

STEFANO RIPEPI

La Misericordia in Paolo a partire da 2Cor 5,20

“Per Cristo, dunque fungiamo da ambasciatori, come se Dio esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio” (2Cor 5,20). Questa frase tratta dalla seconda lettera ai Corinzi presa così com’è ha tutta la forza di una verità sperimentata e vissuta, che in ogni luogo e in ogni momento mantiene la sua validità esortativa. Ma per capire meglio e riceverne più frutto è necessario capire come Paolo giunge e scrivere queste parole ai Corinzi. Così come in tutte le altre lettere, alla base c’è una relazione con Cristo, e, attraverso questa, una lettura della realtà che ha caratterizzato e può caratterizzare la vita di ogni uomo. In questa frase c’è tutta una storia, manifestata qui attraverso un’argomentazione, ma che trova il suo inizio e il suo sviluppo in un’esperienza concreta. In quest’esperienza la presenza di Dio con i suoi attributi e il suo agire non è solo importante ma essenziale fino a diventare totalizzante ed esclusiva.

Scrivendo la seconda lettera ai Corinzi, l’apostolo fa capire che nella sua vita di ministro di Dio è entrata l’esperienza della misericordia di Dio. Prima di analizzare la logica e le conseguenze di questa esperienza è necessario fare una premessa. Nella logica del mondo in cui viviamo c’è la pretesa di pensare di poter esprimere l’esperienza, così come la realtà, attraverso un singolo termine, in realtà ci rendiamo conto che ogni cosa e ogni evento vanno al di là di quello che ogni singolo termine può esprimere. Sfumature, dinamiche interne ed esterne, hanno bisogno di essere definite da più termini che richiedono di essere non solo semplicemente accostati ma abilmente giocati a livello sintattico. Se questo vale in ambito sociale, filosofico e scientifico, a maggior ragione vale nel campo biblico dove non sono i termini che definiscono Dio, ma Dio che nella sua rivelazione riempie di contenuto nuovo le parole e le categorie umane. L’esempio evidente in riferimento all’ambito semantico della misericordia, è la difficoltà

testimoniata dall'ultima revisione della Bibbia in lingua italiana¹.

La difficoltà nasce anche e soprattutto dal rendere il concetto, la categoria, il sentimento quando si passa da una lingua ad un'altra e quando si deve raccontare la relazione tra Dio e gli uomini avvenuta nel corso della storia, attraverso dei termini che nel corso degli anni hanno assunto sfumature e a volte significati diversi. Il termine misericordia viene dal latino e significa avere il cuore vicino al povero, avere il cuore del povero. Essere misericordiosi significa superare il proprio egoismo e l'incentramento su di sé, non avere il proprio cuore presso di sé, ma presso gli altri, in particolare verso i bisognosi e i poveri di qualsiasi specie. Per S. Tommaso e S. Agostino essere misericordiosi significa avere un cuore misero a motivo della miseria dell'altro, tale compassione non è solo un sentimento di natura affettiva ma di natura operativa che tende a combattere le carenze e il dolore.²

Per capire il significato, l'importanza e lo sviluppo della misericordia nella storia della salvezza si dovrebbe prendere in considerazione la storia biblica nel suo complesso, lo scopo del presente lavoro non lo permette, ci accontentiamo allora di esaminare alcuni suoi termini nel Nuovo Testamento, di verificare la ricorrenza degli stessi nell'epistolario paolino, ed infine cercheremo di contestualizzarli nella prima parte della seconda lettera ai Corinzi.

¹ “Un esempio interessante è quello della traduzione del termine ebraico *hesed*, un vocabolo davvero difficile da tradurre, a meno che non ci si serva di un'espressione composta come «amore benevolente», oppure «amore fedele». La vecchia CEI traduceva *hesed* con: «amore», «fedeltà», «misericordia», «grazia», «benevolenza» senza un criterio riconoscibile. Si è quindi cercato di uniformare il più possibile la traduzione, scegliendo come campo semantico quello più appropriato e limitato di «amore» e «fedeltà», a secondo dei contesti. Questo è avvenuto riservando il senso di «misericordia» al termine ebraico *rah̄amim*: ad esempio, l'inizio del salmo 51 è diventato nella nuova revisione: «Pietà di me, o Dio, nel tuo amore, nella tua misericordia cancella la mia iniquità» dove con amore si traduce *hesed*, mentre con misericordia si traduce *rah̄amim*. Sono tuttavia rimaste alcune incongruenze, come la presenza di «misericordia» per *hesed* in alcuni testi”. L. MAZZINGHI, *Una scrittura da vivere, in Il Regno*, anno LIV n 1055, Bologna 2009, 269.

² Cf. W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo – Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2015⁶, 38-40.

Terminologia³

Per parlare di misericordia il Nuovo Testamento usa tre termini: èleos, oiktirō, splagchnon.

Èleos in greco è un pathos, ossia l'affetto della commozione, che coglie alla vista di un male da cui altro è colpito senza sua colpa, vi inerisce anche il fóbos di poterne essere colpiti a propria volta. Nei confronti dell'infelice tale affetto si presenta come eleēn cui inerisce sia il momento del timore, sia quello della misericordia, tanto che eleēn può essere usato in parallelo sia con aideīsthai sia con oiktírein. È significativo che l'affetto dell'èleos sia molto importante nella prassi giuridica. L'accusato deve suscitare l'èleos del giudice.

Nel pensiero greco èleos designa un effetto, e non un comportamento etico nei confronti altrui, e che per la prassi giuridica vi inerisce il carattere della mancanza d'oggettività. Nei LXX èleos è di regola traduzione di ḥesed, più raramente di rah̄amim.

Nell'Antico Testamento ḥesed sta indicare un comportamento (dell'uomo o di Dio) ispirato da un rapporto di reciprocità: è il comportamento che in tale rapporto uno può attendersi dall'altro, a al quale è a sua volta verso l'altro impegnato. Lo ḥesed non è primariamente un modo di sentire, ma l'atto (d'aiuto) rispondente a un rapporto di fedeltà, ed è la fedeltà in quanto atteggiamento rispondente a tale rapporto.

La reciprocità dell'impegno allo ḥesed è un contenuto di una berît, e quindi è un diritto esigere lo ḥesed implicito nel patto: si esigono al tempo stesso ḥesed e mišpāt, così come ḥesed è anche connesso con sedāqâ. Poiché dall'altro lato viene concepito come aiuto e bontà, ḥesed può anche essere connesso con j̄esū'â con šālōm, con 'ahābâ e soprattutto con rah̄amim. Così come il valore di ḥesed oscilla tra fedeltà (al patto), comportamento doveroso, e amore, grazia, oscillante è anche la traduzione dei LXX, che nella maggior parte dei casi è èleos, ma anche dikaiosúnē. Se già nei momenti umani il momento dell'obbligo può passare in secondo piano e ḥesed può acquistare il carattere di grazia, il termine acquista tanto più un tale valore quando

³ Una buona sintesi sulla terminologia si trova in GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dives in misericordia* (30.11.1980) in *Enchiridion Vaticanicum 7*, Dehoniane, Bologna 1982, 857-956. Noi esamineremo i termini èleos, oiktirō, splánchnon

definisce il comportamento di Dio. Anche lo ḥesed di Dio si fonda sulla berît con la quale si è liberamente impegnato con il suo popolo, sì che l'uomo buono può appellarsi allo ḥesed di Dio.

Nel linguaggio religioso lo ḥesed di Dio indica sempre più il suo aiuto misericordioso, e una tale accezione unilaterale del termine si esprime infatti nella traduzione di èeos. Bisogna tuttavia tener presente che si tratta sempre dello ḥesed che Dio ha promesso, sul quale certo non si possono avanzare diritti, ma che ci si può attendere; ossia l'ida di ḥesed e l'idea di patto sono inscindibili. Là dove l'uomo in quanto infedele, non può avanzar diritti sullo ḥesed divino, tale ḥesed, in cui egli continua pure a sperare, acquista il carattere di grazia che perdonata.

A differenza di ḥesed, rahāmim sta a indicare in origine piuttosto ciò che noi definiamo affetto, o propriamente la sede del sentimento avvertito fisicamente. Certo rahāmim non è mai un pathos, in senso greco, significa sentirsi e sapersi una cosa sola con un altro, è soprattutto il senso di intima unione del padre e della madre con il proprio figlio, dei fratelli, degli sposi tra di loro. Poiché si fa vivo quando l'altro si trova in stato di bisogno, spesso finisce col significare misericordia, compassione, mentre in realtà ciò non corrisponde esattamente al valore del termine. Traduzione migliore è amore.

Nell'uso linguistico del tardo giudaismo ḥesed e rahāmim non differiscono quasi più tra loro, così come non differiscono più èeos e oiktirmoi che li traducono in modo alterno. Nel Nuovo Testamento èeos e eleēin indicano per lo più il rapporto che Dio vuole intercorra fra uomo e uomo; in taluni casi èeos ha allora l'originario significato veterotestamentario di bontà, alla quale, nella reciprocità delle relazioni umane, ciascuno è tenuto nei confronti dell'altro. Il poieīn èeos dei LXX ricorre in Lc 10,37, ove sta indicare l'opera del buon samaritano: in questo caso concreto è dunque la prova dell'amore, l'opera di misericordia. Come nel giudaismo il dovere della misericordia è motivato con il richiamo alla misericordia di Dio; con la differenza che qui l'èeos divino è precedente a quello dell'uomo.⁴

Mentre èeos indica la commozione e la compassione, oīktos è,

⁴ Cf. R. BULTMANN, ἔλεος, in *Grande lessico del Nuovo Testamento* 3, Paideia, Brescia 1979, 399-419.

in primo luogo, il lamento, la disperazione, soprattutto il lamento causato da una sciagura o dalla morte di un uomo, per estensione, poi, anche il lamento compassionevole, la pietà, la compassione in origine *oiktos* indica l'espressione del sentimento, il gemito mentre il più raro *oiktirmos* indica il sentimento di pietà stesso. Analogamente *oiktirein* significa essere pietoso, tanto nel senso di commozione dolorosa, del rincrescimento, quanto in quello della compassione soccorrevole; *oiktirei* è quindi sinonimo di *eleēn*. Gli accusati che vogliono muovere il giudice all'*èleos* ed all'*oiktos* implorano: *oiktirón me*, «abbi pietà di me».

Certamente la pietà e la compassione non sono sentimenti spregevoli: s'invoca persino la divinità ad essere pietosa o se ne esalta l'*oiktirein*. *Oiktirein* rende nei LXX quasi esclusivamente ḥnn e rḥm, *oiktirmós* rende molto spesso rahāmim. La radice *oikt-* serve dunque prevalentemente, a tradurre i termini della radice rḥm e altri derivati di ḥnn, le parole significano sempre compassione, pietà. Non si riesce a cogliere la differenza tra *oiktirein* e *eleēn*. Con *oiktirein* ecc. si può indicare la misericordia umana, ma nella grande maggioranza dei casi si tratta di quella divina.

Nel Nuovo Testamento il verbo ricorre unicamente nella citazione di Es 33,19 in Rm 9,15 ove, giusta il testo citato, è in parallelo con *eleēn*. Delle forme sostanzive abbiamo nel Nuovo Testamento soltanto *oiktirmos* sempre al plurale (eccetto Col 3,12). In due dei cinque casi si tratta degli *oiktirmoi* di Dio ed entrambe le volte è ripreso il concetto veterotestamentario dei rahāmim di Dio in Rm 12,1 Paolo esorta la comunità «per le misericordie di Dio», ed in 2Cor 1,3 egli chiama Dio «padre delle misericordie» che è un'espressione giudaica molto comune. In tale locuzione il genitivo non è di qualità, ma di autore, come si vede nella frase parallela «Dio di ogni consolazione». Dio è il padre dal quale proviene ogni misericordia di cui noi veniamo a beneficiare.⁵

Nei LXX l'equivalente consueto di rahāmim non è *splágchna*, ma *oiktirmoi*, parimenti il verbo *riḥam* è tradotto dai LXX con *oiktírō* (che nel Nuovo Testamento ricorre solo in *Rm 9,15* in una

⁵ Cf. R. BULTMANN, *oiktípō*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento* 8, Paideia, Brescia 1972, 454-456.

citazione dell'antico Testamento), o anche con ἐλεο, mai però con *splanghnízomai*. L'unico passo in cui nei LXX ricorre il medio *splanghnízomai* presenta per la prima volta il verbo nell'accezione di essere misericordiosi: «chi è misericordioso troverà misericordia» (Pr 17,5).

Nei *Testamenti dei XII Patriarchi*, risulta che *splágchna*, *splagchnízomai* hanno sostituito completamente i vocaboli *oiktirmoi*, *oiktírō* e *oiktírmōn* usati dai LXX, e rappresentano quindi un nuovo modo di tradurre i termini ebraici *rah̄amim*, *riḥam* e *rah̄ūm*. All'abbinamento di *ḥesed* e *rah̄amim*, frequente nell'Antico Testamento ebraico, non corrispondono più, come nei LXX, *èleos* ed *oiktirmoi*, bensì *èleos* e *splágchna*. La traduzione di *rah̄amim* con *splágchna*, introdotta non dai LXX ma solo dagli scritti giudaici meno antichi è senza dubbio la premessa diretta dell'uso linguistico neotestamentario. Inoltre si spiega perché i vocaboli *oiktirmoi* ecc. tanto frequenti nei LXX siano così stranamente rari nel Nuovo Testamento, mentre *splágchna*, e simili in alcuni scritti protocristiani lasciano trasparire con molta chiarezza il senso dell'ebraico *rah̄amim*.

A prescindere da Lc 1,78 il sostantivo e l'aggettivo non ricorrono nei sinottici. Invece l'uso del verbo nel Nuovo Testamento è ristretto ai sinottici. In questi testi si riprende l'uso linguistico dei *Testamenti dei XII patriarchi*, tuttavia fuori delle originarie parabole di Gesù non v'è un solo passo in cui il vocabolo qualifichi il comportamento umano. È sempre riferito al comportamento di Gesù e caratterizza la divinità dal suo agire. In tre parabole di Gesù il verbo occupa una posizione centrale e indica sempre un determinato comportamento umano. È necessario tener presente questo fatto, benché poi in definitiva tale comportamento umano, in due di queste parabole, sia da applicare alla venuta del reno di Dio.

Nella parabola del servo spietato (Mt 18,23-25) alla preghiera di costui: «abbi pazienza con me», fa riscontro il versetto 27: «impietositosi, il padrone di quel servo lo lasciò andare». A questa frase corrisponde, alla fine della parabola, «il padrone adiratosi ...». Anche se con diversa accentuazione tale corrispondenza di *splagchnízomai* e *orgízomai* è determinante per la seconda parabola, questa volta narrata da Luca (15,11-32); «lo vide il padre suo e ne ebbe compassione e

correndo ...», «si adirò (il figlio maggiore) e non voleva entrare». Sono le espressioni più forti di commozione affettive umane, con le quali i personaggi delle parabole di Gesù sono descritti per contrassegnare la totalità della misericordia o dell'ira con cui Dio sollecita l'uomo nella sua azione salvifica. Nel terzo brano della tradizione sinottico che rientra in questo contesto *splagchnízomai* è presentato nel suo aspetto di determinato atteggiamento umano e quindi di agire cristiano: «un samaritano, invece, che era in viaggio, gli passò accanto, e vedutolo ne ebbe compassione» (Lc 10,33).

Nettamente distinto da questo uso linguistico dalle parabole di Gesù è l'uso messianico del verbo negli altri passi sinottici. *Splagchnízomai* ricorre quattro volte in Marco, due volte viene riportato nella descrizione della moltiplicazione dei pani: «e sbucando vide una grande folla ed ebbe compassione di loro» (6,34; 8,2). In Mc 1,41 e 9,22 il verbo ricorre tutte e due le volte in un racconto di guarigione. In questi casi si tratta di una caratterizzazione teologica di Gesù quale Messia in cui è presente la misericordia divina, anche Matteo non descrivono un moto affettivo, ma caratterizzano la figura messianica di Gesù (Mt 9,36; 20,30), lo stesso vale per l'unico caso (giovanetto di Nain) in cui Luca utilizza il verbo fuori delle parabole sopra menzionate: «e vedendola il Signore fu mosso a compassione». In Paolo incontriamo solo il sostantivo con un'accezione tipicamente paolina, che si differenzia dal significato consueto nei *Testamenti dei XII Patriarchi*.⁶

Occorrenze dei termini inerenti alla misericordia in Paolo

Per quanto riguarda l'uso dei termini da parte di Paolo ci sembra opportuno vedere quali termini usa nella seconda lettera ai Corinzi e da lì fare riferimento alle altre lettere⁷.

In questa lettera la prima occorrenza è presente nel primo capitolo al versetto 3, dopo il prescritto l'apostolo fa un ringraziamento sotto forma di benedizione a Dio in cui scrive: “Sia benedetto Dio, Padre

⁶ Cf. H. KÖSTER, σπλάγχνον, in *Grande lessico del Nuovo Testamento* 12, Paideia, Brescia 1979, 903-934.

⁷ Alcune volte i termini ricorrono insieme, nel senso che sono accostati. In questo caso li analizzeremo una sola volta.

del Signore nostro Gesù Cristo, Padre delle misericordie (πατήρ τῶν οἰκτιρμῶν) e Dio di ogni consolazione”. Il termine οἰκτιρμός ricorre anche in Fil 2,1: “Se c’è qualche consolazione in Cristo, se c’è qualche conforto d’amore, se c’è qualche comunione di spirito, se ci sono viscere e compassioni (σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοῖ)”⁸; in Col 3,12: “Vestitevi dunque come eletti di Dio, santi e amati, di viscere di misericordia (σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ), benevolenza, umiltà”⁹.

Come si può bene notare nei passi paralleli a 2Cor 1,3, il termine “compassione” è accostato in entrambi i casi a “viscere” ed entrambi sono riferiti agli uomini (cristiani), indicano uno stato nuovo in Cristo, una qualità, un possesso che caratterizza il cristiano, un vestito che qualifica chi lo porta manifestando all’esterno un’appartenenza alla santità, all’amore e all’elezione di Dio. Come se antropologicamente l’uomo fosse attraverso queste relazioni (a Gesù Cristo e a Dio Padre). È evidente a questo punto che in 2Cor 1,3 la misericordia da una specifica caratterizzazione di Dio che probabilmente Paolo trova funzionale per definire l’identità dell’uomo e il suo agire.

La seconda occorrenza è in Cor 4,1, dopo aver descritto la superiorità del suo ministero apostolico rispetto a quello dell’antica alleanza dice: “Perciò avendo in questo servizio, poiché ci è stata fatta misericordia (καθώς ἡλεήθημεν), non ci scoraggiamo”. Il verbo

⁸ «L’ “affezione” (splágchna) e i “sentimenti di compassione” possono essere considerati endiadi. Dato che la parola splágchna è già stata usato da Paolo in 1,8 ad indicare i sentimenti dell’amore umano di Cristo e dato che il termine oiktirmó indica la misericordia di Dio (Cf. Rm 12,1; 2Cor 1,3), nel passo le due parole possono essere intese in questo medesimo senso, tanto più che il passo stesso si chiude con l’esortazione ad avere i medesimi pensieri di Cristo.» [G. PAXIMADI, *Lettera ai Filippi*, in Lettere di Paolo, in B. MAGGIONI – F. MANZI (edd.), *Lettere di Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 899].

⁹ «“Viscere di misericordia” (splágchna oiktirmoû), è una disposizione interiore di “simpatia” verso le necessità altrui: l’espressione greca è di sapore biblico (Cf. *Testamento di Zabulon* 7,3; Lc 1,78) e ci dice visceralezza di un sentimento propriamente materno, capace di intuire il cuore del figlio, facendosi carico dei suoi fardelli. Ed è proprio questo lo sguardo di Gesù verso le folle (Cf. Mt 9,36; 14,14; 15,32; Mc 6,34; 8,2) È altresì la reazione del padrone nei confronti del servo debitore e insolvente nella nota parabola di Mt 18,21-35 (Cf. v. 27), che si appella alla magnanimità (Cf. v. 26). È anche la reazione del padre alla vista del figlio nella parabola di Luca 15 (Cf. v. 20). La misericordia (oiktirmós) è il vertice del discorso della pianura: “Siate misericordiosi come è misericordioso il padre vostro” (Lc 6,36)» [F. BARGELLINI, *Lettera ai Colossei*, in B. MAGGIONI – F. MANZI (edd.), *Lettere di Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 1008].

eleēō (ἐλεέω), il sostantivo eleos (ἔλεος) e gli affini ricorrono molto più spesso nelle lettere di Paolo rispetto a οἰκτιρμός. In modo particolare i termini ricorrono nel capitolo 9¹⁰ della lettera ai Romani: “Dice infatti a Mösè: Farò misericordia (Ἐλεήσω) a chi voglio fare misericordia (ἐλεέω), avrò pietà (οἰκτιρήσω) di chi voglio avere pietà (οἰκτίρω). Dunque l'iniziativa non è dell'uomo che vuole o corre, ma di Dio che usa misericordia (ἐλάωντος).” (vv. 15-16)¹¹; “Dunque usa misericordia (ἐλεεῖ) con chi vuole e indura con chi vuole” (v. 18); “E questo per conoscere la ricchezza della sua gloria su vasi di misericordia (ἐλέους)” (v. 23); e nel capitolo 11: “Come voi un tempo disobbediste a Dio ed ora avete ottenuto misericordia (ἡλεήθητε), così anch'essi ora sono diventati disobbedienti a vostra misericordia (ἐλεεῖ) affinché anch'essi ora ottengano misericordia (ἐλεηθῶσιν).

¹⁰ Il capitolo 9 della lettera inizia la riflessione sulla relazione venuta a crearsi tra il giudaismo e la fede cristiana, e per estensione, sulla funzione storico-salvifica del popolo d'Israele. Il punto di partenza di Paolo non è una questione astratta sulla fedeltà di Dio alle sue promesse, ma neanche un mero interesse per la storia oggettiva d'Israele foss'anche religiosa. Egli piuttosto prende l'avvio da una costatazione di fatto: quella secondo cui la massa dei suoi consanguinei ebrei non ha accolto l'evangelo di/su Gesù Cristo, mentre al contrario lo stesso evangelio ha ottenuto un consistente successo tra i pagani. Su questa costatazione nasce e si formula il problema che tratta in queste pagine e che si può formulare così: perché il popolo a cui era rivolta la predicazione di Gesù terreno ma soprattutto quella postpasquale dei suoi discepoli, e che pur costituì il primo nucleo storico della nuova comunità, non aderì in quanto tale alla nuova modalità della fede giudaica. Ebbene, la risposta che l'apostolo elabora è di carattere teologico. Egli affronta la questione nella sua radice ultima, perché Dio, il Dio d'Israele, ha permesso al suo popolo un tale rifiuto? E che senso vi si deve attribuire all'interno del suo piano salvifico? La risposta che Paolo offre, impegnativa e complessa quanto lo è la domanda, ha un doppio risvolto: da una parte, si mette in luce che è la stessa tradizione israelitica a sottolineare che la salvezza del popolo va intesa in rapporto alla sua globalità e non a ogni singolo individuo; dall'altra si ribadisce che Dio compie la promessa di Salvare Israele sulla base della sua misericordia, non della mera qualità etnica di quel popolo. (Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani II. 6-11*, EDB, Bologna 2006, 227-228.)

¹¹ Nel versetto viene data una prima risposta, che chiama in causa un attributo di Dio, quello della misericordia, come espressione di somma libertà. Paolo la deduce dal testo di Es 33,19b LXX. Nel contesto dell'Esodo il pronunciamento divino consegue alla richiesta di Mosè che Dio gli facesse vedere la sua gloria; la frase citata da Paolo è preceduta da quest'altra: “Io stesso farò passare davanti a te tutta la mia gloria e proclamerò il mio nome, YHWH, davanti a te ...”. Paolo riporta questa risposta per far capire che di fronte a Dio l'uomo non può pretendere nulla: chi decide il gioco è lui! Nel pronunciamento riportato da Paolo, Dio parla solo in termini positivi di misericordia e di compassione, non di ripudio e tantomeno di condanna. (Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani II. 6-11*, EDB, Bologna 2006, 268.).

Dio, infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare misericordia (ἐλεήσῃ) a tutti” (vv. 30-32)¹²; e al capitolo 15: “I pagani glorificano Dio per la misericordia” (ἐλέους).

In 1Cor 7,25: “Riguardo alla verginità, non ho precetti dal Signore, ma do un consiglio, come uno che ha ottenuto misericordia (ἠλεημένος) dal Signore; Gal 6,16: “A quanti seguiranno questa regola, pace e misericordia (ἔλεος)” su di loro e sull’Israele di Dio”; Ef 2,4: “Ma Dio ricco di misericordia (ἐλεεῖ), per l’immenso amore con il quale ci ha amati”; Fil 2,27 “Fu infatti seriamente infermo e poco mancò che morisse; ma Dio ebbe pietà (ἔλεισεν) di lui e non solo di lui ma anche di me, perché non avessi dolore su dolore”; 1Tm 1,2 “A Timoteo, vero figlio nella fede, grazia, misericordia (ἔλεος)” e pace da Dio Padre e da Cristo Gesù Signore nostro”; 1 Tm 1,13: “A me che prima ero bestemmiatore, persecutore e violento.

Ma ottenni misericordia (ἠλεήθην) avendo agito nell’ignoranza, lontano dalla fede”; 2Tm1,2 “A Timoteo, figlio carissimo: grazia, misericordia (ἔλεος)” e pace da Dio Padre e da Cristo Gesù Signore nostro”; 2 Tm 1,16: “Il Signore usi misericordia (ἔλεος) alla casa di Onesiforo, perché egli spesso mi ha rianimato e non ha arrossito delle mie catene”; 2Tm 1,18: “Il Signore gli conceda di trovare misericordia (ἔλεος) presso di lui in quel giorno”; Tt 3,5: “Egli ci salvò non per le opere giuste da noi compiute, ma per la sua misericordia (ἔλεος) , mediante un lavacro che rigenera e rinnova nello Spirito santo”.

La misericordia (ἔλεος) è sì un attributo che qualifica l’identità Dio, ma in questi passi ne qualifica la sua rivelazione nei confronti degli uomini.

Un agire in cui si dimostra totalmente libero nel donare a chi vuole quello che ha, nel senso che l’uomo non potrà mai pretendere questo gesto ma lo può solo desiderare, chiedere ed aspettare. Per quanto riguarda la terminologia si può notare una certa difficoltà della lingua italiana che per rendere i verbi greci deve usare dei composti, infatti,

¹² Il dato più evidente è l’attribuzione a Dio, sia della metafora dell’imprigionamento, sia soprattutto dell’esercizio di una gratuita misericordia. A questo proposito, va notato che il concetto di ἔλεος, “pietà, compassione, misericordia”, in Rm è praticamente esclusivo dei capitoli 9-11: esso è tipicamente teologico ed esprime un atteggiamento di grande ma anche insondabile indulgenza da parte di Dio nei confronti dell’uomo. (Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani II. 6-11*, EDB, Bologna 2006, 387).

di volta in volta vengono tradotti con “fare misericordia”, “usare misericordia” in riferimento a Dio come soggetto, e con “ottenere misericordia”, “trovare misericordia” quando il soggetto è l’uomo.

Quasi che questo verbo nella sua sostanza pretendesse in italiano in possibile verbo “misericordiare”, da cui come effetto l’uomo che subisce quest’azione diverrebbe “misericordiato”.

Una cosa è certa che questo attributo e il suo conseguente agire è qualcosa che riguarda principalmente Dio, si estende all’uomo e quindi può diventare conseguente fare umano, nella misura in cui quest’ultimo ha fatto esperienza dell’azione di Dio e quindi è un “misericordiato”. Il termine in Paolo è fortemente teologico, ma si prolunga in campo antropologico e morale fino a divenire una forma di saluto e di augurio, l’apostolo avendo sperimentato nella propria vita la misericordia (ἔλεος) di Dio, comprende quanti e quali sono gli effetti benefici e la desidera per gli altri.

Per quanto riguarda il termine *σπλάγχνα* nella seconda lettera ai Corinzi ricorre in 6,12: “Non siete stretti in noi, siete stretti nelle vostre viscere”; e in 7,15 “E anche le viscere di lui (Tito) maggiormente verso di voi sono ricordando come tutti avete ubbidito e lo avete accolto con amore e trepidazione”.

In questa e nelle restanti lettere ricorre solo il sostantivo con accezione tipicamente paolina che si differenzia dal significato consueto nei *Testamenti dei XII Patriarchi*. Il termine non presenta alcuna traccia dall’accezione tardo giudaica di misericordia. Come nel caso di altri concetti antropologici (cuore, mente) il vocabolo indica tutto l’uomo, nella misura in cui, in quanto cristiano, risulta capace di un interscambio interpersonale di simpatia e amore, indica tutta la personalità toccata e afferrata nella sua intimità profonda.

Rimane un vocabolo molto forte e vigoroso, che si trova solo quando Paolo parla direttamente e in prima persona, cioè in seconda Corinzi e in Filemone.

La crisi di Paolo con i Corinzi, contesto della misericordia

Dopo aver analizzato i termini, in generale e nell’epistolario Paolino è necessario vedere qual è il contesto in cui Paolo li usa, in questo

caso la seconda lettera ai Corinzi¹³ e in particolare la prima parte¹⁴. Sicuramente l’apostolo non ha scritto la lettera per fare un trattato sulla misericordia, ma se il tema è presente insieme ad alcuni termini che abbiamo considerato vuol dire che nel motivo e nella stesura della lettera essi hanno la loro funzione.

Per capire l’occasione che ha portato Paolo a scrivere la lettera è importante fare brevemente il punto della situazione della sua relazione con i Corinzi. Dopo che Paolo ebbe scritto 1Cor, Timoteo giunse a Corinto e qui vi trovò una grave situazione che, secondo alcuni studiosi, era dovuta ai falsi apostoli ostili a Paolo e da lui poi denunciati in 2Cor 11,12-15. Timoteo andò ad Efeso a riferire a Paolo.

Quest’emergenza indusse Paolo a recarsi a Corinto. La seconda delle tre visite di Paolo a Corinto fu un insuccesso, in 1Cor 4,21 egli aveva minacciato di andarvi “con il bastone”, probabilmente qualcuno lo affrontò in pubblico e diminuì la sua autorità nella Chiesa, Paolo capì che aveva bisogno di una pausa di riflessione e lasciò Corinto e tornò ad Efeso e scrisse una lettera “tra molte lacrime”, una lettera piuttosto risentita, in cui l’apostolo si dimostra animoso, non intendeva però offendere i Corinzi, voleva anzi esprimere il suo amore. Tito portò la lettera. Finalmente Paolo partì da Efeso e raggiunse la Macedonia, dove lo raggiuse Tito portando buone notizie, la “lettera delle lacrime” aveva rattristato i Corinzi, che si erano pentiti del dispiacere dato a Paolo, l’apostolo rispose immediatamente.

¹³ Per questa parte seguiremo molto da vicino il commento di F. MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi*, in B. MAGGIONI – F. MANZI (edd.), *Lettere di Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 403-409

¹⁴ La lettera presenta certamente problemi di unità, ma per quanto riguarda la struttura gli studiosi sono abbastanza concordi. In generale si può indicare questa struttura: Introduzione epistolare (1-11) che consta di un “prescritto” (1-1-2) e di un proemio (1,3-11), il corpo della lettera (1,12-13,10) è tripartita: la parte centrale interamente dedicata alla colletta per la chiesa di Gerusalemme (8,1-9,15), è inclusa fra due parti di taglio apologetico, vale a dire: 1,12-7,16 e 10,1-13,10; e la conclusione epistolare (13,11-13). La prima parte (1,12-7,16) è delimitata da un’ampia inclusione, dovuta alla ripresa in 7,14 dall’espressione programmatica “il nostro vanto”, all’interno di questa inclusione si susseguono tre sezioni disposte secondo un’argomentazione concentrica (a -b – c) tra la prima (1,12-2,13) e la terza sezione (7,5-16), entrambe caratterizzate dalla prospettiva biografica si colloca la seconda sezione (2,14-7,4), costituita dall’apologia vera e propria. [Cf. F. MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi*, in B. MAGGIONI – F. MANZI (edd.), *Lettere di Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 403-409].

In questa lettera Paolo chiarisce la loro relazione descrivendo il ruolo dell'apostolo. Paolo discute di queste relazioni, raccontandole e considerandole dal punto di vista teologico. Fin dalle prime righe di seconda Corinzi appare che in lui non esiste alcuna separazione fra la vita pubblica e la vita privata, né tantomeno una funzione meramente funzionale del suo ministero. La sua esistenza si è trasformata in una permanente manifestazione della vicenda umana di Cristo e in particolare della sua morte salvifica. La sua vita fa tutt'uno con il suo ministero apostolico. Egli vive le prove personali non in modo individualistico, ma sempre nella prospettiva ecclesiale, legge la sua situazione concreta alla luce dell'identità di Dio e del suo agire salvifico rivelato in Gesù Cristo.

Dal momento in cui Paolo si stacca da Antiochia sente il bisogno di rivendicare la sua autorità di Apostolo che anche nelle sue comunità qualcuno mette in discussione, questo è evidente a partire dalla 1Corinzi e da Galati, lo possiamo riscontrare non solo nella parte argomentativa ma già all'inizio dei suoi scritti. Basta confrontare queste due lettere con le precedenti, ad esempio la prima Tessalonicesi. In generale nel prescritto Paolo dà delle qualifiche al mittente ai destinatari e soprattutto a Dio e a Gesù che ci fanno capire il tema della lettera e i punti di appoggio per la sua argomentazione.

Se nella prima Tessalonicesi le qualifiche al mittente sono assenti, nella seconda Corinzi Paolo, invece, qualifica sé stesso come “apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio”. Le qualifiche a Dio vengono fatte subito dopo nella Benedizione-ringraziamento (1,3-11). Prima di affrontare il problema Paolo sente il bisogno di dare solidità alla sua dimostrazione ricordando ai Corinzi chi è Dio e come si è rivelato in Gesù Cristo.

Il terzo versetto definisce l'identità di Dio attraverso tre genitivi: “Padre del Signore nostro Gesù Cristo”, “Padre delle misericordie”, “Dio di ogni consolazione”, è chiaro che Paolo in questa sua definizione parte dalla sua esperienza personale e qualifica Dio come Padre di “Gesù Cristo”, a cui corrispondono i successivi elementi, “delle misericordie”, “di ogni consolazione”. Si apre attraverso queste qualifiche a Dio una possibilità per leggere la realtà di tribolazione, sua e quella dei Corinzi, attraverso l'evento Gesù Cristo, la stessa persona

del Figlio di Dio diventa il luogo dove Paolo sceglie di confrontarsi e di rileggere il suo ministero apostolico nei confronti dei Corinzi¹⁵.

Paolo non parla in astratto di questa consolazione, anzi fa un riferimento concreto, è in Asia che nella tribolazione sperimenta la consolazione, e con questa conosce il vero significato del suo ministero. Dal versetto 12, infatti, inizia un'ampia e articolata apologia del ministero apostolico. In 1,12-2,13 si concentra sul cambiamento dei suoi progetti dopo la sofferta visita da lui fatta da Efeso. La modifica non era solo una questione di preferenze umane, ma faceva parte del suo “sì” a ciò che Dio voleva per i Corinzi e per lo stesso Paolo.

La missione di Paolo voluta da Dio non fa che proseguire quella di Cristo. Alla luce della fede in Cristo l'apostolo può riconoscere che Dio è rimasto fedele, nei confronti della volontà di Dio, Cristo non è stato volubile, è in questa fede che va collocata la relazione tra Paolo e i Corinzi e che va letto il suo ministero apostolico. In termini di ḥesed si potrebbe dire che possiamo costatare nella fedeltà di Cristo la possibilità che viene data all'uomo che non ha rispettato l'alleanza. In 2,14-7,16 Paolo continuando a trattare il tema del ministero apostolico lo rilegge teologicamente attraverso la crisi in atto con Corinti, questa prima parte si può suddividere in quattro paragrafi: 2,14-4,6; 4,7-5,10; 5,11-6,10; 6,11-7-4.

Nella prima sezione tratta il ministero della nuova alleanza: 2,14-3,6 origine divina del suo ministero; 3,7-18 caratteristiche generali messe in rilievo mediante il paragone con il ministero di Mosè, 4,1-6 caratteristiche particolare del proprio modo di esercitare il ministero.¹⁶

Paolo all'inizio, ricorre a due metafore per sottolineare il ruolo decisivo del ministero apostolico in vista della salvezza degli uomini. La prima metafora è quella dei cortei trionfali, nella vittoria di Cristo risuscitato è Dio che trionfa, manifestando la sua onnipotenza

¹⁵ È vero che subito dopo porta avanti il discorso attraverso la terminologia della consolazione (παράλησις), ma questo è dovuto, da una parte, al fatto che questo sostantivo che conclude la definizione e gli permette di passare all'agire di Dio attraverso il participio (παρακαλῶν), dall'altra, alla modalità per mezzo della quale l'apostolo crea attraverso Gesù una corrispondenza tra i due sostantivi, e in lui che si manifesta la misericordia e la consolazione di Dio.

¹⁶ F. MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi*, in B. MAGGIONI – F. MANZI (ed), *Lettere di Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 450.

salvifica, a questo trionfo sono associati gli apostoli. In secondo luogo, il ministero apostolico è presentato come uno strumento di diffusione del profumo della conoscenza di Cristo, attraverso questa metafora, Paolo intende dire che è l'azione efficace di Dio in lui a consentirgli di diffondere intorno a sé la conoscenza di Cristo, mediante la predicazione del vangelo.

Prendendo le mosse dalle due metafore, l'apostolo passa ad illustrare la tesi secondo cui il ministero apostolico è uno strumento divino finalizzato alla salvezza degli uomini. Ma il vangelo di Cristo come profumo degli apostoli, può trasformarsi in “odore di morte per la morte” per coloro che liberamente e consapevolmente lo rifiutano. Convinto, dunque, della grave responsabilità che spetta a chi diffonde la conoscenza di Cristo, Paolo, si ricorda con un certo sdegno di molti che “barattano” la parola di Dio. In positivo, prendendo le distanze da queste persone, l'apostolo presenta ai Corinzi il suo modo di proclamare la parola di Dio.

Conclusa la digressione sulle lettere di raccomandazione, passa ad approfondire la questione della capacità umana di svolgere il ministero apostolico, ribadendo con insistenza la propria consapevolezza di non essere all'altezza della missione, ma aggiungendo subito che Dio stesso è intervenuto a dargli le qualità necessarie per svolgere il ministero della nuova alleanza. Poiché vengono da Dio le sue capacità sono del tutto adeguate al ministero apostolico. Per iniziare a definire tale ministero, Paolo introduce la contrapposizione tra “lettera” e “Spirito”, in questo modo dimostra che il suo ministero ha origine divina anche perché il vero protagonista delle attività apostoliche è lo stesso Spirito di Dio.

In 2Cor 3,7-18 Paolo focalizza le qualità della missione apostolica, da lui intesa come servizio reso alla nuova alleanza, realizzata da Dio attraverso la mediazione storico-salvifica di Cristo e per delineare i tratti generali del ministero fa il confronto con il ministero di Mosè, l'allusione all'episodio anticotestamentario serve a mostrare l'inferiorità della gloria del ministero svolto da Mosè. A partire dal cenno di 2 Cor 3,16 alla conversione al Signore, l'apostolo passa a considerare l'esperienza gloriosa dei credenti, nel versetto 18 considera la dinamica di trasformazione non solo degli apostoli ma di tutti i cristiani. Più esattamente, questa dinamica è espressa con la forma

passiva (*μεταμορφούμεθα*), che sottintende un complemento di agente divino. La trasformazione dei cristiani non è dovuta primariamente ad un loro impegno morale, ma è un dono del Signore, come subito dopo Paolo esplicita mediante l'espressione *καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*. Grazie a questa “trasformazione” attuata in loro dal Signore, sia gli apostoli che i cristiani sono conformati alla “medesima immagine” di Dio, cioè si sono assimilati al Cristo glorioso.

Il capitolo 4 inizia con questa frase “Perciò, investiti di questo ministero, poiché ci è stata fatta misericordia (*καθώς ἡλεήθημεν*) non ci scoraggiamo”. A cosa si riferisce l'apostolo quando parla di “ci è stata fatta misericordia”? All'ultima parte del capitolo 3 riguardante la trasformazione di tutti, cristiani e apostoli? Oppure a tutta l'argomentazione (tematica) sul dono del ministero apostolico trattato fin qui? Sembra meglio corrispondere questa seconda ipotesi, poiché Paolo riprende il termine ministero (*διακονίαν*).

Quello che è sicuro che anche in questo caso abbiamo un aoristo passivo che deriva da *ἔλεέω*, e anche in questo caso deve essere sottointeso un complemento di agente divino. Inoltre Paolo usa il termine, che come abbiamo visto ha una storia di significato, in un modo tutto particolare per parlare del ministero apostolico come oggetto e soggetto dell'agire di Dio che manifesta la misericordia divina.

La coscienza che questa diaconia non sia frutto delle sue capacità ma della misericordia di Dio permette all'apostolo di esercitare il suo ministero in maniera evangelica, e di presentare il modo in cui esso è concretamente svolto da lui e dai suoi collaboratori a favore dei Corinzi. In questa presentazione si lascia andare a qualche probabile allusione polemica contro i comportamenti dei suoi oppositori.

Nei due paragrafi successivi (4,7-5,10; 5,11-6,10) Paolo presenta il paradosso del ministero apostolico, glorioso ma esercitato nelle tribolazioni e persecuzioni, e la sua funzione riconciliatrice, ora lo può fare perché ha posto come fondamento della sua argomentazione l'azione di Dio sui suoi ministri, luogo di misericordia in cui possono e devono trovarsi gli stessi Corinzi.

Nel primo paragrafo Paolo, prevenendo una possibile obiezione dei suoi destinatari, fa vedere la verità di un apparente paradosso e

presenta i tratti del ministero apostolico come “ministero dello Spirito”. Per illustrare in che senso la vita di Cristo sia manifestati dai ministri del vangelo, Paolo ricorre all’immagine del “tesoro in vasi di argilla” la metafora è fondata sulla relazione antitetica esistente fra i contenitori fragili da un lato, e dall’altro, un contenuto prezioso, come un tesoro, la sproporzione tra la fragilità dell’apostolo e la potenza divina è tale da rendere evidente che la forza del vangelo viene esclusivamente da Dio. La sublimità della potenza di Dio appare proprio quando, umanamente parlando, non ci sarebbe speranza.

In tali condizioni Dio concede all’apostolo il soccorso necessario per perseverare nel servizio del vangelo. Senza l’intervento divino non si spiegherebbe il fatto che una persona sempre esposta al pericolo di morte sia in grado di continuare ad accettare questa situazione, senza cedere alla disperazione. Ma che questo processo si verifichi nell’esistenza del ministro della nuova alleanza è un segno che rivela la vita che sgorga dalla croce di Cristo.

Conseguentemente, grazie all’attività evangelica di Paolo e degli altri missionari, i cristiani di Corinto possono assistere alla manifestazione della vita risorta di Gesù. L’apostolo, il ministro della nuova alleanza, diventa il luogo della manifestazione della vita di Gesù, soggiacendo ad un’azione esercitata di continuo dalla morte permette agli altri di usufruire degli effetti vitali di questo dinamismo. In questo modo l’apostolo da “misericordiato” diventa luogo di vita per i destinatari.

Il terzo paragrafo (5,11-6,10) presenta la funzione riconciliatrice del ministero apostolico.¹⁷ Il fondamento di tutta l’attività apostolica di Paolo (5,11-13) e, in particolare della sua attività riconciliatrice scolta a nome di Dio (Cf. vv. 18-20) è individuato da lui nell’ἀγάπε τοῦ Χριστοῦ (v. 14). Con questa espressione Paolo non intende l’amore dei ministri per Cristo, bensì l’amore generoso e incondizionato di Cristo per gli uomini. Questo amore di Cristo ci “spinge”, preme su di noi, ci spinge perché in primo luogo perché è morto per noi, ed è morto mentre eravamo peccatori (Rm 5,8) e quindi il suo amore è gratuito

¹⁷ In esso l’apostolo si sofferma ad illustrare in modo particolare di persuadere gli uomini (a: 5,11-13), in vista della loro riconciliazione per mezzo di Cristo (a¹: 5,16-20), essa è fondata sulla “carità” che ha sospinto Cristo stesso a morire “per l’umanità” (b: 5,14-15; b¹: 5,21).

incondizionato, benché peccatori vivessimo lontani da Dio, Cristo ci ha avvolti con il suo amore. In secondo luogo l'amore di Cristo ci spinge personalmente, dato che “tutti morirono”, cioè il Figlio di Dio rendendosi solidale con gli uomini ci ha dato la possibilità di entrare in relazione con lui e di conseguenza di partecipare alla sua morte. Infine l'amore di Cristo si sospinge perché distrugge la nostra bramosia di vivere per noi stessi e ci conduce a vivere “per colui che morì” per noi “e fu risuscitato per noi”.

La morte di Cristo a favore degli uomini ha causato negli uomini un cambiamento nel loro modo di vivere che coinvolge anche il loro modo di conoscere, i cristiani non vivono più in maniera egoistica, non conoscono secondo la carne. In termini generali Cristo con il suo amore ha coinvolto tutta l'umanità e ne ha cambiato il modo di vivere. In 2 Cor 5,18-20 riprende la dinamica storica salvifica attraverso la categoria della riconciliazione.

Il protagonista di questa riconciliazione è Dio stesso. È lui che interviene per mezzo degli apostoli per consentire la riconciliazione degli uomini con sé. In questa lettura “teocentrica” della storia, Paolo fa notare che, nonostante la condizione peccatrice degli uomini, Dio ha offerto loro la possibilità della riconciliazione con sé “per mezzo di Cristo”.

Umanamente parlando, il primo passo della riconciliazione spetterebbe a chi ha offeso un'altra persona, Invece, nel caso di Dio, è avvenuto esattamente il contrario: Dio che è stato offeso continuamente dai peccati degli uomini (Cf. 2Cor 5,19) ha preso l'iniziativa per far la pace a sue spese con gli uomini (Cf. vv.18-19).

Anche se nessun termine inerente al campo della misericordia viene citato, si realizza in questi versetti riportati da Paolo in questa lettera la pienezza di significato del concetto misericordia, così come è inteso dai termini della Bibbia, l'uomo che ha trasgredito continuamente l'alleanza con Dio può sperare solo nella sua misericordia per ottenere salvezza, questa si realizza attraverso l'incarnazione, la morte e la risurrezione di suo Figlio Gesù Cristo, in cui rivela umanamente le viscere della compassione.

Questa via seguita da Dio per attuare la riconciliazione con l'umanità è contraria di ogni logica umana. Paolo si stupisce di quest'amore

incondizionato di Dio per gli uomini (Cf. Rm 5,7-8): prima ancora che l'intera umanità (Cf. Rm 1,18-3,20) si pentisse dei suoi peccati, Dio le ha offerto la possibilità della riconciliazione, mettendo una sola condizione, che gli uomini peccatori accogliessero con fede Cristo. In Cristo e solo in Cristo e nella sua morte e risurrezione poteva essere rivelato questo amore incondizionato che rivela pienamente la misericordia di Dio, da cui dipende ogni misericordia, perché egli è Padre di Gesù Cristo e Padre di ogni misericordia (Cf. 2Cor 1,3).

Ma che nel caso concreto viene offerto ai Corinti attraverso il ministero di riconciliazione degli apostoli che sono stati “misericordiati”, ed è per questo che Paolo a nome di tutti gli apostoli ha l'autorità e sente forte il dovere di esortare: “Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio.

Per tradurre in termini umani l'esperienza di Dio è necessario servirsi di parole e di immagini, il termine misericordia e i suoi affini danno una grande possibilità, con la venuta di Gesù Cristo “Il Verbo sì è fatto carne ed è venuto ad abitare in mezzo a noi” (Gv 1,14), da questo momento ogni attributo e ogni agire di Dio si è manifestato e può essere espresso attraverso la sua persona e la sua esperienza, ed è quello che ha fatto Paolo nelle sue lettere, per lui è possibile dire ed accostare “Padre del Signore nostro Gesù Cristo” con “Padre delle misericordie”, in quanto quelle misericordie le ha conosciute a partire dall'incontro con il Risorto nell'evento di Damasco.

