Heschel, *The Prophets*, Harper and Row, London 1962 (tr. It. *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981).

*del rapporto tra Dio e l'uomo, della correlazione tra Creatore e creazione, del dialogo tra il Santo di Israele e il suo popolo.*²⁴ Il pathos non è qui una tempesta emotiva che annulla le capacità della persona ma è la partecipazione della intera personalità divina al suo volere: il pathos non disturba ma rinforza l'impegno di realizzazione del disegno di salvezza. J. Moltmann abbraccerà pienamente la concezione di Dio come Dio del pathos, qui espressa; polemizzando contro un Dio apatico, risalirà dalla sofferenza crocifissa del pathos divino alla storia trinitaria di Dio come l'unica in grado di renderle pienamente ragione.²⁵

In pratica questa lettura opera una profonda rivalutazione dei sentimenti. Pur riconoscendovi una forma di presenza immediata e diretta, precritica ed indivisa della intera persona alla realtà, vi coglierà non solo un modo per dire l'amabilità o la detestabilità di una situazione ma anche una dinamica in grado di svelare la profondità della persona. In questo quadro, assume importanza non solo lo *effectus* della misericordia ma anche il suo *affectus*; questo esprime una modalità simbolica di accedere sia alla identificazione di Dio che al riconoscimento divino dell'altro da sé, dell'uomo. L'*affectus misericordiae* appare così qualcosa di cui non ci si può sbarazzare alla svelata, qualificandolo come antropomorfismo; è piuttosto un dato che esige di essere interpretato. Poiché l'*affectus misericordiae* dice il modo con cui le persone divine ci raggiungono e ci riguardano, dice pure qualcosa che appartiene alla originaria struttura divina, al suo più vero modo di essere.²⁶ In questo contesto dobbiamo leggere la tesi della misericordia.

²⁴ A.J. Heschel, cit., p. 19.

²⁵ J. Moltmann, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973; J. Moltmann, *Trinità e regno...cit.*, pp. 30-71.

²⁶ P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 477-521.

2. La misericordia di Dio: struttura della sua azione e della sua vita personale

Per leggere e riscoprire in questo modo la realtà della misericordia divina, ci sono primariamente di guida le scritture;²⁷ secondo queste il nostro termine designa *complessivamente l'atteggiamento e il sentimento di una misericordia portatrice di vita (Is 63,7; Sal 25,6). In questa linea va considerato il fatto che alla fine "rah^amin" può trasformarsi direttamente in una specie di ipostasi (Sal 79,8).*²⁸ In questa direzione la misericordia indicherà la libera dedizione di Dio alla umanità; il sostantivo "misericordia" e l'aggettivo "misericordioso" indicano prevalentemente il modo di essere di Dio.²⁹ È quanto ricorda anche Bultmann: *se già nei rapporti umani il momento dell'obbligo può passare in secondo piano e "hesed" può acquistare il carattere di grazia, il termine acquista tanto più un tale valore quando definisce il comportamento di Dio. (...) Nel linguaggio religioso lo "hesed" di Dio indica sempre più il suo aiuto misericordioso e una tale accezione unilaterale si esprime infatti nella traduzione "éleos".*³⁰ Tale azione acquista il carattere di grazia perdonante; Dio si attiene al patto nonostante l'infedeltà dell'uomo. È primariamente atto, fedeltà soccorritrice, non stato

²⁷ H.J. Stoebe, *hesed, bontà*, in E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*. I, Marietti, Torino 1978, coll. 520-539; H.J. Stoebe, *rehem, avere misericordia*, in E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*. II, Marietti, Casale Monferrato 1982, coll. 685-692; R. Bultmann, *éleos, eleéo*, in G. Kittel – G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. III, Paideia, Brescia 1967, coll. 399-419; J. Dupont, *Le beatitudini*. II: *Gli evangelisti*, Paoline, Roma 1977, pp. 948-994; Aa. Vv., *L'Evangelo de la misericorde. Hommage au Dr Schweizer*, Paris 1964; Aa. Vv., *Antico Testamento e tradizione ebraica*, in *Parola Spirito e vita. Quaderni di lettura biblica*. 29: *Peccato e misericordia...cit.*, pp. 9-106; Aa. Vv., *Il Nuovo Testamento*, ivi, pp. 107-220; K. Romaniuk, *Il grembo di Dio. La misericordia nella Bibbia*, Ancora, Milano 1999.

²⁸ H.J. Stoebe, *rehem, avere misericordia*, cit., col. 692.

²⁹ Nella LXX, il termine "eleémon, misericordioso" è adoperato 30 volte e per 25 volte indica Dio; l'uso antropologico è sicuro solo in quattro passi, tutti nel libro dei Proverbi: 11,17; 19,11; 20,6; 28,22. Il senso del termine in Sal 112,4 è discusso; J. Dupont lo ritiene teologico. Normalmente traduce il termine "hannûn", utilizzato 12 volte per Dio e una sola volta per l'uomo, nel Salmo 112,4 dove il testo è probabilmente alterato. Lo stesso avviene per il sostantivo "éleos" e per verbo "eleéin". Nella LXX il sostantivo è 236 a 60 ed il verbo è 100 a 30; nel Nuovo Testamento – stando alle lettere – il sostantivo è usato in senso teologico 20 volte contro 7, il verbo 15 volte contro 3 nelle lettere; nei vangeli il verbo è usato come invocazione rivolta a Cristo per ben 10 volte. Sarà Matteo a spostare l'attenzione da Dio ai doveri umani: in effetti – in lui – se il verbo riguarda Dio 2 volte e Cristo 5 volte, per altre 5 volte riguarderà i cristiani (5,7a, 9,13; 12,7; 18,33a; 23,23). Questo orientamento è confermato anche dalla analisi dei termini "oiktírmon" o compassionevole e "krestós" o buono.

³⁰ R. Bultmann, *éleos, eleéo*, cit., coll. 405-406.

d'animo. Se, poi, Bultmann sottolineerà che il nostro termine, in ebraico, non è tanto pathos quanto *sentirsi e sapersi una cosa sola con un altro*,³¹ il motivo è dovuto al fatto che, per lui, il pathos è inteso in quei termini stoici che lo leggono come "lúpe", come afflizione indegna del saggio, come un soccombere alla apparenza delle cose. Contro questa visione negativa, la Stoà – e, al suo seguito, la patristica – affermerà che il saggio non deve lasciarsi guidare dagli affetti ma dalla obiettività delle cose. Questa visione, nella quale il pathos è infermità dell'anima, non appartiene alle scritture.

Nelle scritture vi è un passo fondamentale per il nostro tema, un passo totalmente incentrato sul nome di Dio e sui suoi attributi: è il testo di Es 34,6-7,³² che la tradizione ebraica conosce come «il patto dei 13 attributi». In questo testo, l'autore lega profondamente la misericordia alla rinnovazione del patto di alleanza tra Dio e il suo popolo e, di conseguenza, al perdono del peccato e al dono della grazia: sono queste azioni divine a rendere comprensibile la misericordia. Questa medesima volontà divina è poi splendidamente espressa in Gio 4,2; Ger 9,23; Tb 13,2.5.8. Quasi sempre questi passi legano la misericordia alla giustizia ma, poiché quest'ultima ha un valore pedagogico, è evidente che i due elementi non si trovano sul medesimo piano: la giustizia e il castigo introducono alla misericordia. In modo stringato Os 6,6 riassumerà nella misericordia tutta la volontà di Dio;³³ il libro della Sapienza, poi, raccoglierà il Dio dei Padri sotto il bel titolo di *Signore di misericordia*.³⁴ Le stesse cose si devono ripetere per il Nuovo Testamento; l'"éleos" di Dio è spesso, nel primitivo senso veterotestamentario, la sua fedeltà che naturalmente, in quanto divina, è fedeltà benigna.³⁵ Per questo ha a volte – come in Lc 1,58; Rm 11,30-32; 1Pt 1,3 – il medesimo significato del termine "grazia"; in questo senso pregnante, Dio è ricco di

³¹ Ivi, col. 407.

³² *Il Signore passò davanti a lui proclamando: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione»*. Lo studio più accurato del passo, sotto il profilo letterario, è R.C. Dentan, *The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f*, «Vetus Testamentum» 13(1963), pp. 34-51; le sue conclusioni sono che il passo non è deuteronomistico ma ha grandi affinità con la letteratura sapienziale. Il medesimo contenuto di idee è ripreso in Dt 7,9-10; Na1,2-3; Sal 103,8-9.

³³ Il testo ritorna ben due volte nel vangelo di Matteo (Mt 9,13; 12,7): *misericordia io voglio e non sacrificio*.

³⁴ Sap 9,1.

³⁵ R. Bultmann, *éleos, eleéo*, cit., col. 414.

misericordia.³⁶ In pratica si può dire che il tema della misericordia divina sintetizza l'insegnamento evangelico e apostolico della soteriologia cristiana; la misericordia è l'atteggiamento di un Dio la cui vita gli impedisce di usare verso l'uomo quel medesimo comportamento che questi ha usato nei suoi confronti. La libertà e la gratuità divina, che riecheggia nel testo di Rm 9,15 a sua volta citazione di Es 33,19,³⁷ non ha nulla dell'arbitrio; indica piuttosto una espressione della sovranità divina che, sconcertante per l'uomo, manifesta però il suo essere profondo.

Questi dati porteranno J. Dupont a concludere che la misericordia appare come un attributo essenziale di Dio nella sua condotta verso gli uomini: JHWH è un Dio misericordioso,³⁸ termine questo che raccoglie vari aspetti. Il primo è il rapporto con la giustizia: Dio non lascia impunito il peccato ma non vi è proporzione tra il castigo e il favore che riversa su tutti: ne verrà un Dio che perdona.³⁹ Un secondo aspetto parla della sollecitudine di Dio verso chi si trova nella miseria;⁴⁰ un terzo aspetto, infine, ricorda che la misericordia ha anche una valenza escatologica e futura: il Signore verrà e radunerà il suo popolo disperso.⁴¹ La misericordia, quindi, è primariamente un termine teologale; solo in un secondo momento ha un valore antropologico, etico.⁴² Questo aspetto sarà particolarmente sviluppato da Matteo ma rimane secondo.⁴³ Se ne può concludere che la misericordia indica un movimento divino di dedizione che, nella

³⁶ Ef 2,4.

³⁷ Rm 9,15: *userò misericordia con chi vorrò e avrò pietà di chi vorrò averla. Es 33,19: farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia.*

³⁸ J. Dupont, *Le beatitudini...*, cit., p. 952.

³⁹ In questa direzione vanno i profeti: Gio 4,2; Ger 3,12; Gl 2,13; Is 55,7; Sal 103,7. Questa convinzione porta a pensare che Dio concede sempre il perdono non appena il peccatore ritorna a lui.

⁴⁰ Es 22,25-26.; Sal 86,5.15-16; 116,5-6.

⁴¹ Ez 39,25; Zac 1,12; Is 14,1; 30,18; 49,10.13; 54,7-8; 2Tm 1,18.

⁴² *La misericordia divina comporta per l'uomo l'obbligo di conformarsi alla condotta di Dio: l'uomo deve prendere esempio da Dio e mostrarsi misericordioso come è misericordioso Dio. Ma la prospettiva può essere capovolta e ciò succede, in particolare, quando si parla della misericordia escatologica di Dio: allora bisogna che l'uomo si mostri misericordioso al fine di ottenere misericordia da parte di Dio* (J. Dupont, *Le beatitudini...*, cit., pp. 961-962).

⁴³ Si vedano, per Matteo, in particolare Mt 5,7; 18,23-35; 25,31-46. Il commento di Dupont mi pare capace di qualificare a fondo il senso di questi passi: *abbiamo qui una enumerazione di opere, che caratterizzano ciò che i rabbini chiamano la "gemilüt hasádîm", la pratica della misericordia: quella pratica di cui Simeone il Giusto diceva già (verso il 300 a. C.) che, assieme alla legge e al culto, è una delle tre colonne che sorreggono il mondo, e a proposito della quale R. Simlai (verso il 250 d. C.) osservava ch'essa si trova all'inizio e alla fine della legge, poiché Gn 3,21 dice che Dio stesso ha vestito coloro che erano nudi, e Dt 34,6 che ha seppellito Mosé. La misericordia costituisce realmente il comune*

passione di Gesù, arriva fino ai peccatori ed ai miseri e che si rivela proprio nel raggiungerli,⁴⁴ aggiungere che questo movimento coinvolge l'intera Trinità è cosa che va da sé: sarebbe indubbiamente strano che, mentre il Figlio patisce, il Padre del tutto al di fuori, come all'oscuro di queste sofferenze.⁴⁵ La vita trinitaria è quindi percorsa da questo radicale "per noi", da questa "sofferenza attiva" per l'umanità; la attuale teologia trinitaria della croce ne ha definitivamente preso atto.⁴⁶

Dobbiamo dire che questa teologia ha antiche radici. Uno dei primi autori a legare l'amore redentore alla capacità divina di soffrire è stato indubbiamente Origene; per lui la misericordia divina esprime un tale amore per l'uomo che solo il mistero della croce spiegherà adeguatamente. Il cuore del suo pensiero è un Dio sofferente: nella sua misericordia, non solo Dio non è senza cuore ma addirittura compatisce con l'umanità.⁴⁷ Il testo in cui Origene dà forma compiuta ai suoi pensieri è, però, la *Homilia VI in Ezechielem: ha sofferto i nostri dolori prima ancora di soffrire la croce e prima ancora di degnarsi di assumere la nostra carne, perché se non avesse sofferto (prima) non sarebbe nemmeno entrato nel nostro modo di vita umano. Prima ha sofferto, poi è disceso e si è fatto visibile. Ma che dolore ha per noi sofferto? L'amore è passione (caritas est passio). Il Padre stesso, il Dio dell'universo, longanime e ricco di misericordia (Sal 103,8), non soffre anche Lui in certo qual modo? O tu non sai che quando si abbassa agli uomini soffre la passione umana? Il Signore Iddio ha portato le tue usanze come un uomo porta il proprio figlio (Dt 1,31). Così dunque Dio ha portato le nostre usanze come il Figlio di Dio porta la nostra sofferenza. Nemmeno il Padre è*

denominatore delle sei opere sulle quali gli uomini saranno giudicati (J. Dupont, Le beatitudini..., cit., pp. 984-985).

⁴⁴ È questo l'insegnamento di Giovanni Paolo II: *nella sua resurrezione ha sperimentato in modo radicale su di sé la misericordia, cioè l'amore del Padre che è più potente della morte. Ed è anche lo stesso Cristo, Figlio di Dio che, al termine della sua missione messianica, rivela se stesso come fonte inesauribile della misericordia (,,). Il Cristo pasquale è l'incarnazione definitiva della misericordia, il suo regno vivente: storico-salvifico e insieme escatologico (Dives in misericordia 8).*

⁴⁵ W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Göttingen 1967. È il lavoro esegetico da cui Moltmann ricaverà le sue tesi sull'abbandono del Figlio da parte del Padre e sulla consegna del Figlio alla morte.

⁴⁶ H. Mühlen, *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura*, Queriniana, Brescia 1974; H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Queriniana, Brescia 1990; J. Moltmann, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973. E. Jüngel, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982; W. Kasper *Cristo*, Queriniana, Brescia 1984.

⁴⁷ Origene, *Selecta in Ezechielem* 16; PG 13, 812.

*impassibile (Ipse Pater non est impassibilis). Se viene invocato s'impietosisce e partecipa alla nostra sofferenza. Egli soffre la passione dell'amore, diventa ciò che non può essere per la grandezza della sua natura e per nostro amore sopporta la nostra sofferenza.*⁴⁸

Questa passione d'amore – letteralmente *passio caritatis* – rovescia il tradizionale modo di pensare Dio come l'impassibile⁴⁹ e, al contrario, ci presenta un Dio che accorre in soccorso dell'umanità peccatrice. La *passio caritatis* – scriverà Moltmann – è un *patire di solidarietà e rappresentanza* ed, al tempo stesso, un *redimere rappresentativo*. Per comprendere tutta la portata dobbiamo muoverci in un contesto trinitario: si tratta della sofferenza del Creatore che conserva il mondo e ne sopporta le contraddizioni per mantenerlo in vita, ma è anche la sofferenza peculiare di Cristo, che nella sua comunione con noi e nella sua dedizione per noi soffre i patimenti della redenzione, e infine è pure la sofferenza dello Spirito di Dio nei dolori del parto della nuova creazione.⁵⁰ Questi pensieri non troveranno molti seguaci; il dato più importante sarà certamente la netta affermazione della cristicità della misericordia⁵¹ ma, dopo Agostino, per lo più, ci si accontenterà di ribadire la gratuità e la libertà.⁵² L'unico autore ad uscire da questo cliché, sarà Ugo di S. Vittore; questi, nella sua raccolta di testi sparsi, torna a legare profondamente l'amore e il dolore: *quando l'uomo perisce si dice che Dio viene toccato all'interno dal dolore del cuore. C'è dolore, infatti, là dove c'è amore.*⁵³ Proseguendo in questa linea, Ugo si troverà a dover sviluppare questi pensieri in termini cristologici: poiché l'incarnazione e la passione di Cristo sono i luoghi fondamentali dell'amore di Dio, quegli stessi misteri sono i luoghi fondamentali della sua passione. *Il Dio-uomo è venuto a togliere entrambe (la debolezza della carne e*

⁴⁸ Origene, *Homilia VI in Ezechielem*; PG 13, 714-715. Il testo è citato dal lavoro di J. Moltmann, *Trinità e regno...cit.*, p. 33.

⁴⁹ T. Kobusch, *Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität bei Origenes*, «Vigilia Christiana» 46(1992), pp. 328-333.

⁵⁰ J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991, p. 208.

⁵¹ *Parum erat Deo si Filium suum faceret demonstratorem viae: eum ipsum viam fecit, ut per illum ires regentem te, ambulatam per se* (Agostino, *Enarrationes in psalmos CIX*, 2).

⁵² *Non quia te promeruerunt, quibus peccatis donasti, merita illorum mala erant; sed tu propter misericordiam tuam, quia ita est praeparatio tua, ita parasti cibum illorum* (Agostino, *Enarrationes in psalmos LXIV*, 14); *in te, a te, in alterum nulla est misericordia, nisi eam tibi Deus donet* (Agostino, *Enarrationes in psalmos LXXVI*, 11).

⁵³ Ugo di S. Vittore, *Miscellanea I*, XC; PL 177, 520.

quella dell'animo) e le ha portate entrambe. Ha assunto il patire della carne, ha accolto il compatire nell'animo. In entrambi ha voluto esser debole per noi, così da guarire noi, deboli, da entrambi. È diventato malato per il patire della sua passione; è diventato malato per il compatire la miseria altrui. (...)A causa della passione la carne morì; a causa della compassione l'anima arse. Il dolore della compassione fu come un'arsura dell'anima, in cui bruciava di misericordia, era spinta dalla compassione, era seccata dalla disperazione: disperazione, dico, non a motivo di sé, ma a motivo di coloro che non si potevano né correggere dal male né liberare dal male.⁵⁴ Questa "malattia d'amore" non è molto diversa dalla tradizionale immagine di Cristo, medico delle anime: indica la attiva presenza del Cristo presso il peccatore per il suo rinnovamento.

La valorizzazione piena di questo tema dipende dal valore che si attribuisce all'assioma fondamentale di K. Rahner e dagli eventuali limiti che gli si riconoscono. Al riguardo il dibattito è serrato.⁵⁵ Il nodo sta nel rapporto di identità/distinzione e di reciprocità che si pone tra la Trinità immanente e quella economica; *se la distinzione è ontologica, la "theologia" è separata dall'"oikonomia"; se invece è epistemologica, l'"oikonomia" è il nostro strumento di accesso alla "theologia" e si dà veramente in quella.*⁵⁶ In un modo certamente più contorto ma sicuramente più preciso, Kasper scriverà che *nell'autocomunicazione storico-salvifica l'autocomunicazione intratrinitaria è presente nel mondo in modo nuovo, in parole, segni ed opere prodotti nella storia, in definitiva nella figura dell'uomo Gesù di Nazaret.*⁵⁷ Utilizzando questo sfondo di idee a proposito della misericordia di Dio, le conclusioni sono facili: non esiste alcun *Deus absconditus* al di là della Dio ricco di misericordia ed, anzi, proprio la rivelazione della misericordia di Dio che si dà nella economia cristiana inaugura quel rinnovamento del mondo che la rivelazione di Dio, il misericordioso, trascina con sé. Il carattere trinitario della rivelazione della misericordia esige il superamento di ogni concezione che, qualificando la misericordia in termini di semplice appropriazione, finisce in realtà per considerare Dio come una realtà chiusa in sé stessa. La misericordia riguarda le persone divine in modo proprio. Per questo, utilizzando un linguaggio

⁵⁴ Ugo di S. Vittore, *Miscellanea* I, CLXXX; PL 177, 577-578.

⁵⁵ Se ne veda una sintesi in C. Mowri Lacugna, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 211-241.

⁵⁶ C. Mowri Lacugna, *Dio per noi...cit.*, p. 224.

accurato e preciso, il magistero insegnerà che *nel compimento escatologico la misericordia si rivelerà come amore, mentre nella temporaneità, nella storia umana, che è insieme storia di peccato e di morte, l'amore deve rivelarsi soprattutto come misericordia e anche attuarsi come tale.*⁵⁸ Anche là dove questa conclusione sembrasse ancora insufficiente e si volesse chiedere di più, si dovrà comunque ritenere che qui vi è una base più che sufficiente per parlare di Maria, madre di misericordia.

Dalla misericordia di Dio a quella di Maria

Per passare dalla misericordia divina rivelata nel Figlio Gesù alla misericordia di Maria, non vi è altro modo che collocarsi là dove Dio stesso ha legato a sé Maria in modo libero e gratuito ma, al tempo stesso, unico. Legata al mistero della incarnazione, Maria appartiene all'avvenimento più alto della storia dell'umanità, l'inserimento in essa del Verbo divino; va aggiunto che questo avvenimento di gloria e di salvezza si dà nella forma umile della *kènosis* che vela le grandezze dell'amore di Dio nella povertà umile della condivisione della condizione umana.⁵⁹ Conformemente al testo di Gal 4,4-6, è ormai pacifico leggere l'incarnazione in termini trinitari ed in questo modo leggere trinitariamente la persona e la missione di Maria. La ragione ultima di questa scelta sta nel fatto che la rivelazione è sempre più pensata come rivelazione del *proprium* di Persone divine che stanno in un rapporto di assoluta unità tra loro; di conseguenza la dinamica della rivelazione *ad extra* delle processioni eterne, pur implicando una azione personale, non solo non esclude ma addirittura coinvolge le altre persone divine.

In questo modo l'Incarnazione è certo l'opera del Verbo ma essa coinvolge profondamente anche le altre persone divine. *Per amore il Padre manda il Figlio al mondo per incarnarsi: per amore il Figlio si dà e si abbandona al mondo per la sua Nascita: e la Persona di amore prodotta dal Padre e dal Figlio, lo Spirito Santo, viene*

⁵⁷ W. Kasper, *Il Dio di Gesù...cit.*, p. 368.

⁵⁸ *Dives in misericordia* 8.

⁵⁹ Al riguardo bisogna aver ben presente il dibattito degli anni '50 sia sul rapporto tra visione beatifica e scienza di Cristo, fino alla conclusione di K. Rahner che gli attribuisce una scienza di Dio immediata e finalizzata alla sua missione, sia sul rapporto tra visione immediata di Dio e coscienza filiale che si svilupperà attorno alla polemica Parente/Galtier. Il risultato sarà un mutamento nella comprensione della umanità di Gesù, visto non come *comprehensor* ma come *viator*, nel senso che anche per lui hanno valore, sia pure in una maniera diversa da noi, i criteri della esperienza e della progressività.

dal Padre e dal Figlio mandato e impiegato a rendere la SS. Vergine feconda e potente per produrre nel mondo un Uomo Dio.⁶⁰ Sviluppando una sua particolare teologia trinitaria, il Card. P. de Berulle pone un vivo rapporto tra la incarnazione e la processione dello Spirito: la prima *segue e imita sulla terra la seconda*.⁶¹ Anche se il Cardinale sembra accontentarsi del fatto che l'Incarnazione è missione d'amore e, per questo, sostanzialmente affine alla processione dello Spirito, Scheeben vi coglierà l'eco della dottrina patristica della unzione: *quando i Padri dicono che Cristo fu unto di Spirito Santo, vogliono significare che lo Spirito Santo, nel Verbo da cui procede, discese nell'umanità di Cristo, e, come effusione o profumo dell'unguento che è il Verbo stesso, unge aromatizza l'umanità del medesimo*.⁶² In pratica, con l'unzione la pienezza della divinità va pensata come unita alla umanità e come vivente corporalmente in essa: nel Verbo divino e umano si realizza così tanto una comunicazione della vita divina alle sue creature quanto una infinita glorificazione di Dio. Questo mistero si raccoglie totalmente in Gesù Cristo nuovo Adamo, in quel Gesù cioè che è nato da Maria per opera di Spirito santo; questo mistero, infatti, si realizza solo attraverso l'azione di quello Spirito che è il principio della deificazione della creatura. In questo modo il mistero della incarnazione e della passione del Verbo non manca di riverberarsi su Maria e sulla intera umanità, proprio ad opera dello Spirito.

Il cuore del legame di Maria con il Verbo tramite lo Spirito sta nel concepimento di Nazaret e nella nascita di Betlemme che costituiscono Maria nella sua qualità di madre; la Chiesa preciserà questa maternità con il termine dogmatico di *Theotokos* e con quello di *madre nell'ordine della grazia*⁶³ e di *madre della Chiesa*.⁶⁴ La teologia preciserà questa condizione materna come *il più grande stato che vi sia nell'ordine della natura, della grazia e della gloria, poiché forma e stabilisce l'ordine e lo stato di Madre di Dio, e quindi quella sorta di grazia e di gloria eminente che degnamente conviene ed è propria a Colei che Dio medesimo rende degna Madre di Dio!*⁶⁵ L'approfondimento di questo tema deve sviluppare il rapporto tra Maria e quello Spirito che,

⁶⁰ P. de Berulle, *Le grandezze di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano 1933, pp. 386-387.

⁶¹ P. de Berulle, *Le grandezze...cit.*, p. 387.

⁶² M.J. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960, p. 330.

⁶³ *Lumen Gentium* 61.

⁶⁴ Paolo VI, *Discorso del 21.11.1964 a chiusura de III periodo del Concilio*.

⁶⁵ P. de Berulle, *Le grandezze...cit.*, p. 394.

all'annunciazione,⁶⁶ la rende madre del Verbo; se il Verbo, tramite lo Spirito, fa propria la natura umana, si può e si deve ritenere che Maria, sempre tramite lo Spirito e cioè per grazia e nella fede, ha con la persona del Verbo quella singolare comunione che la rende madre. Riconoscere che il suo compito materno è totalmente relativo a Cristo significa riconoscere che, elevando e innalzando a Dio la sua umanità e l'intero universo creato, Maria entra nel mistero di comunicazione della vita trinitaria che il Verbo è venuto a realizzare. Andrà poi aggiunto che questa missione materna viene singolarmente completata con la sua partecipazione alla passione⁶⁷ e con la sua presenza a Pentecoste.⁶⁸ *La discesa dello Spirito Santo nell'annunciazione ebbe come conseguenza unica e immediata non la predicazione e la conoscenza della potenza di Cristo ma ricezione e la gestazione di Cristo stesso, la divina maternità personale, che solo più tardi, nella pienezza dei tempi, deve divenire universale e cosmica.*⁶⁹ Poiché lo Spirito è divenuto inseparabile da lei⁷⁰ e la rende totalmente dedicata alla sua missione di continuatore e realizzatore dell'opera del Figlio e di rinnovatore della vita di tutto l'universo, perché non ritenere che il primo risultato di questo compito sia proprio la comunicazione del mistero salvifico di sofferenza, della misericordia divina? *Nessuno ha sperimentato, al pari della Madre del Crocifisso, il mistero della croce, lo sconvolgente incontro della trascendente giustizia divina con l'amore: quel «bacio» dato dalla misericordia alla giustizia. Nessuno al pari di lei, Maria, ha accolto col cuore quel mistero: quella dimensione veramente divina della redenzione, che ebbe attuazione sul Calvario mediante la morte del Figlio, insieme al sacrificio del suo cuore di madre, insieme al suo definitivo «sì». Maria, quindi, è colei che conosce più a fondo il mistero della misericordia divina. Ne sa il prezzo e sa quanto esso sia grande.*⁷¹ E perché non ritenere, in questa direzione, che il suo compito misericordioso, a fianco del Figlio e dello Spirito, renda più evidente il *reditus* della creatura nell'unità della vita trinitaria?

⁶⁶ *Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio* (Lc 1,35).

⁶⁷ Gv 19,25-27.

⁶⁸ At 1,14.

⁶⁹ S.N. Bulgakov, *Il rovelo ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, p. 144.

⁷⁰ È il senso del titolo mariano *pneumatoforme*, utilizzato da X. Pikaza.

⁷¹ *Dives in misericordia* 9.

Madre di misericordia, Maria è colei che è resa partecipe della missione di Gesù, che è coinvolta nell'amore con cui Dio ci ama e che, di conseguenza, appare come il volto e la vita interiore della Chiesa; Maria è il "microcosmo della Chiesa".⁷² In forza dello Spirito, Maria è colei nella quale è presente lo stesso amore con cui il Padre ama il Figlio e lo dona per noi; in Maria la misericordia di Dio è la radice di un reciproco possesso – frutto della mediazione immediata dello Spirito – che apre la vita della vergine al suo compito di madre, madre di Gesù e madre della Chiesa. Nella sua maternità misericordiosa, Maria è sigillo, figura e caparra, della misericordia divina; la sua maternità misericordiosa contiene per grazia ciò che al Verbo e allo Spirito appartiene per natura: lo splendore increato dell'amore del Padre, il dono della vita filiale a gloria del padre, il perdono e la deificazione della creatura ad opera dello Spirito. Madre di misericordia, Maria richiama il chinarsi riconciliante di Dio sulla umanità per la sua salvezza.

Non si può, però, negare che questa misericordia divina sia, a volte, vista come una forma offensiva di elemosina, dove l'aiuto sostituisce il diritto della libertà. K. Rahner gli dato forma nel modo più netto: *non è facile dalla pienezza assoluta della gloria e della beatitudine essere misericordiosi, donare quando non si perde, perdonare quando il perdono non pregiudica affatto Dio, essere longanimi verso il tempo da una eternità che lo trascende totalmente? Non è Dio proprio il modello di una misericordia che non può essere la nostra, perché umilia colui che pretende di sollevare?*⁷³ In realtà la misericordia divina non può essere né condiscendenza né degnazione: è dono della vita divina è cioè autocomunicazione di Dio stesso. Questo contiene un inizio di risposta ai nostri precedenti interrogativi: innanzitutto perché il dono divino non annienta ma fa vivere ma, poi, anche perché – con l'incarnazione – Dio ha assunto la nostra stessa indigenza ed in essa ha sofferto. Poiché ha dato a se stesso il nostro nulla come sua sorte, può essere magnanimo nei suoi doni. È questo il mistero della misericordia, il mistero di una autocomunicazione in cui *Dio, nella creatura assunta per misericordia,*

⁷² Il termine, attribuito a Tommaso da Villanova, è in J.B. Terrien, *La Mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie*. I, Lethielleux, Paris 1900, p. 313.

⁷³ K. Rahner, *Premio della misericordia*, in Id., *Nuovi saggi*. II: *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1968, p. 331.

*incontra Dio, scorge se stesso, come l'uomo misericordioso vede nel mendico la propria indigenza.*⁷⁴

Questa misericordia divina, nella quale Dio lascia perdere se stesso e si identifica con il fratello sofferente ed indigente, è il fondamento ed il criterio della misericordia di Maria; nel suo mistero d'amore si nasconde il mistero dell'amore eterno, il suo «sì» - riempito dall'immenso amore del Padre e dalla radicale obbedienza del Figlio - è reso dallo Spirito il criterio della sua vicinanza all'umanità e del suo servizio al regno. Sperimentando se stessa come colei nella quale si è esercitata la prima e fondamentale misericordia, Maria sa essere misericordiosa: si può esserlo quando si sa di essere noi stessi amati con misericordia. Come Cristo è, insieme, medico e uomo dei dolori, così Maria è insieme ricca di misericordia e bisognosa di grazia. Ricca per grazia e povera per natura. Donandole il suo amore non come una cosa staccata da sé ma come la sua stessa persona, Cristo si consegna nelle mani di Maria ed, in questo riceverlo in sé stessa, Maria rimane segnata dalla stessa ferita d'amore. Quando una persona così è misericordiosa, la sua misericordia non offende: non offende perché la sua misericordia è amore e dell'amore ha la capacità di immedesimazione e di vita. È quanto ci ricorda una splendida preghiera del Berulle che illumina questo rapporto misericordioso tra Gesù e Maria. *Siccome avete voluto darvi a noi e farvi nostro per mezzo della Vergine Santissima – scrive il Cardinale – permettetemi pure di darvi a Voi per mezzo di essa. La supplico dunque come Madre del mio Dio di voler, per sua degnazione, essere Madre dell'anima mia. La supplico come Madre di Gesù di offrirmi a lui e di ritenermi ella stessa e considerarmi oramai come schiavo del suo Figlio e in questa qualità ottenermi ch'Egli mi faccia parte delle sue vie e delle sue misericordie.*⁷⁵ La misericordia di Maria è partecipare alla misericordia di Cristo.

Gianni Colzani

⁷⁴ K. Rahner, *Premio della misericordia...*cit, p. 334.

⁷⁵ P. de Berulle, *Le grandezze...*cit., p. 66.