



La misericordia, la giustizia e la pace

George J. Woodall

Versione aggiornata della conferenza tenuta nella serie per l'Anno Santo della Misericordia nella Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo Regina Apostolorum.*

1. Introduzione

La teologia della misericordia non può fare a meno di considerare anche la giustizia. Quest'ultima, a volte, sembra essere in contrasto con la misericordia, o addirittura sembra perdere la propria importanza fino a non essere considerata quando si parla di misericordia. Si potrebbe avere poi l'impressione che la pace sia frutto della misericordia, di un sentimento, di una reazione emotiva o di un atteggiamento meno rigoroso rispetto ai ragionamenti che hanno a che fare con la giustizia, come se, per ottenere la pace, fosse necessario mettere in secondo piano o eliminare completamente la giustizia. Tuttavia, ciò non convince. Tante persone, soprattutto coloro che sono state vittime di ingiustizie gravi, si sentirebbero defraudate se fosse così, se le esigenze della misericordia inducessero a mettere da parte la giustizia o addirittura a dimenticare le ingiustizie compiute. Si pensi, ad esempio, alle vittime dei gravissimi abusi perpetrati nei campi di concentramen-

* Ringrazio il Dott. Gaetano Torlone, Pontificia Accademia per la Vita, per i suoi consigli sull'italiano. Sono io il solo responsabile degli eventuali errori che rimangano.

to durante la Seconda Guerra Mondiale o nei lager sovietici, cinesi e altri o alle vittime dei vari terrorismi, dei pedofili o di altri sfruttatori, alle vittime degli incidenti aerei, ferroviari, stradali o industriali; tutte tragedie che avrebbero potuto e dovuto essere prevenute dai responsabili economici, amministrativi e dai responsabili della sicurezza delle strutture coinvolte. Ridurre la misericordia a un puro sentimentalismo o emotivismo o anteporla alle esigenze vere e proprie della giustizia correrebbe il rischio di aggravare le ingiustizie già subite. Sembra quindi opportuno riconsiderare il rapporto tra giustizia e misericordia in una prospettiva meno contraddittoria, in modo da restituire alla misericordia il ruolo che le è proprio e che la ponga in corretta relazione con la giustizia.

Il concetto di pace, poi, presenta delle problematiche assai simili. La pace potrebbe esistere a un certo livello, ad esempio come sollievo dalla guerra e da un conflitto armato, così come un cessate il fuoco potrebbe essere considerato come un periodo limitato di pace nella speranza, a volte, che la tregua conduca alla conclusione delle ostilità. Tutto ciò, però, di per sé non comporterebbe sempre o automaticamente una pace più profonda per le persone coinvolte. Si pensi a un altro contesto, quello di un'oppressione sistematica da parte di un potere straniero o di forze politiche interne oppressive. Potrebbe darsi che, in un caso e nell'altro, non ci siano possibilità concrete di uscire dalle condizioni di una ingiustizia continua e sistematica. Pertanto, una condizione di 'pace' vissuta in circostanze simili non soddisferebbe davvero i desideri legittimi e i veri bisogni delle persone coinvolte e non corrisponderebbe a una pace vera, degna di questo nome. Proprio per questo motivo, il Concilio Vaticano II insegna che la pace non può essere identificata né con la semplice assenza di guerra, né con un sistema politico oppressivo: "La pace non è la semplice assenza della guerra, né può ridursi unicamente a rendere stabile l'equilibrio delle forze avverse; essa non è effetto di una dispotica dominazione, ma viene con tutta esattezza definita opera della giustizia (Is 32,7)", richiamando qui l'espressione di Isaia, presa come motto personale da Pio XII: *'opus iustitiae pax'*². Il Concilio aggiunge poi che la pace si costruisce con fatica e perseveranza e va costruita sempre nuova in ogni epoca storica. Tale compito esige la considerazione

² CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 78.

della giustizia e del bene comune. Quest'ultimo è espressamente indicato dallo stesso Concilio come la principale ragion d'essere dello Stato: "La comunità politica esiste dunque in funzione di quel bene comune nel quale essa trova significato e piena giustificazione e che costituisce la base originaria del suo diritto all'esistenza"³. Pertanto, da questi spunti conciliari, risulta chiaro che, seppure la misericordia e la pace vadano oltre i confini della giustizia in quanto tale, ciononostante, la misericordia e la pace non possono essere realizzate senza la giustizia; anzi, devono realizzarsi e svilupparsi nell'ambito della giustizia e secondo la giustizia.

2. Una tendenza recente a rifiutare la guerra

Una tendenza recente a rifiutare *tout court* ogni ipotesi di guerra, abbracciando un pacifismo cristiano, la si può individuare nella 'teologia della pace', proposta da alcuni autori⁴, ma anche nel magistero ecclesiastico recente, inteso in una certa maniera. Nell'epoca delle armi atomiche, il pericolo dello scoppio di una guerra nucleare di dimensioni devastanti condusse Giovanni XXIII a considerare la guerra come sostanzialmente 'irrazionale'. Ma la stessa dottrina della guerra giusta è stata usata spesso per giustificare tante guerre. L'eccessivo impiego di materiale bellico, si dice, oltrepassa i limiti di un'azione solo difensiva e, d'altro canto, esistono organismi internazionali, in primo luogo le Nazioni Unite, capaci di fronteggiare eventuali minacce. Sulla base di queste considerazioni, alcuni ritengono che si debba abbandonare la dottrina della guerra giusta⁵ poiché sia i rapporti tra gli esseri umani, sia quelli tra gli stati dovrebbero reggersi sulla retta ragione, così come si è verificato con il disarmo nucleare che, partendo dalla consapevolezza della minaccia della proliferazione degli armamenti, ha indotto a prendere delle contromisure forti e condivise, secondo la retta ragione. Anziché una pace fondata sull'equilibrio degli

³ Ibid., n. 74.

⁴ Cf., ad esempio, L. LORENZETTI, "Causa giusta e guerra ingiusta" in Id. (a cura di), *Guerre ingiuste, pace giusta: dove va la morale cattolica? Se vuoi la pace, prepara la pace*, Pardes, Bologna, 2004, 31-36; L. BONANATE, "Guerra", in L. LORENZETTI (a cura di), *Dizionario di teologia della pace*, Dehoniane, Bologna, 1997, 479-482.

⁵ Id., "La dottrina della guerra giusta. Un abbandono esplicito" in Id. (a cura di), *Guerre ingiuste, pace giusta ...*, 65-72 a 67-68.

armamenti, sarebbe auspicabile una pace costruita sulla fiducia reciproca, obiettivo, questo, ‘reclamato dalla retta ragione’, cioè, un ‘obiettivo reclamato dalla ragione’, ossia che ‘i rapporti fra le comunità politiche ... vanno regolati non facendo ricorso alla forza delle armi, ma nella luce della ragione, e cioè nella verità, nella giustizia, nella solidarietà operante’⁶. Se la guerra fosse davvero e di per sé contro la ragione, sarebbe sempre immorale, poiché un criterio fondamentale per ogni nostro agire è che l’azione sia sempre in accordo con la retta ragione, *secundum rationem rectam*. Infatti, ciò che contraddistingue ogni peccato è il fatto di essere *contra rationem rectam*⁷. Pertanto, la prospettiva di Giovanni XXIII è una prospettiva positiva, nella misura in cui cerca di realizzare e salvaguardare la pace in un mondo minacciato di distruzione dalle armi nucleari, in particolare durante e dopo la crisi cubana del 1962. Per lo stesso motivo, il Vaticano II presenta la sua dottrina in merito nella prospettiva positiva di una teologia della pace. Non parla di ‘guerra giusta’; semplicemente considera la guerra come uno strumento non adatto a gestire i rapporti internazionali, a meno che non esista un organismo internazionale efficace, cioè capace di mantenere la pace nel mondo, nel caso in cui un paese fosse aggredito da un altro. Anche in questo caso, il Vaticano II non dice che una guerra difensiva possa essere ‘giusta’, ma si esprime negativamente, dicendo che in un caso del genere non si possa negare il diritto di un paese aggredito di difendersi. Testualmente afferma: “La guerra non è purtroppo estirpata dalla umana condizione. E fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un’autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa”⁸.

⁶ Cf. GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, nn. 61-62.

⁷ SAN TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, q. 71 a. 2: il peccato è ‘*contra ordinem rationis*’; q. 72 a. 8: il peccato consiste nell’atto e nel suo disordine, cioè nello scostarsi dall’ordine della ragione e dalla legge di Dio (*‘ipse actus, et inordinatio eius, prout receditur ab ordine rationis et legis divinae’*). In un altro contesto, a proposito dei peccati di lussuria, che sono sempre ‘*contra rationem rectam*’, San Tommaso fece un’ulteriore distinzione tra quelli che restano ‘*secundum naturam*’, ad esempio, la fornicazione semplice e l’adulterio, e quelli che, oltre ad essere ‘*contra rationem*’, sono anche ‘*contra naturam*’, ad esempio la masturbazione, gli atti omosessuali e la bestialità; *Ibid.*, II-II, q. 154 a. 11.

⁸ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 79.

In queste discussioni sulla guerra e sui conflitti, raramente si invoca direttamente il concetto della misericordia. Ciononostante, tale concetto non può essere messo da parte in una discussione del genere. In generale la misericordia viene invocata per chiedere o per sancire una riduzione delle pretese della giustizia o un ridimensionamento della giustizia in quanto tale. Pertanto, spesso la si potrebbe collegare all'amore, a quell'amore per il prossimo che va oltre le rigide esigenze della giustizia. Risulta evidente che ci possano essere, e di fatto a volte ci sono, delle tensioni vere tra la misericordia e la giustizia nell'ambito di conflitti tra due o più persone singole, tra diversi gruppi, e tra due paesi o gruppi al livello internazionale. Qui si intende affrontare i difficili rapporti tra misericordia, giustizia e pace in alcuni contesti particolari, prendendo ispirazione dal Nuovo Testamento, dall'impostazione di San Tommaso e dal magistero recente.

3. La misericordia e la giustizia nel Nuovo Testamento: alcuni spunti

a. Nell'atto redentore di Cristo

Un primo aspetto fondamentale riguarda la giustizia e la misericordia di Dio nei nostri confronti, per cui la giustificazione dell'uomo caduto e perso effettuata da Gesù Cristo costituisce in se stessa un atto supremo di misericordia, di perdono e di salvezza, totalmente immeritata da parte nostra e che va oltre le nostre capacità di comprendere e di agire. Si tratta di un gesto divino e umano di Cristo stesso di incomparabile amore verso il Padre e verso il prossimo, a noi non dovuto e quindi senza alcuna pretesa di giustizia da parte nostra, un atto di suprema misericordia nei nostri confronti che, anzi, ci rende giusti, proprio per la sua azione purificatrice e redentrice.

Non si tratta di una semplice dichiarazione esterna o giuridica che, di fatto, non cambia niente, ma di un atto che ci trasforma davvero e radicalmente dall'interno e fino in fondo, in persone giuste. In questo modo, la redenzione ci conferisce una pace profonda che deriva dal perdono dei nostri peccati e dalla liberazione dal potere distruttivo della morte, altrimenti invincibile. A differenza di quanto viene affermato o tacitamente assunto presso certe teologie di stampo luterano e calvinista, la redenzione non ci toglie la libertà; non ci toglie quindi la possibilità di ricadere, anche in maniera grave fino a perdere

la salvezza guadagnataci e conferitaci nel battesimo, a causa di peccati gravi da noi commessi successivamente. Il fatto che la nostra libertà non sia impegnata in modo irreversibile e definitivo, esclude anche certe interpretazioni dell'opzione fondamentale, che presuppongono un tale impegno (quasi) definitivo. Queste interpretazioni rischiano di escludere o di togliere valore alla possibilità pratica che un'opzione fondamentale per il Signore non cambi radicalmente quasi mai e che un peccato mortale compiuto in un singolo atto sia anch'esso un'ipotesi molto improbabile tanto da essere data quasi per scontata.⁹ Pertanto, qui sulla terra e prima della nostra risposta definitiva all'offerta della salvezza in Gesù, ciascuno rimane *simul iustus et peccator*. Tuttavia, ciò non esprime affatto la situazione di chi questa salvezza realizzata da Cristo, l'avesse accolta nel battesimo e nella fede e la situazione in cui la salvezza sia stata portata a compimento definitivo dal Cristo e sigillata nell'accoglienza definitiva dallo stesso battezzato credente che muore così. Qui, la misericordia da parte di Dio in Cristo eccede di gran lunga sia la nostra situazione di ingiusti, sia le esigenze di una giustizia divina che fosse eseguita alla lettera e senza pietà. Gesù Cristo ci rivela e ci comunica questo dono supremo della misericordia divina, dono per il quale non siamo soltanto chiamati 'giusti' per una dichiarazione soltanto esterna che ci lasci in realtà come prima, come riteneva Lutero, ma dono di grazia per il quale ci rende di fatto giusti, cambiandoci e guarendoci davvero dal peccato, facendoci fare esperienza, in questo modo, di una pace perfetta ed eterna. Chi godrà di questo stato definitivo non sarà più *simul iustus et peccator*, ma sarà *iustus* in Cristo in modo perfetto e per sempre. Pertanto, nell'al di là, la misericordia, la giustizia e la pace non saranno più in contrasto o in tensione tra di loro, ma saranno unite in modo perfetto e divino, anche in coloro che di fatto saranno salvati.

b. Nel rapporto tra noi esseri umani

Chiaramente, non siamo ancora giunti allo stato di santità definitiva nei cieli. Le tensioni sopra segnalate rimangono e condizionano la nostra esistenza da credenti qui sulla terra. Tutto questo richiede un'ulteriore precisazione allo scopo di far capire meglio il rapporto tra

⁹Cf. la condanna di tali interpretazioni dell'opzione fondamentale, GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17; Id., *Veritatis splendor*, n. 65.

misericordia, giustizia e pace nel nostro cammino terreno. Esiste una notevole differenza tra due diversi tipi di rapporto tra giustizia e misericordia: al livello inter-personale e al livello sociale. Il vangelo non dà via di scampo. Oltre all'atto salvifico di Gesù, che oltrepassa il limite della sola giustizia in un atto di misericordia decisiva e definitiva che apre la porta alla pace perfetta ed eterna in comunione con la Santissima Trinità, non possiamo non accorgerci del carattere diffuso e incisivo della misericordia nella predicazione e nell'agire di Gesù, di modo che, se uno rinunciava all'esigenza di diventare anch'egli misericordioso nei confronti degli altri, non sarebbe un vero discepolo di Cristo.

i. La misericordia di Dio modello ed esigenza per i credenti

‘Siate misericordiosi come è misericordioso il vostro Padre celeste’ (Lc. 6, 26) proclama Gesù nel discorso riportato da Luca. Anche se in Matteo siamo chiamati ad essere ‘perfetti come il nostro Padre celeste è perfetto’ (Mt.5, 48), tuttavia la misericordia compare nelle beatitudini di Matteo: ‘Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia’ (Mt. 5, 7) e qui scopriamo una sorta di regola d'oro. Che questa misericordia così radicale debba essere una caratteristica indelegabile della vita di ogni cristiano, risulta chiaro anche dal Padre Nostro che ci propone una verità che ci interpella ogni volta che recitiamo questa preghiera fondamentale dei figli di Dio (Mt. 6, 12; Lc. 11, 4). L'importanza di questo impegno emerge dalla parabola del servo malvagio che non mostra misericordia nei confronti di un suo simile che gli chiede di assolverlo da un debito molto minore rispetto a quello che lui stesso aveva contratto col padrone, cioè con Dio, debito maggiore che, appunto, gli era stato condonato (Mt. 18, 21-35). Qui la regola d'oro è evidente; non riguarda due persone uguali fra loro, ma riguarda noi peccatori, bisognosi di misericordia di fronte a Dio, che è sempre pronto a concederla a chiunque lo desideri davvero, a condizione che siamo disposti noi stessi a concederla allo stesso modo, anche se in misura ridotta, a coloro che ce la chiedono.

Un'altra preghiera cristiana fondamentale, che troviamo anch'essa nel Nuovo Testamento, esprime e ci richiede la stessa reciprocità misericordiosa verso il nostro prossimo. Il Magnificat ci mette in guardia contro un atteggiamento di arroganza o di egoismo. La Madonna non si vanta mai delle sue proprie qualità, ma rivolge soltanto una preghiera di ringraziamento e di riconoscenza a Dio, a Colui che

ha fatto grandi cose per lei e in lei e al quale deve tutto (Lc. 1, 47-49). Questa preghiera, oltre ad un ringraziamento per le *magnalia Dei* del passato, è una preghiera che tiene saldo l'atto misericordioso e salvifico di Dio come punto di riferimento stabile per il futuro e per tutta l'esistenza cristiana: '... di generazione in generazione la sua misericordia per quelli che lo temono' (Lc. 1, 50). Nell'anamnesi della coscienza della Madonna e dei credenti cristiani, questa misericordia funge da motivo di grazia e motivo di speranza vissuta, in quanto ispira la fede sempre rinnovata del credente, nutre la sua speranza e sostiene la sua attività in ogni momento. Inoltre, la preghiera riconosce e si appoggia sul fatto che Dio stesso si ricorda sempre della sua misericordia: '... ricordandosi della sua misericordia, come aveva detto ai nostri padri, ad Abramo e alla sua discendenza per sempre' (Lc. 1,54-55). Anche qui, esiste una reciprocità, poiché la misericordia di Dio si apre a 'quelli che lo temono', quindi che credono in Gesù e che lo seguono fedelmente. Qui possiamo dire che la giustizia di Dio, conferitaci in Gesù nella sua grande misericordia, ci concede anche la pace in Lui, nutrita nella preghiera, richiamata così nella coscienza fondamentale cristiana. In questo senso, giustizia, misericordia e pace vanno di pari passo. Tuttavia, nel nostro contesto soltanto umano e non ancora definitivo, ci sono delle condizioni da rispettare; la giustizia, la misericordia e la pace di Dio, offerteci e comunicateci in Gesù, esigono da parte nostra che temiamo Dio, che gli crediamo, che seguiamo Gesù fedelmente. Perciò, giustizia, misericordia e pace procedono insieme in modo condizionale e condizionato, ossia a condizione e fin tanto che gli siamo fedeli.

Questa condizione la si ritrova di nuovo nell'emblematico capitolo del vangelo sul perdono e sulla riconciliazione, quando sorge la domanda sull'esigenza di perdonare un fratello che pecca, anche ripetutamente. Se il fratello se ne pente, e ogni qualvolta se ne pente, deve essere perdonato. Quando Pietro, pensando di proporre qualcosa di straordinariamente misericordioso, chiede a Gesù se si debba perdonare a un tale fratello 'sette volte', Gesù risponde che non c'è limite al numero di volte in cui perdonare, quando c'è pentimento; 'Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette' (Mt. 18, 21-22). Nel Vangelo di Luca, Gesù dice ai discepoli che, se un fratello commette una colpa contro uno di loro, va rimproverato, 'ma se si pentirà, perdonagli. E se commetterà una colpa sette volte al giorno contro di te e

sette volte ritornerà a te, dicendo “Sono pentito”, tu gli perdonerai’ (Lc. 17, 3-4).

La stessa condizione di conversione e di pentimento è alla base del discorso sulla strategia da adoperare di fronte ad un recidivo che non vuole sentire ragione o riconoscere la propria colpa. Bisogna parlare con lui come un fratello e, se non si ottiene alcun risultato, farlo assieme a un altro fratello o due come testimoni e, se non cambia atteggiamento neanche dopo questo, deve essere portato davanti alla comunità. Se rifiuta di prestare ascolto pure alla comunità, ‘sia per te come il pagano e il pubblicano’ (Mt. 18, 15-17), cioè va scomunicato. Lo scopo è di scuoterlo con la condanna della scomunica affinché finalmente si pente delle sue azioni e sia quindi pronto a ricevere il perdono ed essere riconciliato con Dio e con la Chiesa. La tecnica dello sconvolgimento della coscienza la si intravede anche nel rimprovero di san Paolo rivolto alla comunità a Corinto di fronte a chi si è macchiato di incesto, un peccato e uno scandalo inauditi, ‘... che non si riscontra neanche tra i pagani ...’ (1 Cor. 5, 1), per cui va espulso dalla comunità, ovvero scomunicato. Scrive Paolo: ‘... che venga escluso da mezzo di voi ...’ (1 Cor. 5,2) e, invocando la comunione con la Chiesa e con lo Spirito Santo, proclama con la sua autorità tale scomunica: ‘... questo individuo venga consegnato a Satana...’ (1 Cor. 5, 4-5) . Potrebbe darsi che l’appello dello stesso san Paolo affinché un peccatore punito sia riammesso nella comunità (2 Cor. 2, 5-11), si riferisca proprio a questo caso. Il procedimento adottato da Paolo di spingere il fratello peccatore ad accettare la propria colpa e a pentirsenne, allo scopo di condurlo alla riconciliazione, lo si può intravedere anche nel discorso contro chi commette dei peccati che escludono dal regno di Dio (1 Cor. 6, 9-10), perché richiama costoro a comportarsi d’ora in poi come si conviene a chi è stato battezzato e quindi giustificato e santificato dal Signore (1 Cor. 6, 11). L’appello di san Paolo ‘a nome di Cristo’ alla conversione e alla riconciliazione è forte: ‘Lasciatevi riconciliare con Dio’ (2 Cor. 5, 18-21), ma proprio l’effetto dei suoi rimproveri ai Corinzi nella lettera precedente, che si manifesta nella loro conversione e riconciliazione, offre la conferma che lo scopo dei suoi richiami e della stessa misericordia divina risiede proprio in questa conversione (2 Cor. 7, 6-16; 10, 3-8).

Sebbene ci siano diversi episodi nei vangeli in cui non vi è nessun cenno esplicito alla conversione, ma soltanto la proposta, a parole o nei fatti, della misericordia di Dio in Cristo, ciò non significa che la

conversione o il pentimento non siano necessari. A volte s'invocano il caso di Bartimeo (Mc. 10, 46-52), della donna adultera (Gv. 8, 1-11) e della Samaritana (Gv. 4, 7-30), per insinuare che forse non sia davvero essenziale un pentimento. L'offerta o la proposta di Gesù può anche sembrare, in un primo momento, senza condizioni e lo è da parte sua e in quanto offerta sempre disponibile. Dall'altro canto, togliendo il brano dal suo contesto generale, si rischia una forzatura del testo sacro. Quindi, la proclamazione del Regno nei sinottici viene sempre collegata all'appello alla *metanoia*, ossia a una conversione davvero radicale (Mc. 1, 14-15). Tale esigenza compare di nuovo come implicazione della fede e del battesimo negli Atti degli Apostoli (Atti 2, 38) e nei testi paolini appena citati. Sono quindi estremamente importanti sia la conversione radicale alla quale l'annuncio del Regno è collegato, sia l'insistenza su un cambiamento radicale. Tale conversione implica il dovere di portare la croce ogni giorno come condizione della sequela del Signore (Mc. 8, 34-35), di comportarsi in modo da non scandalizzare gli altri, soprattutto i piccoli (Mc. 9, 43-48), di rinunciare all'ambizione per vivere nel servizio dell'amore (Mc. 10, 35-45). Quest'ultimo dovere è segnalato proprio subito prima dell'incontro di Gesù con Bartimeo. Riguardo alla donna adultera, le parole di Gesù 'D'ora in poi, non peccare più' (Gv. 8,11) assumono un rilievo particolare. Non sappiamo se il dialogo con la Samaritana possa far pensare a una confessione ('Mi ha detto tutto quello che ho fatto', Gv. 4,29,39; cf. 4, 17-19), non conosciamo la sua reazione a lungo termine: avrebbe parlato con i suoi connazionali e avrebbe condotto alcuni da Gesù (Gv. 4, 29-30), ma di quale sia stato l'effetto dell'incontro nella sua vita successiva, non sappiamo nulla. Tutto ciò potrebbe indicare una testimonianza evangelica ulteriore e implicare una sua conversione, ma non necessariamente è andata così.

Una tale analisi più sfumata pare doverosa perché l'esito del primo incontro col Signore (p.e., Mt. 8, 17; 9, 1-13) poteva condurre ad una conversione radicale, come avvenne con gli apostoli, oppure ad una risposta carica di delusione, come avvenne col giovane ricco (Mt. 19, 16-22), che non sembrava disposto ad assumersi le responsabilità di un tale cambiamento. Non c'è dubbio che proprio la misericordia stia all'origine e costituisca il nocciolo della salvezza venutaci in Cristo ed è proprio quest'offerta assolutamente gratuita di salvezza che sta alla base del Vangelo e al centro di tutti gli incontri di Gesù. Certamente questo dono divino offerto non è, e non può essere mai, né

meritato né procurato da nessun essere umano e resta sempre a disposizione per coloro ai quali viene proposto. D'altro canto ciò non significa che l'interlocutore non debba cambiare o che possa proseguire semplicemente come prima. La misericordia, infatti, richiede, esige e implica la *metanoia* o la conversione radicale e duratura a Gesù. Una 'pace' accolta solo in superficie, sia perché accolta solo a parole (cf. Mt. 7, 16-23), sia perché trattata con trascuratezza come il seme perso lungo la via o soffocato da altre priorità mai riconsiderate (Mt. 13, 18-22), non sarebbe altro che una finzione, una costruzione personale ingannatrice. La giustizia di Dio che riconcilia, e quindi che comporta la pace, non risiede né in una tale falsità né in una fede che sia soltanto fiduciale¹⁰ o fondata solo su credenze senza effetto sulla vita del credente; soltanto una fede viva è salvifica¹¹, cioè una fede vissuta nella conversione alla verità e alla giustizia di Dio in Cristo.

ii. La misericordia reciproca e la giustizia superiore

L'esigenza, da parte nostra, di essere misericordiosi si evidenzia soprattutto quando una persona abbia dei bisogni urgenti che non possa realizzare, oppure nel caso in cui non sia in grado di assolvere ai doveri che gravano sulle sue spalle. In quest'ultimo caso, la persona ha bisogno di misericordia perché insistere sulla giustizia in senso stretto, cioè pressarlo finché non adempia ai suoi doveri, lo farebbe crollare. Benché sia vero che la giustizia consiste nel rendere a ciascuno ciò che è suo (Rom. 13, 7), questo 'primo passo' non basta¹². Il servo che non può pagare i suoi debiti all'altro servo che possiede più beni e i cui debiti sono già stati condonati dal padrone, si aspetta dal suo creditore un atteggiamento altrettanto comprensivo e misericordioso; invece non viene trattato con la stessa indulgenza e il debito non gli viene condonato (Mt. 18, 21-35). Questa parabola ci svela una verità fondamentale: quando il rigore della giustizia è eccessivo, insistere su di esso vuol dire rovinare ancora di più il (servo) debitore.

¹⁰ Cf. CONCILIO DI TRENTO, decreto sulla giustificazione, DS, nn. 1534, 1562; 1544, 1577.

¹¹ Cf. Ibid., DS, n. 1531.

¹² FRANCESCO, *Misericordiae vultus*, n. 20, dove fa riferimento alla giustizia come un 'primo passo'.

È il classico concetto espresso dal famoso principio *summum ius summa iniuria*¹³, ovvero insistere per ottenere la massima giustizia, in maniera assoluta e rigorosa, comporta un grande e insopportabile danno all'imputato. In questo caso, la misericordia esige che ci si metta nei panni altrui e 'si compatisca' con lui la sua miseria. Papa Francesco ha messo in chiaro i termini della questione parlando di persone che non pensano ad altro che al loro diritto alla giustizia. 'La tentazione ... di pretendere sempre e solo la giustizia ha fatto dimenticare che questo è solo il primo passo, necessario e indispensabile, ma la Chiesa deve andare oltre'¹⁴, al perdono e alla misericordia. La giustizia superiore, predicata da Gesù, che la gente deve osservare per superare quella degli scribi e dei farisei, per poter entrare nel regno dei cieli (Mt. 5, 20), costituisce un'esigenza fondamentale del Vangelo. Trattare gli altri con una misura della misericordia, di cui siamo stati noi dei beneficiari, ci impone l'obbligo di guardare non soltanto ai nostri diritti, ma anche alla capacità altrui di assolvere i propri debiti, il che potrebbe richiedere una dilazione, una rateizzazione o addirittura la cancellazione del debito. Nella valutazione del dovere di restituzione di un bene rubato, di cui si è in possesso senza diritto, o di un bene che si è danneggiato, occorre un discernimento non soltanto sull'oggettività del dovere, ma anche sulle possibilità soggettive e concrete dell'interessato di osservare questo dovere. Se da una parte san Paolo non dimenticò mai di essere stato lui stesso il grande beneficiario della misericordia di Dio (1 Cor. 7, 25; 2 Cor. 4, 1; 1 Tess. 1, 13, 16), è invece san Giacomo a trarre le implicazioni di una non-corrispondenza da parte nostra nei nostri rapporti gli uni con gli altri. Secondo la sua dottrina, chi segue l'assioma 'due pesi due misure' andrà incontro ad un 'giudizio senza misericordia' (Giac. 2,13); la compassione data da Dio va allargata al prossimo bisognoso.

iii. La misericordia e il bisogno urgente altrui

Il caso appena citato di San Giacomo riguarda la situazione di persone in grave bisogno. La parabola del buon samaritano (Lc. 10, 25-37) costituisce un luogo classico della misericordia nel senso della solidarietà effettiva, proprio come spiegazione di cosa implichi

¹³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 12.

¹⁴ FRANCESCO, *Misericordiae vultus*, n. 10.

l'amore per il prossimo come testimonianza di un amore vero verso Dio (Lc. 10, 25-29). Qui non si tratta di un debito come tale, di un obbligo di giustizia in senso stretto, ma di un altro essere umano sofferente, che si trova in una situazione pericolosa e rischiosa, come il povero della lettera di Giacomo. È un caso in cui occorre andare oltre la sola giustizia e considerare le responsabilità che scaturiscono dall'amore o dalla misericordia. Il samaritano certamente mostra grande misericordia nei confronti del viaggiatore vittima dei ladroni che l'avevano pestato a sangue e lasciato agonizzante lungo la strada. Questa parabola conserva sempre la sua forza che ci sfida per diversi motivi: per il fatto che l'amore di Dio non esiste e non può esistere senza l'amore per il prossimo e per il fatto che l'amore per il prossimo non può escludere nessuno. In altri termini, l'amore misericordioso per il prossimo, esigenza inderogabile dell'amore di Dio, non ammette né sdegno né disprezzo nei confronti degli altri, chiunque essi siano.

Il problema che sta alla base di tanti omicidi e conflitti nella vita risiede proprio in quello sdegno o disprezzo verso alcuni individui o gruppi; disprezzo che, se non contrastato, può portare a un'ingiusta discriminazione, alla violenza e all'omicidio (cf. Mt. 5, 21.26). Nel discorso della montagna, Gesù insegna non che il decalogo non abbia più importanza, ma che, anzi, conta ancora di più, perché va osservato al livello degli atteggiamenti morali interiori da curare con attenzione costante ed anche in modo radicale, nel senso che non basta osservarlo in maniera superficiale e letterale (non uccidere, non commettere adulterio, ecc.). Gesù insegna, quindi, che il decalogo va applicato dalle radici. Gesù identifica le cause profonde delle gravi violazioni dei precetti di quel testo (l'ira e il disprezzo per l'altro che sono alla base degli omicidi, la lussuria che sta dietro all'adulterio, ecc.). Sradicati tali vizi dalle nostre coscienze e dai nostri pensieri, diminuisce il rischio di commettere gravi violazioni del decalogo. Così, la giustizia superiore di Gesù esige che il decalogo venga vissuto senza compromessi umani, nella sua pienezza, nell'amore per il prossimo e col cuore liberato da queste radici del male¹⁵. Inoltre, e qui si trova l'aggancio preciso con la morale del buon samaritano, la tentazione di restringere

¹⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, Paoline, Alba (Cuneo), 1959, 43-45, 49-52, 63-64; originale tedesco *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Hüber, München, 1954.

le esigenze del decalogo e della legge casistica ai soli connazionali è condannata da Gesù (Mt. 5, 43-48). Se in Matteo siamo chiamati a diventare 'perfetti come è perfetto il nostro padre celeste' (Mt. 5, 48), in Luca l'appello è ad essere 'misericordiosi come il padre vostro è misericordioso' (Lc. 6, 36). La versione di Matteo mette in risalto l'esigenza della giustizia superiore di Gesù, quella di non limitare le nostre attenzioni, il nostro amore solo ai nostri amici, perché pure i pagani fanno così, ma di fare lo stesso anche con i nostri 'nemici', ovvero che amiamo tutti, senza porre dei limiti su chi sia da considerare nostro prossimo.

Dall'altra parte, tornando alla parabola di Luca, non possiamo trascurare il fatto che il samaritano aveva degli averi, che pagava il pernottamento per se stesso e per il samaritano e che poteva dire al padrone della taverna che avrebbe pagato eventuali ulteriori spese al suo ritorno (Lc. 10, 34-35). Ciò indica che lo stretto obbligo morale di prestare aiuto concreto dipende anche dalle nostre possibilità concrete di farlo e questo comporta anche una valutazione di altri doveri e impegni, alla luce della vocazione particolare di ciascuno. Per quanto siano importanti e inderogabili questi insegnamenti sull'amore per il prossimo e sulla giustizia superiore cristiana, essi riguardano i rapporti tra poche persone, almeno nei casi riferiti nel Nuovo Testamento e specificamente nella parabola del buon samaritano. Questi insegnamenti conservano tutta la loro forza al livello della formazione della coscienza e della nostra adesione al bene morale, ma bisogna considerare anche le circostanze particolari che condizionano l'agire del singolo di fronte ad una miseria che colpisce un altro. Diversa e più impegnativa è la situazione di un parente che cerca di accudire un familiare molto malato, forse anche mentalmente malato, per mesi o per anni, soprattutto quando viene criticato, rimproverato o umiliato da colui che è l'oggetto delle sue cure. Quest'ultimo caso non è un episodio limitato o a sé stante, come quello riportato nel brano evangelico del samaritano. Come detto, l'episodio evangelico riguarda poche persone, in una circostanza particolare. Ben diversa è invece la situazione di giustizia sociale che interessa numerose persone o certi gruppi e per un lasso di tempo prolungato.

Le società moderne hanno maggiori risorse, dispongono di strutture sociali, politiche ed ecclesiastiche molto più sviluppate rispetto ai tempi di Gesù. Da una parte, ciò implica che possano fare di più, ma dall'altra vuol dire che un individuo ai nostri giorni può fidarsi di si-

stemi di assistenza sociale per affrontare certi bisogni che non può o che non deve risolvere da solo. D'altro canto, il mondo contemporaneo in un'epoca di globalizzazione fa nascere problemi importanti che non si sarebbero potuti affrontare in passato, sia perché le comunicazioni erano limitate e le notizie impiegavano tempi lunghissimi per circolare, sia perché era difficile organizzare un aiuto efficace in tempo utile. L'attuale contesto internazionale che consente la diffusione dell'informazione in tempo reale e che ha aumentato considerevolmente la possibilità di interventi concreti, pone, d'altro canto, nuovi e seri interrogativi. Le tragedie naturali e i disastri provocati da guerre e conflitti che scaturiscono dalle decisioni politiche ripropongono alle nostre coscienze le esigenze del vangelo di Cristo e le sfide insite nella parabola del buon samaritano circa i nostri obblighi morali di fronte al nostro prossimo. La parabola del buon samaritano e il discorso della montagna ci obbligano a riflettere. Ciononostante, non risulta evidente che riconoscere numerosi individui e gruppi come nostri vicini bisognosi equivalga di per sé a un obbligo morale stretto di adottare delle forme specifiche di intervento, soprattutto se comportano implicazioni serie a lungo termine. Pur tenendo conto del fatto che l'ingiustizia sistematica possa far sorgere conflitti e guerre, ossia che la giustizia sia il nuovo nome della pace¹⁶, la soluzione del problema non sembra così semplice. Qui la giustizia, la misericordia e la pace si intrecciano. Il fatto che la misericordia e l'amore del prossimo vadano oltre i limiti di una stretta giustizia non significa che la giustizia non rappresenti un fattore fondamentale in questo discorso, sia per la convivenza pacifica nel mondo, sia in relazione a un preciso obbligo d'intervento e alle sue modalità di realizzazione e gestione.

iv. Altre dimensioni della misericordia

Il testo biblico ci fa capire che la ricerca dei peccatori per spingerli alla conversione, come nelle parabole della pecorella smarrita, della dracma perduta, del figliol prodigo di Lc. 15, 1-32 e un po' ovunque nel Nuovo Testamento, costituisce una dimensione irrinunciabile del Vangelo di Gesù. Il perdono dei peccati, il rifiuto della legge del taglione (Mt. 5, 38-42) e la riconciliazione, sono vie fondamentali per vivere nella giustizia superiore di Cristo, nella sintonia tra

¹⁶ Cf. PAOLO VI, *Populorum progressio*, n. 87.

amore di Dio e amore per il prossimo, e per giungere a una vera pace. Gli sforzi incessanti per richiamare e perdonare il peccatore (Mt. 18, 15-20) offrono un percorso al quale la Chiesa non può venir meno.

Nessun cristiano potrebbe sollevare obiezioni se ci si prefiggesse, come obiettivi morali da perseguire nei rapporti internazionali e nell'attività della Chiesa, la giustizia superiore di Gesù, l'amore del prossimo, la misericordia, il perdono e la riconciliazione, in vista di una convivenza pacifica e della pace nel mondo. Sarebbero obiettivi conformi 'reclamati dalla retta ragione',¹⁷ utili per tutti, e sarebbero inoltre in piena sintonia con le esigenze del Vangelo. Un tale legame tra le esigenze della retta ragione e il Vangelo lo si può trovare anche nell'insegnamento conciliare. Dopo aver fatto riferimento alla 'pace terrena che nasce dall'amore del prossimo', il Concilio Vaticano II aggiunge che 'è essa stessa immagine e effetto della pace di Cristo che promana dal Padre'¹⁸. Per scongiurare la guerra, il Concilio invoca 'il valore immutabile del diritto naturale delle genti e dei suoi principi universali', invocazione alquanto strana in quanto il diritto delle genti è solitamente distinto da quello naturale e in quanto i principi immutabili del diritto naturale sono quelli primari¹⁹. Afferma il Concilio che: 'È chiaro pertanto che dobbiamo con ogni impegno sforzarci per preparare quel tempo nel quale, mediante l'accordo delle nazioni, si potrà interdire del tutto qualsiasi ricorso alla guerra', una situazione non ancora raggiunta poiché continuano ad esistere minacce di guerre e poiché non esiste ancora un'autorità internazionale capace di garantire la pace nel mondo²⁰. Nel richiamo a una cooperazione a tutti i livelli tra le nazioni, sostenuta anche da parte della Chiesa, i riferimenti al Vangelo sono limitati, ma il respiro evangelico che si irradia in tutto quanto poc'anzi riportato, ispira anche queste affermazioni dottrinali.

Il rapporto neotestamentario tra giustizia, misericordia e pace, pertanto, non è di facile decifrazione. Tanto meno è di facile applicazione al livello della giustizia sociale e nelle ben diverse circostanze del mondo contemporaneo. Ciononostante, le esigenze evangeliche rilevate costituiscono degli impegni gravi per la coscienza di ogni cri-

¹⁷ Cf. GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, nn. 61-62.

¹⁸ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 78.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, n. 79.

²⁰ *Ibid.*, n. 82.

stiano di fronte a questi beni morali irrinunciabili. Passiamo adesso alla riflessione di san Tommaso su come dovrebbero rapportarsi questi beni e come la nostra coscienza e il nostro agire morale dovrebbero gestirli e rispecchiarli.

4. La pace perfetta e quella imperfetta secondo san Tommaso

Abbiamo visto che la giustizia, la misericordia e la pace vanno di pari passo e in armonia nella giustizia definitiva del regno dei cieli, in quella giustizia immeritata che ci è concessa gratuitamente da Dio in Cristo tramite la sua passione, morte e risurrezione, laddove questa grazia divina sia accolta da noi nella fede in modo definitivo, alla fine del nostro pellegrinaggio terreno. D'altra parte, devono andare insieme anche nella nostra vita di fede da battezzati, in modo tale da incidere sulla nostra coscienza cristiana fondamentale, non soltanto come punto di partenza, ma come punto di riferimento costante, inderogabile ed irrinunciabile, per guidare e plasmare tutta la nostra esistenza in senso cristiano. Il rapporto e anche la distinzione e la tensione tra questi due livelli, nel 'non ancora' dell'al di là e nel 'già adesso' della vita cristiana sulla terra, sono entrambi da tenere in considerazione ed importanti nella distinzione che fa san Tommaso tra la 'pace perfetta', che sarà quella definitiva dell'al di là, e quella che è soltanto una 'pace imperfetta' quaggiù, in questo mondo. Infatti, san Tommaso analizza la pace non sotto la virtù cardinale della giustizia, ma sotto la virtù teologale della carità. Qui collega direttamente la pace perfetta con l'amore di Dio, giudicando che quella pace definitiva implica sia la conoscenza della verità tutta intera, sia la soddisfazione completa dei nostri desideri. Poiché siamo creati ad immagine e somiglianza di Dio, siamo creati con il desiderio del bene nelle sue varie forme e con il desiderio del bene supremo o il fine ultimo della nostra vita, che è l'unione perfetta con Dio nella vita beata del cielo. La vera pace, che consiste nella fruizione del vero bene, comprende certamente quella perfetta, quella che è la pace per eccellenza, che consiste nella 'fruizione del sommo bene'²¹, di quel *summum bonum* che costituisce il *finis ultimus* di ogni essere umano. La pace imperfetta non è ancora quella definitiva, ma è la pace che riusciamo a costruire qui sulla terra,

²¹ SAN TOMMASO, *Summa theologiae*, II-II, q. 29, a.4.

una pace che, seppure motivata e guidata da quella perfetta in Dio, sarà più direttamente collegata all'amore per il prossimo. Capiamo, quindi, che la pace è sempre connessa con il vero bene morale, col grado di soddisfazione dei desideri che sorgono nel cuore umano e col grado di successo del tentativo di comporre i desideri buoni tra i diversi individui e gruppi nella società.

L'impostazione di san Tommaso sulla pace ci fa capire anche che il nostro agire in questo mondo riguarda i rapporti tra noi esseri umani e quindi che questo ha a che fare più direttamente con l'amore per il prossimo, piuttosto che con l'amore per Dio come tale. Tommaso si chiede se la pace sia la stessa cosa della concordia e conclude che una 'concordia' possa esistere tra due o più persone, mentre la 'pace' esista sia all'interno dello stesso individuo sia tra più persone. Inoltre, la concordia potrebbe anche esistere tra persone dedite al male e il cui oggetto sarebbe quindi la malvagità, ad esempio tra chi pianifica o realizza atti immorali o addirittura criminali. Pertanto, sebbene anche in questo caso ci potrebbe essere accordo e concordia, tuttavia non sarebbe e non potrebbe essere l'espressione di una pace vera²². Qui occorre rilevare che san Tommaso non si limita alla sola pace perfetta del regno dei cieli nell'di là, ma punta su ogni vera pace, quindi anche su quella imperfetta e terrena.

A questo punto san Tommaso giunge a una conclusione di fondamentale importanza, cioè che condizione per la vera pace, anche quella terrena, sia la concordia, tra persone o gruppi, rivolta al vero bene delle persone, al bene morale. Il vero bene potrebbe non essere immediatamente riconoscibile, cioè chi lo cerca potrebbe farsi ingannare dalle apparenze e scambiare un bene apparente, o addirittura un male, per il vero bene in sé. Molte persone cadono in questo equivoco, ma san Tommaso insiste che: 'non ci può essere vera pace se non nel desiderio del vero bene, poiché qualsiasi male, anche se da un certo punto di vista è un bene, e soddisfa così l'appetito, ha molte carenze che lasciano l'appetito inquieto e turbato. Per cui la vera pace non può trovarsi che nei buoni e nel bene'²³. Pertanto, qualsiasi altra 'pace' altro non sarà che una finzione o una delusione, di per sé falsa o difettosa, compromessa e fragile.

²² Ibid., II-II, q. 29, a.1.

²³ Ibid., II-II, q. 29, a.3.

Questa la si distingue da quella ‘pace imperfetta, che è l’unica possibile in questo mondo’²⁴. Qui possiamo trovare un collegamento con la dottrina conciliare, secondo la quale la giustizia e la pace terrene si realizzano soltanto fino ad un certo punto, in modo incompiuto, e richiedono il nostro impegno costante.²⁵ Il fatto che la pace perfetta in questo mondo non sia possibile spiega perché questa non sia mai garantita una volta per tutte, ma debba essere ricostruita continuamente.²⁶ La pace definitiva, dunque, la otteniamo quale dono immeritato dal Salvatore, mentre la pace imperfetta, terrena la dobbiamo cercare e costruire in continuazione. L’importante lezione di san Tommaso è che costruire una pace pure imperfetta qui sulla terra ci sarà possibile soltanto nella misura in cui sia costruita sulla base del vero bene morale.

L’altro elemento dell’insegnamento di san Tommaso sulla pace che non va dimenticato sta proprio nel nesso tra i nostri vari desideri, la verità del bene morale e la pace. Come segnalato, noi esseri umani proviamo tanti impulsi o passioni e abbiamo tanti desideri diversi. Nella sua riflessione su queste passioni, san Tommaso approfondisce notevolmente il discorso sulla pace. All’interno di ogni singolo individuo ci può essere un conflitto tra i diversi appetiti del cuore, ad esempio tra quelli sensitivi e quelli razionali (nella terminologia di san Paolo, il conflitto tra le cose della carne e quelle dello spirito; Gal 5, 17), oppure ci può essere un conflitto tra due appetiti nello stesso individuo, appetiti che hanno oggetti non raggiungibili contemporaneamente; perciò risulta evidente che a quest’individuo manchi la pace. Evidentemente, poi, le divergenze tra i desideri di diversi individui e gruppi presentano un problema simile e ciò spiega il motivo della mancanza di pace sociale.

Nella sua analisi, san Tommaso osserva che la concordia implica l’unione di diversi appetiti tra diverse persone, ma in più la pace esige ‘l’unione degli appetiti in ciascuna di esse’.²⁷ Anche sant’Agostino si era occupato dell’unione tra diverse persone, e anche lui aveva segnalato che un semplice accordo non basta, perché un uomo può mettersi d’accordo con un altro per paura o sotto pressione e, pertanto, non sa-

²⁴ Ibid.

²⁵ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, nn. 38-39.

²⁶ Ibid., n. 79.

²⁷ Cf. Ibid, q. 29, a .1.

rebbe un vero accordo sull'oggetto precisato, ma rimarrebbe perturbato in cuor suo. Quando sant'Agostino insiste sulla *tranquilitas ordinis*, intende escludere una concordia di sole parole o una concordia vuota o forzata²⁸.

Nella sua spiegazione, san Tommaso distingue ancora tra la pace che possa trovarsi in un singolo individuo e la pace sociale. La pace interiore del singolo proviene dal coordinamento dei suoi vari appetiti. Chiaramente, un tale coordinamento non può realizzarsi senza che l'interessato si sforzi di valutare e integrare i suoi vari impulsi, passioni e desideri, il che presuppone ed esige uno sforzo morale serio e continuo. Il modo preciso in cui avviene questo coordinamento e integrazione richiede, poi, che i diversi beni morali, ai quali puntano i desideri buoni, vengano integrati nel bene oggettivo e integrale della persona come tale, secondo un progetto di vita che risponda alla sua vocazione personale. Comporre i propri appetiti con quelli degli altri risulta ancora più complesso. Tuttavia, in entrambi i casi, tale unificazione viene svolta dalla virtù della carità nei confronti dell'amore di Dio e del prossimo. Per san Tommaso, ciò avviene nel primo caso seguendo più direttamente la volontà di Dio soprattutto, integrando i nostri desideri a quest'unico scopo; nel secondo caso, invece, seguendo più direttamente l'amore del prossimo come noi stessi, volendo compiere la volontà altrui come la nostra²⁹. Su quest'ultimo caso, che riguarda la pace imperfetta in questo mondo, san Tommaso, seguendo Aristotele, giudica che una comunanza di scopo non venga ostacolata (e quindi che non venga ostacolata una pace in senso imperfetto) né da certe divergenze d'opinione soltanto al livello intellettuale, né dalle divergenze su questioni di poca importanza, purché ci sia 'concordia nei beni principali', il che significa che non si compromette la carità. Tale divergenza o tale dissenso 'è certamente incompatibile con la pace perfetta, nella quale la verità sarà pienamente conosciuta e ogni desiderio sarà soddisfatto, ma non è incompatibile con la pace imperfetta propria dei viatori'³⁰.

Ancora una volta, questo sembra rinviare la pace perfetta all'amore completo di Dio e nell'al di là, pur cogliendo la possibilità e

²⁸ Cf. *Ibid.*, q. 29 a. 1 ad 1.

²⁹ Cf. *Ibid.*, q. 29, a. 3.

³⁰ Cf. *Ibid.*, q. 29 a. 3, ad 2.

l'importanza di una pace vera, ma imperfetta, qui sulla terra nell'ambito specifico dell'amore del prossimo. Va detto che la percezione, l'individuazione e la giusta valutazione di che cosa possa essere un'opinione soltanto intellettuale - che non disturberebbe la pace sociale perché non incide o non incide troppo nel comportamento pratico ed anche di quali possano essere le questioni di scarso rilievo, tale da non suscitare dei conflitti seri o significativi che perturberebbero la pace sociale - sia qualcosa che attiene alla virtù della prudenza. Qui, come succede sempre quando si parla della prudenza, è in gioco la corretta formazione della coscienza riguardo al vero bene morale da perseguire, che comprende una giusta valutazione delle circostanze, collegata a quella prassi valutativa che sa distinguere tra fattori comuni ed eccezionali nelle circostanze³¹. Bisogna tenere in considerazione sia la verità morale oggettiva, e quindi in particolare l'insegnamento morale del magistero, sia una giusta casistica sugli elementi coinvolti, casistica effettuata, però, nell'ambito della prudenza, da distinguere nettamente da una 'casistica' strumentale e ingannatrice propria del lassismo, dell'etica della situazione o del proporzionalismo. Come si evince dallo sforzo di raggiungere la pace pure imperfetta in questo mondo, la virtù della prudenza nella classica impostazione tomista, non accantona, ma esige sia l'ossequio religioso al magistero autentico sia la giusta casistica per la formazione della coscienza e la formulazione del suo giudizio pratico su come agire.

Per terminare, analizziamo ora anche il ruolo importante della virtù della prudenza nella questione della pace imperfetta, anche se non invocata esplicitamente da san Tommaso. L'analisi di san Tommaso sul rapporto tra la pace e le virtù arriva alla conclusione che, indirettamente, la pace sia opera della giustizia (Is 32, 17) in quanto la giustizia 'ne rimuove gli ostacoli', ma direttamente, invece, sia opera della carità, poiché 'la carità causa la pace in forza della sua natura'³², cioè per la sua capacità unitiva. Aggiungeremo che la forza unitiva della carità qui sembra passare attraverso l'opera della prudenza nella formazione e formulazione del giudizio di coscienza appena segnalate, nel valutare quali desideri e quali opinioni intellettive siano componibili tra di loro e quali siano da comporre perché compatibili con il be-

³¹ Ibid., II-II, q. 47, a.

³² Ibid., q. 29 a. 3 ad 3.

ne oggettivo e integrale della persona e delle persone o gruppi coinvolti. Ciò non contraddice l'affermazione di san Tommaso secondo la quale la carità causa la pace per la sua forza unificatrice naturale, soprattutto in quanto virtù teologale e collegata all'azione dello Spirito Santo nei cuori dei fedeli; pare che il raggiungimento di una pace imperfetta, sebbene da tutelare e da ricostruire in continuazione, dipenda anche dalla collaborazione morale e prudente di ciascuno e di tutti secondo quanto qui riassunto.

5. La misericordia presso san Tommaso

a. Il concetto di 'misericordia' presso san Tommaso

L'analisi di san Tommaso considera la misericordia come compassione e poi la esamina in rapporto con un male³³. Lo spunto per questa definizione lo trae sia da Aristotele sia da sant'Agostino, che scrive: 'La misericordia è la compassione del nostro cuore per la miseria altrui che, potendolo, siamo spinti a soccorrere' (*De civitate Dei*, 9, 5). Per Aristotele la misericordia è 'una tristezza relativa a un male evidente che corrompe e contrista' (*Rethorica*, 2, 8). La definizione di Aristotele riesce a cogliere la dimensione del 'patire assieme a ...' proprio della compassione, implicita in quella di Agostino, che poi aggiunge almeno altri due elementi: quello di un aiuto pratico a coloro che soffrono, le sofferenze dei quali provocano nell'altro la compassione o la misericordia, ma anche la dimensione della capacità di saper venire loro incontro in modo pratico per alleviare il loro dolore. Sembra così di oltrepassare i limiti della giustizia in senso stretto e di avvicinarsi alla solidarietà; in questo senso, Giovanni Paolo II aveva rivisto la citazione di Isaia dello stemma di Pio XII, *opus iustitiae pax*, con la proclamazione *opus solidaritatis pax*³⁴. La misericordia e la solidarietà sembrano superare i limiti della giustizia, il che non priva il testo di Isaia, riportato da Pio XII, del suo significato profondo ed essenziale. Tuttavia, con l'analisi di Agostino, ripresa da san Tommaso, ci troviamo di fronte ad una distinzione sociologica moderna, tra la 'solidarietà affettiva' e la 'solidarietà effettiva'. Sant'Agostino svilup-

³³ SAN TOMMASO, *Summa theologiae*, II-II., q. 30, a.1.

³⁴ Cf., GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 38.

pa la disponibilità di venire incontro al malcapitato per soccorrerlo, il che non si limita alla solidarietà solo affettiva di una dichiarazione di simpatia o di empatia, ma va oltre e fornisce al bisognoso un aiuto pratico, ossia manifesta una solidarietà effettiva.

Anche l'inciso 'potendolo' assume importanza; la solidarietà effettiva, infatti, dipende dalla capacità vera e propria di poter aiutare l'interessato. Senza di essa non esiste un obbligo di agire in senso stretto, anche se si possono comunque manifestare compassione o misericordia al livello affettivo di simpatia, di empatia. La verità riconosciuta qui da sant'Agostino è quella che abbiamo visto in modo implicito nel Nuovo Testamento, cioè che un obbligo di prestare aiuto dipende dalla capacità effettiva di poterlo attuare, una verità espressa nella tradizione teologico-morale dall'assioma: *ultra posset nemo tenetur* o *ad impossibilia nemo tenetur*, ossia, nessuno è 'tenuto' o obbligato a fare ciò che oltrepassi le sue capacità o a fare ciò che gli sia impossibile. In effetti, la misericordia richiede uno sforzo di prudenza, quale *recta ratio agibilium*³⁵, per valutare le esigenze o i bisogni di chi ha bisogno di aiuto, ma anche delle proprie capacità di venire incontro, di fatto, a tali bisogni. Tutto ciò implica che nessuno può essere ritenuto colpevole di non prestare un aiuto concreto ad un bisognoso, se si trova nell'incapacità di farlo, dovendo quindi limitare la propria misericordia alla preghiera, alla solidarietà affettiva o a delle espressioni di simpatia e di compassione.

La misericordia scaturisce dalla percezione di un dolore altrui non meritato (perché il peccato, essendo volontario, suscita sdegno). Tuttavia nella misura in cui la pena provochi una certa ripugnanza e pentimento al peccatore, il peccatore può essere degno di misericordia. In questa linea, san Tommaso cita san Gregorio, che dice che di fronte ai peccatori, 'la vera giustizia non nutre sdegno, ... ma compassione'³⁶.

San Tommaso, seguendo Aristotele, tiene a precisare poi che la misericordia riguarda un atteggiamento verso coloro che soffrono, ma non verso noi stessi. Il motivo sta nel fatto che chi viene afflitto dal dolore rimane semplicemente ferito e ne soffre, mentre provare misericordia implica il riferimento al dolore altrui. Tommaso, in modo ana-

³⁵ SAN TOMMASO, *Summa theologiae*, II-II, 47, a. 1; q. 48, a.2.

³⁶ *Ibid.*, II-II, q. 30, a.1, ad. 1.

logo, applica questo concetto anche alla sofferenza dei familiari³⁷, anche se in questo caso c'è una vera compassione. Se pensiamo ai parenti stretti, possono verificarsi delle situazioni in cui un caro stia soffrendo a causa di una malattia o di un problema di cui non è responsabile e i suoi non siano in grado di fare niente di concreto per alleviare le sue sofferenze. In un caso del genere, i familiari non possono fare altro che pregare per lui, stargli vicino nella solidarietà affettiva, come diremmo oggi. Se i familiari soffrono di questo suo dolore in modo analogo, la loro compassione o misericordia è vera. Certamente esperienze di questo dolore analogo si incontrano assai spesso nella vita. In questo e in simili contesti, si può pensare a quella 'presenza personale' come espressione concreta della carità, il cui bisogno non viene mai meno nel nostro mondo. Esso va ben oltre un generico sentimento di benevolenza, ben oltre le esigenze della sola giustizia, esprime l'amore per il prossimo, la solidarietà e la misericordia in modo concreto ed effettivo³⁸. Il bisogno di una presenza puramente personale caratteristica della carità, che dà una testimonianza concreta da persona a persona, non viene mai superata neanche in presenza di sistemi, tecnologie e meccanismi che, seppure utili e importanti, non riescono da soli ad apportare al bisognoso quel sostegno unico che solo una persona umana è in grado di offrire.

b. La misericordia e la solidarietà affettiva ed effettiva

Quando pensiamo alla già menzionata distinzione sociologica tra solidarietà affettiva e solidarietà effettiva, pensiamo alla capacità di venire incontro ai bisogni di chi soffre. Una solidarietà soltanto affettiva non è comunque priva di valore, come abbiamo visto nel caso di chi non sia in grado di fare niente, al livello pratico, per aiutare il bisognoso di fronte ad una situazione che supera le sue possibilità di intervento. Questa solidarietà soltanto o quasi esclusivamente affettiva potrebbe essere criticata solo se colui che poteva dare un aiuto pratico non lo avesse fatto, pur essendone in grado. Al contrario, questa solidarietà non sarebbe affatto priva di valore morale. È il caso di chi si trovasse al capezzale di un familiare moribondo, in una situazione in cui non ci siano prospettive di guarigione e dove solo le cure palliative

³⁷ Cf., *Ibid.*, II-II, q. 30, a. 1, ad. 2.

³⁸ Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, nn. 28, 31b.

rappresentino un importante contributo di solidarietà effettiva e dove ai parenti non sia possibile fare null'altro se non essere presenti con il loro amore e la preghiera, senz'altro importanti anch'essi. Ben diversa sarebbe un'espressione di vicinanza solo a parole che lasciasse senza aiuto efficace qualcuno che si potesse invece aiutare più concretamente. Proprio a questo tipo di espressione di vicinanza solo apparente, san Giacomo rivolse la sua critica; chi rivolge un saluto ad un povero, che necessita dei vestiti e del cibo, ma senza dargli quanto serve per il suo corpo 'a che cosa serve?'; per cui una fede non seguita dalle opere 'è morta' (Giac. 2, 16-17).

c. La misericordia al livello emotivo o passionale e al livello intellettuale

Una ulteriore distinzione che sembra fare san Tommaso è quella tra una misericordia al livello delle passioni dell'appetito sensibile e una misericordia al livello delle passioni dell'appetito intellettuale. Questa analisi conduce Tommaso a ritenere che nel primo caso, non si tratti di un atto volontario, ma soltanto di una reazione passionale, quindi non suscettibile di un giudizio morale sul bene o sul male. Nel secondo caso, invece, l'atto di misericordia rientrerebbe nell'ambito degli atti umani e quindi soggetto a un giudizio prettamente morale. Qui san Tommaso precisa l'intuizione di Aristotele, che sembra collocare tutti gli appetiti passionali sulla misericordia al livello non-morale e pertanto non classificabili come virtù. San Tommaso, invece, conclude giustamente che al livello degli appetiti intellettivi, ci possono essere degli atti di misericordia moralmente giudicabili e quindi che la misericordia sarebbe pure una virtù. Tutto ciò non significa che la riflessione appena condotta sulla distinzione tra solidarietà affettiva e quella effettiva non sia valida; bisognerebbe mettere a fuoco la differenza tra un livello affettivo che si riduca alla sola reazione emotiva o passionale - che sarebbe da valutare, con san Tommaso, come non virtuosa e in certi casi da *actus hominis* - e altri tipi di reazioni affettive e intellettive che non vanno oltre una solidarietà affettiva per altri motivi. Queste ultime potrebbero verificarsi o perché alla persona mancano le possibilità di fare altro o perché non è tenuto a farlo a causa di altri impegni, ad esempio nell'*ordo caritatis* e, quindi, un atto siffatto sarebbe da valutare quale *actus humani* buoni, a differenza di atti di solidarietà effettiva non compiuti volontariamente, per motivi di pigrizia, di egoismo, ecc., che sarebbero da giudicare come *actus humani* cattivi, cioè peccaminosi.

6. Il rapporto tra misericordia, giustizia e amore

Si è visto già come la misericordia svolga un ruolo chiave in alcuni brani dell'Antico Testamento e come sia decisiva anche nel Nuovo Testamento, al punto da non potersi immaginare il Vangelo di Gesù senza di essa. Tutto il mistero pasquale respira lo spirito della misericordia, poiché Dio Padre, 'ricco di misericordia' (Efes. 2,4), chiamò suo Figlio divino, la misericordia incarnata, a predicarla, a diffonderla tramite le sue guarigioni, in particolare nel perdono dei peccati, e soprattutto nella sua realizzazione definitiva ed irreversibile sulla croce, nella risurrezione e nel mandare lo Spirito Santo per vivificare di misericordia tutta la Chiesa nello svolgimento della sua missione lungo i secoli. Questa misericordia ha ispirato la Chiesa nella somministrazione del sacramento della penitenza, ma anche nelle varie opere di misericordia corporee e spirituali, ad esempio nel campo della cura dei poveri e dei malati, e nell'educazione; opere spesso portate avanti dalle congregazioni religiose e dai sacerdoti in epoche che non conoscevano i servizi sociali dello stato. I conflitti devastanti delle guerre del secolo appena trascorso spinsero diversi pontefici romani a intervenire in prima persona per cercare di salvaguardare o di riportare la pace. Si pensi a Benedetto XV che denunciò 'l'inutile strage' della Prima Guerra Mondiale. Egli si adoperò per rendere possibile lo scambio di prigionieri di guerra tra le parti in conflitto e abbozzò degli elementi davvero utili per un piano di pace, anche se poi fu realizzato il piano del presidente americano³⁹. Anche i messaggi di Pio XII furono di grande importanza; egli esortò la ripresa della pace, poiché 'nulla è perso con la pace, tutto è perso con la guerra'⁴⁰, ma le sue affermazioni sul diritto di esistere delle minoranze etniche, sull'obbligo di rispettare tutte le nazioni, proprio in un momento storico in cui tali diritti venivano negati e violati in maniera così atroce dal nazismo, rappresentarono una testimonianza della verità e della giustizia rarissima in

³⁹ BENEDETTO XV, "Lettera ai capi dei popoli belligeranti nell'occasione del terzo anniversario dello scoppio della Prima Guerra Mondiale", 1 agosto, 1917, *Acta apostolicae sedis*, 10 (1917), 421-423.

⁴⁰ PIO XII, Radio messaggio, 24 agosto, 1939, *Acta apostolicae sedis*, 31 (1939), 333-335.

quel momento⁴¹. Non si possono non ricordare, inoltre, i tentativi di Giovanni XXIII di sedare la crisi cubana che condusse il mondo sull'orlo di un conflitto nucleare nel 1962. Gli appelli incessanti e pressanti di Giovanni Paolo II prima dello scoppio della prima Guerra del Golfo nei primi anni '90 di riprendere il negoziato, con le famose e indimenticabili frasi 'La guerra è avventura senza ritorno'⁴² e 'Mai più la guerra'. Proprio l'atteggiamento di Benedetto XV nei confronti della Prima Guerra Mondiale indusse Benedetto XVI a scegliere lo stesso nome da pontefice del suo predecessore, mentre Papa Francesco scelse il suo in onore del santo della pace di Assisi e anche Papa Francesco è intervenuto a favore della pace, in particolare per la distensione dei rapporti tra Cuba e gli Stati Uniti nel 2015.

La misericordia costituisce la cornice degli anni santi giubilari, che sono tutti anni di misericordia per eccellenza; quello straordinario del 2015-2016, nominato 'anno della misericordia', vuol richiamarci tutti a questa dimensione radicale e fondamentale del Vangelo di Cristo. Ciononostante, non è scomparso affatto il sospetto o la preoccupazione che la misericordia sia esagerata, inadatta o addirittura sbagliata in quanto non affronta davvero la realtà concreta dell'esistenza umana e delle situazioni concrete nel mondo. Sorgono continuamente interrogativi sul rapporto tra misericordia e giustizia, sia nel contesto inter-personale, sia nel contesto sociale. Nonostante appaia chiaro il perché del messaggio evangelico che non bisogna insistere, o meglio, bisogna non insistere sui diritti propri quando un debitore si trovi nell'impossibilità pratica di assolvere al suo debito, in armonia con le implicazioni del *summum ius summa iniuria*, tuttavia a volte ci imbattiamo in situazioni ove proprio la misericordia rischia di apparire la massima ingiustizia e di recare la più grande offesa oltre a quelle già

⁴¹ Id., Radio messaggio di Natale, 24 dicembre, 1941, *Acta apostolicae sedis*, 34 (1942), 10-21.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, Messaggio di Natale *Urbi et orbi*, 25 dicembre, 1990, in: Quaderni de l'Osservatore Romano, 16, *Giovanni Paolo II per la pace nel Golfo: la crisi attraverso le pagine de l'Osservatore Romano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, 30-34, n. 6: "... Per l'aria del Golfo ..., si persuadano i responsabili che la guerra è avventura senza ritorno. Con la ragione, con la pazienza e con il dialogo, e nel rispetto dei diritti inalienabili, dei popoli e delle genti, è possibile individuare e percorrere le strade dell'intesa e della pace ..." Id., Udienza generale, 16 gennaio, 1991, *Ibid.*, 72-73: "... Mai più la guerra, avventura senza ritorno, mai più la guerra, spirale di lutti e di violenza, mai più questa guerra nel Golfo Persico ..."

subite. Ci si chiede se pure qui la sequela di Cristo ci imponga il dovere di proseguire sulla strada di una misericordia che sembra tale nei confronti degli ingiusti, e inappropriata nei confronti delle vittime del loro comportamento.

Sono utili, a tale proposito, la Sacra Scrittura, le osservazioni di san Tommaso e gli insegnamenti del magistero moderno. Soprattutto questi ultimi ci aiutano ad approfondire il nesso che c'è, e che deve esserci, tra giustizia e misericordia, nel contesto della carità e della gratuità. Da una tale riflessione scaturiscono degli spunti notevoli per una teologia morale e una vita morale più sensata ed evangelica. Se poi questi aiutino a dirimere le questioni appena dette, è cosa da verificare.

Già nella sua enciclica sulla pace sulla terra, Giovanni XXIII aveva insistito sul fatto che uno dei pilastri della pace è la carità, un insegnamento poi ripreso dal Vaticano II. Che 'la pace è opera della giustizia', lo aveva detto il profeta Isaia, la cui frase divenne lo stemma di Pio XII (*opus iustitiae pax*). Lo stesso Pio XII aveva elaborato degli importanti principi chiave nel radiomessaggio di Natale del 1941, sopra riportato, specificando gli elementi della giustizia sulla quale riposa la pace. Tale giustizia, fondamento della pace, non può ridursi alla mera assenza di aggressione, ma comprende delle questioni e degli aspetti basilari di giustizia sociale e in particolare un livello almeno basilico di giustizia economica che assicuri a tutti, popoli e singoli, l'accesso ai beni della terra regalati a tutti da Dio creatore (Gen 1, 26-28) in quanto necessari per la sopravvivenza di tutti. In questo senso, la giustizia implica quanto disse Paolo VI, che 'lo sviluppo è il nuovo nome per la pace'. Seppure in questo contesto si abbia a che fare con la giustizia e non con la carità, l'urgenza di venir incontro ai bisogni dei più poveri ha fatto sì che, oltre la giustizia in senso stretto, si prendesse in considerazione una forma di amore per il prossimo simile a quella del buon samaritano che richiede una collaborazione più attiva. Lo scopo è quello di giungere a una pace duratura, motivata da un amore che giustamente si possa definire amore misericordioso o di solidarietà, perché la pace si basa su questa (*opus solidaritatis pax*). Per lo più, questa solidarietà non si stabilisce né si fa riconoscere in un gesto *unum tantum*, ma richiede un atteggiamento costante di virtù, 'una

disposizione ferma e perseverante⁴³, solidale nell'affrontare i bisogni dei poveri nel tentativo anche di promuovere e di tutelare la pace.

Evidentemente, qui si tratta della giustizia in rapporto alla misericordia a livello internazionale e poi elaborata e sviluppata dalle autorità pubbliche. Questo non vuol dire che non riguardi le singole persone, ma che le riguardi in modo solo indiretto, attraverso l'opinione pubblica, le elezioni, le manifestazioni, le espressioni di pensiero, di solidarietà o di chiusura, e così via. In ogni caso, la questione deve essere affrontata soprattutto al livello dei governi, dei parlamenti e al livello sociale piuttosto che non inter-personale. Non bisogna dimenticare l'ammonimento rivolto in un altro contesto politico, ma che vale anche qui, in base al quale la democrazia e la maggioranza dell'opinione pubblica non rappresentano in sé, né garantiscono necessariamente, un giudizio morale corretto su determinate questioni o su decisioni e azioni in conformità con la retta ragione e la volontà di Dio⁴⁴. Ancora una volta vediamo che la relazione tra giustizia e misericordia non è né semplice né lineare.

Una difficoltà che si riscontra spesso quando si parla di giustizia, di misericordia e di carità risiede nel rischio di lasciarsi trascinare dalle grandezze amorphe e di perdere di vista la persona umana stessa che, invece, 'è e deve essere principio, oggetto e fine di tutte le istituzioni sociali'⁴⁵. Le ideologie, al contrario, la trattano da oggetto, strumentalizzandola nel tentativo di ottenere il loro obiettivo. La tragedia è che, 'quando non riconosce il valore e la grandezza della persona in se stesso e nell'altro, l'uomo, di fatto, si priva della possibilità di fruire della propria umanità e di entrare in quella relazione di solidarietà e di comunione con gli altri uomini per cui Dio lo ha creato'⁴⁶. Non è un pericolo limitato alle sole ideologie, ma si estende anche a quelle strutture sociali e a certe iniziative di gruppi che mirano al servizio agli altri, alla lotta alla povertà, alla cura dei malati, degli anziani, ecc. Seppure queste organizzazioni lavorino in modo onesto ed efficiente, non possono mai sostituirsi al rapporto prettamente personale e all'incontro spiccatamente umano, da persona a persona, di cui tutti

⁴³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, nn. 38-49.

⁴⁴ Cf. Id., *Centesimus annus*, nn. 41, 47; *Evangelium vitae*, nn. 71-74.

⁴⁵ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 25.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 41.

necessitiamo. Pertanto, pure nelle attività caritative della Chiesa, non basta compiere qualcosa di giusto, ma occorre dedicarsi ‘all’altro con le attenzioni suggerite dal cuore, in modo che questi sperimenti la sua umanità’. ‘L’azione pratica resta insufficiente se in essa non si rende percepibile l’amore per l’uomo, un amore che si nutre dell’incontro con Cristo, ... devo dargli non soltanto qualcosa di mio, ma me stesso, devo essere presente nel dono come persona’⁴⁷. Una tale riflessione non è per niente irrilevante per la questione dei conflitti armati, poiché chi ha a che fare con i bisognosi è più aperto all’idea che le decisioni sociali, politiche e internazionali interessino per forza altre persone dotate della stessa dignità umana.

Il rapporto tra giustizia e carità è stato oggetto di uno specifico insegnamento di Benedetto XVI, ma prima di entrare nel merito di questo insegnamento, dobbiamo soffermarci su un’altra affermazione dottrinale di grande valore, le cui radici risalgono a secoli fa, ai tempi del giansenismo e all’affermazione che l’unico amore vero sia quello della benevolenza, la concupiscenza, anche sotto il profilo del desiderio di condividere la vita eterna, essendo egoistico e quindi peccaminoso. Questa dottrina fu condannata dal magistero. Benedetto XVI ribadisce la vera natura dell’amore autentico, che implica la ‘giusta unità’ tra le sue varie dimensioni. Perciò, scarta un amore che sia soltanto agape o *amor benevolentiae*, ricordandoci da una parte che l’*amor concupiscentiae* rischia di degenerare in egoismo e, dall’altra, che giustamente ogni cristiano vorrebbe partecipare all’amore eterno, associando in questo senso l’eros e l’*amor concupiscentiae* a esso, non soltanto per dare ma anche per ricevere⁴⁸. La chiamata dell’amore nella fede cristiana richiede amore verso Dio e verso il prossimo, ma il legame tra i due è un ‘collegamento inscindibile’, per il quale l’amore del prossimo diventa ‘una strada per incontrare anche Dio’⁴⁹. Se l’amore umano compare molte volte come sentimento, ciò non può costituire la pienezza d’amore, che deve essere purificato e deve maturarsi per giungere ad amare l’altra persona nella sua interezza. Nell’amore di Cristo, si vedono gli altri e il mondo dai Suoi occhi, dalla Sua prospettiva, imparando ad amare chi non conosciamo e

⁴⁷ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 34.

⁴⁸ *Ibid.*, n. 7.

⁴⁹ *Ibid.*, n. 16.

unendoci a Lui e in Lui nell'amore per gli altri in un unico comandamento d'amore⁵⁰.

La carità è parte fondamentale della vita della Chiesa ed elemento imprescindibile della sua missione evangelizzatrice, essa si rivela anche nelle sue dimensioni universali verso tutti gli uomini. Secondo Marx, i poveri non hanno bisogno di carità, ma di giustizia, ed è vero che il compito dello stato sta nel promuovere la giustizia, rispettando la sussidiarietà. Pertanto, 'il giusto ordine della società e dello Stato è compito centrale della politica'⁵¹, nel senso di un vero e proprio dovere etico. La dottrina sociale della Chiesa non intende imporre un sistema suo, ma di apportare quella purificazione della coscienza e della ragione che la fede rende possibile, una purificazione necessaria per evitare e superare quelle prospettive false o soltanto parziali della giustizia e dell'ordine della società che spesso si trovano nelle ideologie⁵². Il grosso problema di tutte le ideologie è quello di tendere sistematicamente a dimenticare, accantonare o ignorare volutamente la verità di quanto disse Benedetto XVI sul rapporto personale insostituibile, per cui i 'nemici' vengono spogliati della loro umanità, del loro statuto di esseri creati a immagine e somiglianza di Dio e destinatari della chiamata di Gesù di diventare, in Lui, figli adottivi del Padre. Pertanto, anche il rapporto tra giustizia, misericordia e pace rientra in questa prospettiva.

L'analisi di Benedetto XVI sul rapporto tra la giustizia e la carità è stata sviluppata nella *Caritas in veritate*, dove il Pontefice descrive la carità o l'amore come 'la forza principale' che sta dietro lo sviluppo autentico di ogni persona e 'una forza straordinaria che induce la gente a optare di impegnarsi coraggiosamente e generosamente per la giustizia e la pace'⁵³, che trae la sua origine in Dio, Amore e Verità. Senza verità, la carità scivola nel sentimentalismo' e diventa 'preda delle emozioni e delle opinioni dei soggetti', mentre 'la verità libera la carità dalle strettoie di un emotivismo che la priva di contenuti relazionali e sociali e di un fideismo che la priva di respiro umano ed universa-

⁵⁰ Ibid., n. 17.

⁵¹ Ibid., n. 28a.

⁵² Cf. Ibid.

⁵³ Id., *Caritas in veritate*, n. 1.

le⁵⁴. Proprio perché è *logos*, la carità, vista dalla prospettiva della ragione e della fede, rende possibile il ‘dia-*logos*’ necessario per promuovere la comunicazione e la comunione, una società giusta e lo sviluppo autentico⁵⁵. Poiché la carità è grazia (*charis*), donata e ricevuta da Dio, riversata nei nostri cuori dallo Spirito Santo (Rom. 5, 5), siamo oggetti dell’amore di Dio e diventiamo soggetti della carità. ‘A questa dinamica della carità, ricevuta e donata, corrisponde la dottrina sociale della Chiesa, che è «*caritas in veritate in re sociali*»; annuncio della verità dell’amore di Cristo nella società. Tale dottrina è un servizio alla carità, ma nella verità⁵⁶. Senza verità, non c’è coscienza o responsabilità sociale, ma la verità, sia essa relativa alla ragione o alla fede, deve essere amata e comunicata.

A questo punto il Papa riprende direttamente la questione del rapporto tra giustizia e carità. Vale la pena citare quanto dice in un brano denso di significato:

Ubi societas, ibi ius: ogni società elabora un proprio sistema di giustizia. La carità eccede la giustizia, perché amare è donare, offrire del “mio” all’altro; ma non è mai senza la giustizia, la quale induce a dare all’altro ciò che è “suo”, ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare. Non posso «donare» all’altro del mio, senza avergli dato in primo luogo ciò che gli compete secondo giustizia. Chi ama con carità gli altri è anzitutto giusto verso di loro. Non solo la giustizia non è estranea alla carità, non solo non è una via alternativa o parallela alla carità: la giustizia è «inseparabile dalla carità», intrinseca ad essa. La giustizia è la prima via della carità o, com’ebbe a dire Paolo VI, «la misura minima» di essa, parte integrante di quell’amore «coi fatti e nella verità» (I Gv. 3,18), a cui esorta l’apostolo Giovanni. Da una parte, la carità esige la giustizia: il riconoscimento e il rispetto dei legittimi diritti degli individui e dei popoli. Essa s’adopera per la costruzione della “città dell’uomo” secondo diritto e giustizia. Dall’altra, la carità supera la giustizia e la completa nella logica del dono e del perdono. La “città dell’uomo” non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione. La carità manifesta sempre

⁵⁴ Ibid., n. 3.

⁵⁵ Ibid., n. 4.

⁵⁶ Ibid., n. 5.

anche nelle relazioni umane l'amore di Dio, essa dà valore teologale e salvifico a ogni impegno di giustizia nel mondo⁵⁷.

Qui ci si ricollega a quanto detto in precedenza anche da san Tommaso. Abbiamo visto che Benedetto XVI insiste sul fatto che la carità debba essere radicata nella verità, affinché non si riduca ad un puro sentimentalismo o al relativismo delle soli opinioni soggettive, ma che altrettanto importante sia l'esigenza che la verità, percepita dalla ragione o accolta nella fede, sia testimoniata nella carità vissuta. Benedetto XVI respinge l'idea che la carità faccia venir meno la giustizia, che le sia estranea o che sia una via alternativa o soltanto parallela ad essa, il che supporrebbe che le due realtà vadano avanti in modo indipendente, senza aver a che fare l'una con l'altra. Invece, distingue la carità, per la quale io do all'altro quanto è mio, dalla giustizia, per la quale do all'altro ciò che è suo, ciò che gli spetta per quello che è, in quanto persona umana, e per quello che fa, ad esempio per il suo lavoro o per l'impegno svolto. Sotto questo profilo, fa capire che la carità implica ed esige che prima gli sia fatta giustizia; non posso dare all'altro il 'mio', senza prima avergli dato quanto gli spetta in giustizia, il 'suo' (allude al *suum cuique*, cioè, 'dare a ciascuno il suo'). Questa precisazione fondamentale comprende l'insegnamento di Paolo VI, quando disse che la giustizia costituisce la via primaria della carità, poiché è il suo contenuto minimo. Pertanto, la carità non toglie né dispensa dalla giustizia, ma la esige e la presuppone come parte integrante di sé. La carità 'eccede la giustizia'; oltre a dare a qualcuno ciò che gli spetta di diritto nella giustizia, il 'suo', gli do del 'mio', da ciò che in giustizia spetta davvero a me. Questa giustizia va adoperata non soltanto tra individui, ma al livello sociale, cioè anche nella costruzione della vita sociale in questo mondo, nella costruzione di ciò che Agostino chiama la città terrena. Tuttavia, secondo il brano citato da Benedetto XVI, anche al livello sociale la carità 'supera la giustizia e la completa nella logica del dono e del perdono'⁵⁸. Per la costruzione della città terrena, che si distingue dalla città di Dio, non basta la giustizia, ma 'ancor più e ancor prima' la si costruisce in base a 'relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione'⁵⁹. Manifestando l'amore

⁵⁷ Ibid., n. 6.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

di Dio, la carità dà spessore teologico e salvifico agli impegni della giustizia.

Quindi, gli elementi qui segnalati da Benedetto XVI, il dono, il perdono, la gratuità, la misericordia e la comunione, possono essere considerati dei contenuti superiori di quella 'giustizia superiore' di cui ci parla il discorso della montagna di Gesù, quindi come esigenze indispensabili affinché siamo i suoi discepoli fedeli, affinché possiamo entrare nel regno dei cieli (Mt. 5, 20). Poiché questi elementi sono individuabili dalla retta ragione e riconoscibili dalla legge morale naturale, possono essere abbracciati anche da parte dei non credenti, che vi vedono pure dei presupposti necessari o almeno utili per non restare entro i confini rigidi di una giustizia stretta, che a volte può rivelarsi davvero dannosa nei confronti di chi deve occuparsi della costruzione della cosa pubblica o della città terrena.

Tra questi elementi della giustizia superiore, riportati nella *Caritas in veritate*, troviamo appunto la misericordia. Questo bene e virtù risulta molto simile al perdono e in certe circostanze potrebbe configurarsi come tale o addirittura richiedere il perdono e/o la gratuità. Proprio quest'ultimo concetto di gratuità appare una nota caratteristica di quest'enciclica sociale di Benedetto XVI, anche perché la considera utile e pure necessaria per il mondo, per uscire dalla gravissima crisi economica verificatasi a partire dal 2008 e per promuovere davvero lo sviluppo integrale e autentico di ogni uomo, di tutto l'uomo e di tutte le nazioni. La gratuità oltrepassa i limiti della stretta giustizia non soltanto perché dà di più della giustizia, dà del 'mio' e non soltanto del 'suo', ma anche perché lo fa senza aspettare niente in cambio, cioè perché supera la logica di una morale e di una mentalità del *do ut des*⁶⁰. Forse la gratuità sarebbe da interpretare anche alla luce di quanto detto nella *Deus caritas est* sul ruolo indispensabile del rapporto tra persona e persona, non soltanto nello svolgimento delle responsabilità della giustizia, ma anche nelle opere di carità.

Un'ulteriore precisazione adoperata da Benedetto XVI sta nella specificazione che il bene comune non deve ridursi solo ad un concetto astratto, ma deve intendersi anzi come il bene di tutti coloro che vivono nella società, quindi delle persone, delle famiglie e dei gruppi; riguarda il loro bene, il bene di queste persone e quindi si configura

⁶⁰ Ibid.

come espressione dell'amore per loro. 'Desiderare il bene comune, impegnarsi per esso, è un'esigenza della giustizia e della carità'⁶¹.

Bisogna quindi concludere che il concetto di gratuità di Benedetto XVI va oltre la giustizia, ma la presuppone e la comprende. Questo concetto non sembra essere identico a quello della misericordia, perché quest'ultimo implica una situazione di sofferenza che interpella un individuo o un gruppo proprio per aver comprensione, simpatia ed empatia con chi sta soffrendo e che magari lo induce a intervenire per cercare di alleviare il suo peso. La gratuità, invece, potrebbe comprendere la misericordia, ma non sarebbe limitata ad essa. Entrambe queste realtà esigono la giustizia, ma la superano. In qualche modo rappresentano la giustizia superiore di Gesù che interiorizza e radicalizza la giustizia degli scribi e dei farisei. Poiché la misericordia e la pace fanno parte dei beni e dei valori della giustizia superiore di Gesù, evocati nelle beatitudini, esse sono da cogliere come espressioni ed esigenze di essa. Non sono la stessa cosa della carità verso il prossimo, ma sono implicate in essa, che ispira e muove le persone a essere misericordiose ed operatrici di pace. L'analisi condotta qui sopra sul discorso della montagna dimostra che la giustizia superiore e l'amore del prossimo non possono limitarsi a certi gruppi ristretti, ma devono estendersi a tutti gli esseri umani.

L'aspetto della gratuità esclude sia una riduzione alla sola giustizia in senso stretto, sia una morale del *do ut des*, un calcolo di vantaggi e svantaggi o un agire che si svolge solo o principalmente in vista di un eventuale beneficio da trarne. Esclude, inoltre, qualunque ideologia che riduca la persona umana a un oggetto, a un fenomeno sub-umano, a qualcosa di cui si potrebbe fare a meno dopo averlo usato o a un elemento 'disponibile', nel senso di un elemento necessario a ricoprire un certo ruolo nella storia come servo della patria o della classe operaia e il cui significato stia proprio e solo in questo compito costruito dall'ideologia in questione. La gratuità comporterebbe la misericordia, ma andrebbe oltre. Un amore del prossimo che adempisse le esigenze della stretta giustizia, che rispondesse alla sofferenza altrui con la compassione, con l'espressione di simpatia e di una sofferenza-con e che facesse il possibile per alleviare la sofferenza dell'altro, sarebbe un amore che opera con misericordia. Con la gratuità si avvicina

⁶¹ Ibid., n. 7.

all'essenza del vero amore, che non si limita alla giustizia, ma va ben oltre il calcolo dei benefici attesi, che dà senza attendere niente in cambio. Si pensi all'amore dei genitori per un figlio che sta soffrendo e la cui cura disturbi in continuazione il sonno e il riposo. Si pensi all'amore vicendevole dei coniugi, che si donano e si ricevono mutuamente. Si pensi a quei servizi d'amore che caratterizzano le vocazioni nella vita consacrata, nelle varie forme della vita apostolica, nelle vocazioni come quelle dell'infermiere o dell'insegnante in cui le persone sono davvero dedite ai loro pazienti o alunni al punto da superare i meri obblighi professionali limitati ad un orario di lavoro, a un contratto o allo stipendio. La gratuità non è strumentale rispetto ad altri scopi; ciò vuol dire che non è usata per fare proselitismo - pur riconoscendo che non si può tacere su Dio senza impoverire e danneggiare l'uomo e che 'l'amore nella sua purezza e nella sua gratuità è la migliore testimonianza del Dio nel quale crediamo e dal quale siamo spinti ad amare'⁶². La misericordia e la gratuità possono ravvisarsi in un atto *unum tantum*, sull'esempio del buon samaritano, ma anche, per la vocazione accolta, esigere una fedeltà lungo tutta la vita o per un tempo indeterminato. Spesso la gratuità richiederà la misericordia, ma non sempre, come nell'insegnamento.

Tutto questo sembra essere vero, ma ciò non vuol dire che la giustizia la si possa dimenticare o semplicemente presupporre. A volte, trascurare le cause dell'ingiustizia fa sì che le radici dei problemi che si cerca di affrontare con la misericordia o con l'amore gratuito, continuino a crescere o perché i problemi non vengono riconosciuti o perché, se riconosciuti, non si riesce o non si vuole risolverli. In questi casi, ci si potrebbe chiedere se l'esercizio della misericordia o dell'amore gratuito non finisca per aumentare l'ingiustizia. Se chi presta questi aiuti non può compiere opere più grandi e se il suo tentativo di spingere chi potrebbe intervenire in modo più mirato ed efficace, di fatto, non va a buon fine, allora continuare a prestare quest'aiuto non potrà qualificarsi come ingiustizia; è piuttosto amore misericordioso in atto in circostanze sofferte, per le quali chi opera non è responsabile.

L'ingiustizia, soprattutto se sistematica, rischia di provocare dei conflitti e addirittura la guerra. La misericordia che è disposta alla riconciliazione, anche al punto di rinunciare ai propri diritti se

⁶² Id., *Deus caritas est*, n. 31c.

L'insistenza su questi venisse giudicata un caso di *summum ius summa iniuria* e/o nel caso in cui si prevedesse il peggioramento di una situazione già molto tesa e pericolosa, mostra invece il suo legame con la pace, che potrebbe essere qui il frutto di una giustizia 'superiore'. Dall'altra parte, la vita risulta molto complessa e a volte non pare possibile rinunciare ai propri diritti senza ledere quelli degli altri, anch'essi importanti. Ad esempio, se il buon senso o l'impegno per la giustizia superiore inducesse un familiare, un gruppo, una banca, uno stato a rinunciare alla restituzione di un debito grande, questo potrebbe essere interpretato come un'azione particolare o come un gesto sporadico. Tuttavia, se implicasse una perdita notevole per gli altri familiari o se, in un tempo di grave crisi, rischiasse di portare una ditta, una banca o un settore dell'economia alla bancarotta o al fallimento, con conseguenze di una disoccupazione massiccia, anche al lungo termine, non sarebbe così chiaro il dovere di farlo o di permetterlo. La giustizia, interpersonale e sociale, non va dimenticata nello svolgimento degli atti o dei programmi di misericordia o di amore gratuito; non è escluso che pure qui si possa finire in una situazione di *summum ius summa iniuria*. La misericordia e la gratuità richiedono a loro volta la giustizia; agire in base ad un sentimentalismo o emotivismo ingenuo potrebbe procurare una pace limitata in tempi brevi, ma potrebbe anche destare una crisi, un conflitto o una guerra forse maggiore.

La questione della giustizia nella misericordia e nell'amore gratuito del prossimo ripropone quella del ruolo limitato degli individui e degli stati rispetto alla stessa giustizia e ripropone la problematica dei diritti umani. Negli ultimi decenni, il moltiplicarsi dei discorsi sui diritti umani ha purtroppo indotto a perdere di vista due fattori della massima importanza: il dovere nella giustizia - ossia chi ha l'obbligo presunto di intervenire - e la distinzione tra diritti umani fondamentali e universali da una parte e diritti civili dei cittadini dall'altra, diritti nient'affatto identici. Bisogna ammettere che nemmeno il magistero della Chiesa distingue sufficientemente tra questi diritti. La prima questione, quella del ruolo del dovere nella giustizia, infatti, risale al grande teologo moralista gesuita, il padre della teologia morale, Francisco Suárez, che osservò correttamente che non tutto ciò che è buono è obbligatorio⁶³. Altrimenti,

⁶³ Cf., F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, lib. I, cap. I, n. 8; lib. I, cap. IV, nn. 1, 3, 9, 14; lib. I, cap. XIV, nn. 10-11.

anche il mangiare, il dormire, fare qualsiasi altra cosa piuttosto che non intervenire si configurerebbero come peccati. Non possiamo fare tutto in ogni momento perché siamo degli esseri umani limitati, bisognosi anche noi di nutrimento e di riposo e quindi non abbiamo questo obbligo. Inoltre, abbiamo delle responsabilità personali, anche serie, in base alla nostra vocazione, al nostro lavoro, ad altri impegni per il bene. In questo senso, il discorso del dubbio di coscienza e delle regole preferenziali può essere di grande aiuto, ad esempio sul principio dell'*ordo caritatis*.

Sulla seconda questione, quella dei diritti fondamentali in rapporto con quei civili, è necessario un ragionamento più chiaro di quanto non si senta spesso fare ai nostri giorni. Quei primi riferiscono e appartengono ad ogni essere umano dal concepimento fino alla morte per il semplice fatto che è un essere umano, mentre questi sono necessariamente connessi allo statuto delle persone in base alla loro cittadinanza. I diritti civili dovrebbero esprimere e garantire il rispetto dei diritti fondamentali, ma i diritti fondamentali come tali non conferiscono una cittadinanza particolare o quegli ulteriori diritti con essa acquisiti.

7. Dei casi particolari

Per concludere questa riflessione sulla misericordia, la giustizia e la pace, sarà opportuno rivolgere un breve sguardo ad alcuni casi specifici, sia al livello interpersonale sia al livello sociale.

a. Al livello inter-personale

Prendiamo il caso, ad esempio, di chi chiede l'elemosina per la strada. Una reazione emotiva potrebbe indurre a dare soldi a chiunque li chieda, ma non tutti avrebbero soldi a sufficienza per questo. Inoltre, non tutti coloro che chiedono l'elemosina lo fanno in buona fede o perché sono davvero bisognosi; alcuni sono degli sfruttatori e quindi agiscono in maniera fraudolenta, altri, invece, sperperano quanto gli viene dato in elemosina, con alcool e droghe e quindi l'elemosina non è un vero aiuto, mentre ci sono ancora altre persone che ne hanno davvero bisogno. Non si può affermare che non spetti a noi esprimere un tale giudizio; anzi, bisogna farlo. Non si tratta di mettersi al posto di Dio o prendere posizione sul destino eterno di chi chiede

l'elemosina, ma di giudicare certi fatti rilevanti in modo onesto. Agire in questo modo è doveroso, altrimenti rischiamo di sollevare la nostra coscienza, pensando di star facendo un atto di carità, mentre in realtà stiamo contribuendo a peggiorare la salute dell'interessato e/o o a favorire indirettamente un atto criminale con la nostra elemosina. Il contesto non è lo stesso rispetto ai tempi di Gesù; oggi esistono delle strutture per l'assistenza sociale molto ben sviluppate e spesso in grado di aiutare chi ne ha bisogno e desiderio in maniera molto più qualificata e strutturata rispetto all'aiuto che potrebbe fornire un passante per strada. Se la persona ha bisogno di cibo e accetterà del cibo preparato o comprato per lui, non ci sono problemi particolari, ma a volte il cibo viene rifiutato o buttato via perché lo scopo è un altro. Quando parliamo di misericordia, un altro fattore da tenere sempre in considerazione oltre alla verità (della situazione), come segnalato da san Tommaso, è la capacità di colui al quale viene chiesto aiuto. Molte persone faticano a guadagnarsi di che vivere e la loro prima responsabilità è nei confronti della loro famiglia, secondo l'*ordo caritatis*. Inoltre, un aiuto pratico risulta spesso più efficace se prestato da persone specializzate in quel tipo di aiuto, ad esempio gli addetti della Caritas parrocchiale o diocesana, il personale medico, per problemi sanitari, o gli assistenti sociali per altri tipi di aiuto. Il singolo cittadino, va anche considerato, contribuisce già a tutto ciò tramite le imposte pagate allo stato, alle collette in parrocchia o alle collette in occasioni di bisogni particolari.

Restando al livello inter-personale e all'interno dell'*ordo caritatis* tra familiari o parenti, molti individui praticano la giustizia ed esercitano la misericordia e la carità gratuita verso propri parenti malati o comunque bisognosi. Occorre ricordare che il buon samaritano era una persona agiata perché condusse il malcapitato in una taverna e promise di pagare quanto necessario al suo ritorno. Inoltre, il suo gesto simbolico fu un gesto *unum tantum*, mentre chi deve accudire ogni giorno, per anni, un parente molto malato, con una malattia terminale o una malattia mentale, che subisce continuamente gli umori della persona malata, fa molto di più del buon samaritano. Se la situazione peggiora al punto che non sia più in grado, al livello medico, fisico, psicologico o economico, di svolgere quest'aiuto, spesso si sente molto in colpa, ma in questo caso il sentimento psicologico di colpa non corrisponderebbe a una colpa morale. A volte, occorre rivolgersi in modo più diretto alle strutture sanitarie e/o sociali.

b. Al livello sociale: la misericordia e l'immigrazione

La crisi dei migranti in Europa che si è accentuata in questi ultimi anni, soprattutto dopo l'emergere dell'ISIS, ha spinto molti, compreso il Santo Padre Francesco a sollecitare i paesi interessati ad accogliere i profughi provenienti soprattutto dalla Siria, ricordando che anche l'immigrato è il nostro prossimo. Tuttavia, ai profughi siriani si sono uniti presto altri immigranti per motivi soprattutto economici da diversi paesi. Non c'è dubbio che molti di essi siano sfruttati. Si pone, quindi, la domanda fino a che punto si sia in dovere di aprire i confini a tanta gente. Alcuni parlano di diritti, ma pochi distinguono tra diritti umani fondamentali e diritti civili veri e propri in possesso dei cittadini di un determinato paese. L'enorme flusso di gente sta mettendo a dura prova tanti paesi europei. Un fattore di non poco conto è anche il rischio di terrorismo, in particolare di matrice islamica. L'accoglienza 'aperta' senza controlli efficaci, ad esempio a causa dell'elevato numero di persone che sbarcano in Sicilia, o che arrivano attraverso il confine austro-tedesco dai Balcani o dall'Italia, e poi in tanti altri paesi della Comunità Europea, comporta dei gravi rischi.

Sappiamo che Papa Francesco si è impegnato in prima persona in questo contesto. Nel 2013 è andato a Lampedusa per incontrare alcuni migranti e ha fornito loro nell'immediato un sostegno e un'accoglienza concreti che si possono prolungare nel tempo. Non ha voluto che partecipassero a questa iniziativa rappresentanti del governo italiano. Nel 2016 la sua evidente compassione per questo genere di persone sofferenti, lo ha portato a Lesbo, in Grecia, presso un campo profughi, dove scelse tre famiglie che portò poi con sé in Vaticano e che fu poi accolta dalla Comunità di sant'Egidio a Roma. Questi gesti, insieme a quello di far collocare delle docce in piazza san Pietro o di far aprire un dormitorio per i senza tetto in una struttura dei gesuiti a Roma, dimostrano con chiarezza il vero interesse e la vera preoccupazione personale del Papa. Confermano, inoltre, che la sua solidarietà non si limita ad un livello soltanto affettivo, ma passa al livello effettivo.

È da notare, tuttavia, che questi gesti concreti e simbolici di Papa Francesco, compiuti anche per stimolare e sfidare le coscienze dei cattolici e non, resta soprattutto al livello inter-personale e non tocca direttamente quello propriamente sociale. Le dimensioni del problema sono vaste, ma pur restando valide le osservazioni di Benedetto XVI sul ruolo insostituibile della persona che si rivolge all'altro come per-

sona e sulla gratuità dell'amore per il prossimo, pur tuttavia, la risposta che esige la situazione è comunque una risposta sociale. La risposta alla crisi dei migranti e al loro sfruttamento da parte della criminalità nei paesi da cui partono i barconi, non può che essere principalmente una risposta governativa. La risposta dei governi italiano e greco nel Mediterraneo e di altri governi altrove non è poca cosa, è un impegno massiccio e sistematico al livello umanitario, sanitario, militare, ecc. Tutto questo è anche una questione di giustizia, di misericordia e di amore del prossimo nella giustizia. Il gesto del Papa a Lesbos ha un valore simbolico, ma fa scaturire ulteriori domande. Perché proprio quelle famiglie? Come sono stata scelta? Perché scegliere dei musulmani e non dei cristiani perseguitati in Siria o degli yazidi? Se è stato possibile sbrigare tutte le pratiche burocratiche solo in poche ore, è da supporre che fossero già stati effettuati dei controlli sull'origine di questa gente, sul rischio per la sicurezza, sulla loro situazione sanitaria, progetti per il loro futuro, ecc. È evidente che si sia data la precedenza, e quindi la preferenza, a queste persone, il che potrebbe configurarsi come un'ingiustizia nei confronti di tante altre che non hanno avuto questo trattamento privilegiato.

Prendiamo ora in considerazione i diritti umani fondamentali e i diritti civili. Spesso i due gruppi di diritti si confondono perché non ben delimitati e perché, in alcuni casi clamorosi, come negli Stati Uniti e nell'Irlanda del Nord negli anni '60, operavano dei movimenti politici importanti che lottavano a favore dei 'diritti civili'. Lo scandalo, in entrambi i casi, fu che i veri diritti umani fondamentali di certi gruppi di cittadini (americani di colore e nord-irlandesi cattolici) furono sistematicamente violati nei loro stessi paesi. In quel caso l'obiettivo era di far riconoscere i diritti fondamentali al livello della costituzione, della legge, della prassi amministrativa e delle interazioni quotidiane. C'era l'obbligo, da parte dei governi, di favorire questi cambiamenti e, da parte di tutti i cittadini, di riconoscere anche nella prassi il diritto all'uguaglianza di tutti i cittadini. Ciò resta valido ed essenziale, cioè che ogni paese, nel proprio ordinamento giuridico e nella prassi quotidiana riconosca e faccia rispettare i diritti fondamentali di tutti i suoi cittadini, senza eccezione.

Tuttavia, ciò non significa e non comporta che chi non sia cittadino abbia il diritto di diventarlo. Ci sono dei diritti che spettano ai cittadini e che si acquisiscono con la cittadinanza: avere un passaporto, votare e, a certe condizioni, di candidarsi alle elezioni, di comprare e

vendere beni, di accedere al sistema scolastico e sanitario nazionale e così via. Esistono diritti e doveri reciproci tra i diversi cittadini di un paese secondo la propria costituzione e le proprie leggi. Lo Stato deve far sì che tutti i cittadini di fatto possano godere dei loro diritti civili, oltre a quelli fondamentali che dovrebbero anch'essi essere tutelati dalla costituzione e dalle leggi. I diritti civili, quelli acquisiti con la cittadinanza, non appartengono a chi si trovi semplicemente nel territorio di un paese.

Ci sono altri fattori che interessano la situazione attuale in Europa di fronte alla recente crisi dell'immigrazione. Le normative europee in vigore pretendono di riconoscere come 'diritti fondamentali' molte esigenze che non sono e che non possono affatto essere oggetto di diritti, in quanto intrinsecamente immorali. Inoltre, queste normative, ad esempio, impediscono che un cittadino di un paese extra-comunitario sia costretto a rientrarvi se, al loro avviso, esistesse pericolo che sia messo a morte o torturato, anche se si trattasse di un imam islamico che sia stato processato per lunghi anni e trovato colpevole di predicare l'odio e la violenza religiosi, rappresentando così un vero pericolo per il paese europeo che lo ospita⁶⁴. Riconoscono, poi, il cosiddetto 'diritto' al ricongiungimento familiare, per cui i parenti di un cittadino straniero possono essere accolti nel paese in cui vive ed acquisire la cittadinanza dopo alcuni anni di residenza nel paese. Tutto ciò, di fat-

⁶⁴ Si tratta del famigerato Imam della moschea di Londra Nord, a Finsbury Park, Abu Hamza al Masri, che predicava l'odio dal 2003 e, quando gli fu proibito, continuò a farlo all'esterno della moschea, nella strada adiacente, facendo leva sulla distinzione tra odio e violenza, ove quest'ultima soltanto era considerata illegale; sul suo diritto di non essere estradato nel suo paese d'origine (l'Egitto) perché lì avrebbe rischiato la tortura; di non poter essere privato della cittadinanza britannica perché, avendo rinunciato a quella egiziana, sarebbe rimasto apolide. La situazione si sbloccò solo quando gli Stati Uniti riuscirono a farlo estradare nel loro paese sulla base delle accuse fondate di aver condotto atti terroristici contro gli americani nello Yemen. L'extradizione fu concessa dopo l'impegno formale, da parte degli Stati Uniti, di non condannarlo alla pena di morte. Così fu possibile, per il Regno Unito, liberarsi di una grave minaccia per la sicurezza nazionale solo nel 2012, dopo nove anni di un'odissea giudiziaria che aveva avuto come scenario i tribunali d'Inghilterra e la Corte Europea dei Diritti Umani di Strasburgo. Tra le tante esternazioni di questo individuo, ne ricordiamo alcune. Contro gli ebrei ebbe a dire: 'Un ebreo non può guardare in faccia un musulmano o passargli accanto senza sapere di averlo oppresso, o senza sapere che altri ebrei hanno oppresso i musulmani in altre parti del mondo. La nazione di Maometto deve riconquistare la sua dignità e questa non può essere ottenuta senza che scorra il sangue'; contro gli 'infedeli': 'Uccidere un infedele che ti sta combattendo è giusto. Uccidere un infedele per qualsiasi altra ragione va bene. Ma va bene anche se non c'è alcuna ragione'.

to, implica che accogliere degli immigrati equivalga anche ad accogliere le loro famiglie e i loro discendenti e che, una volta acquisita la cittadinanza, possano tutti accedere all'assistenza sanitaria, scolastica, previdenziale, ecc., *per omnia saecula saeculorum*. I costi di questa accoglienza ricadrebbero in parte anche sui cittadini che hanno lavorato e pagato imposte per tanti anni, il che riporta ancora una volta alla questione del rapporto tra misericordia, amore, gratuità e giustizia. Un conto è reagire a una crisi particolare in un determinato momento anche assai lungo, con compassione, con aiuti concreti di solidarietà effettiva e non solo affettiva, altro conto è, per i governi, fare i conti con problemi sociali come i trasporti, gli alloggi, l'igiene, la sicurezza, ecc. Inoltre, la questione dell'accesso alle risorse e all'assistenza sociale senza limite di tempo mette in crisi anche i paesi sviluppati e fa sorgere ingiustizie nei confronti della popolazione indigena. Molti parlano anche di diritti religiosi, ma l'integrazione di un così alto numero di persone con culture e fedi radicalmente diverse, pone ulteriori problemi. Non è vero che tutte le culture siano uguali e che tutte meritino rispetto; la cultura del cannibalismo in alcuni paesi, o dello stato islamico che impone la schiavitù e legittima massacri, punizioni barbare e brutali, ecc., non meritano alcuna accoglienza.

In questo contesto, non sembra configurabile un obbligo morale vero e proprio di accogliere immigrati in massa, se non per un breve tempo ed entro certi limiti. L'obbligo morale di tentare di impedire la morte di una persona innocente in pericolo imminente esiste nella misura in cui si sia in grado, in concreto, di prestargli aiuto. Un'accoglienza *in extremis* non comprende, però, ad esempio, gli immigrati per ragioni economiche; in casi come questo, l'obbligo che grava su tutti i paesi del mondo è di collaborare affinché le condizioni dei paesi d'origine migliorino e si sviluppino un progresso autentico. L'accoglienza di migranti da zone di guerra non è un obbligo specifico dei paesi europei, sia perché se la popolazione dell'Asia e dell'Africa avesse in animo di migrare in Europa quest'ultima non sarebbe mai in grado di accogliere e di integrare numeri così ingenti di immigrati, sia perché i paesi dell'Europa non sono paesi contigui o vicini a quelle zone, mentre l'Arabia Saudita, paese ricchissimo, musulmano e attrezzato con numerose strutture per l'accoglienza dei pellegrini che si recano alla Mecca, avrebbe il dovere di intervenire più direttamente per accogliere quei bisognosi. La misericordia e l'amore gratuito verso il prossimo sicuramente giustificerebbero i tentativi da

parte di tanti cristiani di accogliere le vittime della guerra in Siria per un tempo limitato, fintanto che non sia terminato quel conflitto, ma alla stretta condizione che i rifugiati accettino e osservino l'ordinamento giuridico del paese ospitante e che non predichino, facilitino, pianifichino, o eseguano atti terroristici né lì né altrove.

La possibilità di integrare grandi numeri di immigrati non è illimitata e dipende anche dalla loro disponibilità a farsi integrare. In un periodo di crisi economica di grande portata, come quello attuale, le tensioni rischiano di crescere, soprattutto in presenza di una forte e persistente disoccupazione. La frustrazione di chi arriva in un paese molto diverso da quello d'origine è grande, soprattutto se non si riesce a trovare un alloggio e un'occupazione. E le tensioni si aggraverebbero se per favorire la sistemazione e l'occupazione degli immigrati si finisse per penalizzare la popolazione locale. Il clima di paura di attentati che, di fatto, si realizzano non farebbe altro che aggravare ancora di più il problema.

Pertanto, per evitare che una misericordia vissuta senza attenzione adeguata alle esigenze della giustizia sortisca l'effetto contrario di infiammare piuttosto che sedare le tensioni tra ospiti e nuovi arrivati, sono necessarie cautela e impegno da entrambe le parti. È necessario, quindi, rendere vivi nelle nostre coscienze i principi del discorso della montagna, in modo da evitare reazioni di pregiudizio e limitare i rischi di fomentare odio o risentimento. Importante è anche il ruolo della formazione della coscienza nell'ambito della Chiesa, della famiglia e della scuola per imparare a non addebitare a gruppi o a interi popoli le colpe e le responsabilità solo di alcuni suoi membri. Da parte del governo, delle associazioni e anche da parte della Chiesa, è necessario uno sforzo attivo e programmatico per promuovere la reciproca comprensione senza sincretismo o indifferentismo, la collaborazione tra le comunità in progetti sociali e la collaborazione con le forze dell'ordine che hanno il compito di tutelare la sicurezza di tutti in circostanze sempre più pressanti.

c. Al livello sociale: il pericolo della guerra e del terrorismo

Queste misure possono tornare utili anche al livello di politica interna, per salvaguardare la pace sociale. Chiaramente, le minacce alla pace interna provengono anche dall'esterno e esiste la preoccupazione dello scoppio di ulteriori guerre. Restano ancora validi gli ammonimenti di sant'Agostino e di sant'Ambrogio, così come quelli più re-

centi di Benedetto XV, Pio XII, Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II, che invitano a fare il possibile per scongiurare le guerre. In particolare, bisogna limitare la produzione e la diffusione degli armamenti, soprattutto di quelli più micidiali. Occorre favorire la collaborazione internazionale allo scopo di promuovere, passo per passo, lo sviluppo di una maggiore fiducia tra le nazioni. Ciò implica, nelle democrazie, l'esigenza di evitare la candidatura politica e l'elezione di persone menzognere che minacciano la fiducia degli elettori, persone ignoranti o poco informate sulla politica internazionale, populisti o persino guerrafondai. Inoltre, occorre promuovere una cooperazione misurata e precisa tra le nazioni per elaborare metodi di contrasto del terrorismo moderno. Le nazioni, attraverso il dialogo e la cooperazione, dovrebbero anche cercare di sviluppare una strategia per isolare e neutralizzare quei paesi o quei gruppi che mettono a rischio gli equilibri di pace mondiale. È senz'altro vero che bisogna pregare per la conversione del cuore di questa gente, ma è altrettanto necessario che, in assenza di un organo internazionale efficace e in grado di mantenere la pace nella giustizia, l'esigenza di trovare vie alternative per gestire le minacce alla pace nel mondo sia rafforzata.

Se la pace presuppone ed esige la giustizia, allora anche qui bisognerà fare i conti con la verità morale e con la verità concreta e vissuta. Proprio per questo san Tommaso insiste che, per ottenere la pace imperfetta terrena, non basti un accordo o una concordia qualsiasi, perché ciò si potrebbe ottenere anche attraverso il male, ma è necessario che ci sia una volontà rivolta sempre e soltanto al bene e al giusto. In linea con quanto proclamato anche dal magistero recente, san Tommaso riconosce che la pace non si stabilisce una volta per sempre, ma che abbia bisogno di essere ricostruita sempre di nuovo. Gli ammonimenti del Concilio Vaticano II e dei pontefici moderni contro la guerra, soprattutto nucleare, chimica o biologica, contro il pericolo di una distruzione di massa come conseguenza dell'impiego di certi armamenti moderni, sono stati sempre tempestivi e opportuni. Dall'altra parte, questi interventi hanno concordato sul fatto che, non esistendo un organismo internazionale in grado di gestire i conflitti e/o decidere interventi limitati per mantenere la pace in casi particolari, non si possa negare il diritto delle singole nazioni di difendersi militarmente contro le aggressioni come *ultima ratio*.

La storia umana è contrassegnata da ingiustizie continue, conseguenze e manifestazioni del peccato. La tendenza di badare soltanto

alla giustizia e a ciò che spetta a ciascuno in base ad essa, il problema messo in risalto da Papa Francesco nella bolla d'indizione dell'anno santo attuale, si dirama e s'indurisce nei rapporti internazionali. Di fronte a conflitti continui e il moltiplicarsi delle ingiustizie vicendevoli, risulta sempre più arduo assicurarci la pace. Le ingiustizie profonde e durevoli, tuttavia, non possono essere né dimenticate né semplicemente accantonate. Giovanni Paolo II riconobbe questo in un suo messaggio per la giornata mondiale per la pace. Le implicazioni della misericordia e l'esigenza evangelica di intraprendere la via della riconciliazione non significano chiamare 'giusto' ciò che non lo è e non vuol dire far finta che gli orrori d'ingiustizia non si siano verificati. Ciononostante, sia l'esigenza del vangelo di Cristo sia la ragione ci interpellano. L'unica via d'uscita dal circolo vizioso dell'ingiustizia sta nell'aver il coraggio di lavorare e di collaborare insieme per individuare i passi da svolgere affinché la convivenza risulti possibile in un mondo che sia più giusto, per costruire così un avvenire di pace⁶⁵. 'Il perdono si oppone al rancore e alla vendetta, non alla giustizia; la pace è "opera di giustizia"⁶⁶. Questa spiegazione da parte di uno che aveva vissuto gli orrori e le ingiustizie del nazismo e del comunismo e offerta nel contesto di questo messaggio profetico a solo pochi mesi dopo l'oltraggio delle Torre Gemelli a New York, combacia con il discorso di san Tommaso e con la dottrina del Vaticano II sulla pace imperfetta da ricostruire sempre.

Nell'attuale situazione internazionale, diverse sono le fonti di ingiustizia. L'Islam non è un'organizzazione di per sé terroristica e ci sono altri fattori rilevanti, tra cui gli interessi economici, gli errori del passato e i rancori che ne risultano. C'è anche la perdita dei grandi valori morali in tanti paesi occidentali. Si comprende bene, pertanto, il desiderio di Papa Francesco di evitare un inasprimento della situazione rivolgendogli appelli per la reciproca comprensione e per la riconciliazione. Durante il suo viaggio di rientro dalla Giornata Mondiale della Gioventù in Polonia, e a pochi giorni dall'assassinio in Francia, da parte di un islamista, di Padre Jacques Hamel, di 86 anni, mentre stava celebrando la Santa Messa il 26 luglio 2016, il Santo Padre ha

⁶⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, messaggio per la Giornata mondiale per la pace, *Non c'è pace senza giustizia, non c'è giustizia senza perdono*, 1 gennaio, 2002, n.3.

⁶⁶ Ibid.

risposto alle domande dei giornalisti, tra cui una su questo omicidio. Tra le altre cose il Santo Padre ha affermato: ‘A me non piace parlare di violenza islamica ...’ perché anche in Italia uno uccide la fidanzata o la suocera e quindi ci sono anche dei violenti cattolici, per cui ‘se io parlassi di violenza islamica, dovrei parlare anche di violenza cattolica. Non tutti gli islamici sono violenti, non tutti i cattolici sono violenti’. Poi considera che ‘in quasi tutte le religioni ci sia sempre un piccolo gruppetto fondamentalista. Fondamentalista (*sic.*) Noi ne abbiamo. E quando il fondamentalismo arriva a uccidere - ma si può uccidere con la lingua e questo lo dice l’apostolo Giacomo e non io, e anche col coltello - credo che non sia giusto identificare l’Islam con la violenza. Questo non è giusto, non è vero ...’ Continua, facendo riferimento ad alcuni Imam che ha incontrato, compreso il grande Imam dell’università al-Azhar, che vogliono la convivenza e la riconciliazione. Nel suo quarto punto ritorna a ‘questi gruppetti fondamentalisti’ e aggiunge: ‘E mi domando anche quanti giovani - quanti giovani - che noi europei abbiamo lasciati vuoti di ideali, che non hanno lavoro, che vanno alla droga, all’alcool ... vanno là e si arruolano in gruppi fondamentalisti ...’ E conclude: ‘Ma non si può dire - credo che non sia vero e non sia giusto - che l’Islam sia terrorista’. Alla domanda successiva della stessa giornalista su come contrastare il terrorismo e la violenza, risponde che il terrorismo è dappertutto: ‘Il terrorismo - non so se dirlo, perché è un po’ pericoloso - cresce quando non c’è un’altra opzione, quando al centro dell’economia mondiale c’è il dio denaro e non la persona, l’uomo e la donna. Questo è già il primo terrorismo...’⁶⁷.

È evidente il desiderio del Papa di evitare di aggravare un clima già molto teso, di scongiurare ogni guerra di religione e, soprattutto da parte cattolica, di richiamare al dialogo e alla riconciliazione pure e specialmente in queste circostanze dolorose. Tuttavia, ciò che il Santo Padre ha detto in questi discorsi deve essere interpretato con grande cautela, anche perché potrebbe dare l’impressione di essere troppo indulgente nei confronti di tanti dell’Islam e molto poco comprensivo rispetto ai cristiani cattolici, in particolare in Europa. Il termine ‘fondamentalista’ viene impiegato ai nostri giorni con troppa facilità. Non

⁶⁷ FRANCESCO, conferenza stampa durante il viaggio di ritorno dalla Giornata Mondiale della Gioventù a Cracovia in Polonia, il 31 luglio, 2016; www.vatican.va/romani_pontefici/francesco/viaggi/polonia/conferenza_stamp.

risulta chiaro chi siano questi ‘fondamentalisti’ cristiani. Forse, si potrebbero citare anche alcuni evangelici che prendono alla lettera la Sacra Scrittura e che si limitano alla sola Scrittura così interpretata. Oppure, il Papa avrebbe potuto aver in mente dei cattolici che vogliono (soltanto) la liturgia in latino e nella forma straordinaria, una netta minoranza dei quali potrebbe anche desiderare un sistema politico ormai passato. Bisogna dire che né i primi, né i secondi, né coloro che tengono strettamente alla dottrina della Chiesa Cattolica compierebbero degli atti di violenza e tanto meno degli attentati terroristici in sostegno di tali opinioni. Da una parte, c’è l’ammonimento di san Giacomo che ricalca perfettamente l’insistenza di Gesù nel discorso della montagna sull’interiorizzazione e sulla radicalizzazione dei beni morali proposti dal decalogo, come l’ammonimento di Papa Francesco di non cadere nella trappola di pensare e parlare con disprezzo degli altri, ad esempio dei musulmani, come se tutti i musulmani fossero dei terroristi quando non lo sono. D’altra parte c’è una grande e decisiva differenza tra il parlare e il compiere un attentato terroristico. Infatti, san Giacomo parlava della lingua, che potrebbe essere “piena di veleno mortale”, che poteva essere impiegata per benedire o per maledire (Giac. 3, 7-8). Ciononostante, ‘uccidere con le parole’ (cf. Giac. 3, 7-8) non equivale all’uccisione terroristica di persone innocenti, o persino di un sacerdote francese di 86 anni durante la celebrazione della Santa Messa e neanche equivale a compiere tutti quegli oltraggi perpetrati negli ultimi anni da molti, non da tutti, musulmani. Anche se ci sono fattori economici alla base delle guerre, è palesemente riduttivo non prendere in esame tutti gli altri fattori; gli stessi terroristi dicono di agire solo per realizzare la jihad. Inoltre, la colpa non può essere attribuita soltanto o principalmente ai cristiani d’Europa; l’indigenza non scusa e non giustifica il fare del male, tanto meno l’omicidio per odio. Il fenomeno della violenza in famiglia è scandaloso, ma non è per niente limitato all’Europa o ai cristiani. Non è neppure paragonabile all’odio religioso di massa, che sta dietro tanti episodi di terrorismo, che sono peggiori per grado e per genere.

Le intenzioni di Papa Francesco sembrano comprensibili; è evidente come cerchi di inquadrare tutto nell’ottica del vangelo e della misericordia. Forse il desiderio di distendere i rapporti col mondo musulmano spiega il suo silenzio nel primo anno di pontificato sugli oltraggi contro i cristiani in diversi paesi del Medio Oriente e dell’Africa e i suoi interventi molto misurati dopo l’agosto 2014. Cio-

nonostante, le sue affermazioni potrebbero destare confusione e delusione in coloro che non hanno in odio i musulmani e che accettano quanto egli dica. Come spiegato sopra, non esiste nessun obbligo morale vero e proprio, per i cristiani d'Europa o per i paesi occidentali europei di accogliere un gran numero di immigrati, se non per un tempo limitato e col carattere dell'urgenza (comunque non per tutti i loro discendenti e per sempre) e comunque a fronte di efficaci e valide misure di controllo per motivi di sicurezza pubblica. Inoltre, deve essere verificato che si tratti davvero di profughi che fuggono da guerre ed è necessario che accettino senza riserve le leggi e la cultura del paese che li ospita. Bisogna riconoscere che l'accoglienza di un gran numero di immigrati da parte di tanti paesi europei durante gli ultimi decenni e il serio tentativo di integrarli nella società non sono stati né facili né esenti da costi, anche se non hanno avuto successo ovunque.

Se è certamente vero che la sicurezza pubblica non è l'unica ragione d'essere dello stato e che la sola preoccupazione per la sicurezza rischia di favorire le dittature e le violazioni gravi dei diritti umani, e che l'unica vera giustificazione per lo stato sia la cura del bene comune, tuttavia non c'è alcun dubbio che la preoccupazione per la sicurezza pubblica, specialmente in tempi di grave crisi e minacce dichiarate, rientri tra i compiti più importanti e più delicati di ogni stato, compreso lo Stato della Città del Vaticano, rispetto ai suoi cittadini e rispetto a coloro che a vario titolo si trovino sul suo territorio⁶⁸. Benedetto XVI aveva perfettamente ragione a rifiutare la tendenza di alcune correnti dell'Islam di ricorrere alla violenza e ad invitare tutto il mondo islamico a intraprendere solo la via del dialogo⁶⁹. Su questo punto non c'è disaccordo tra Benedetto XVI e Francesco. Rientra nelle responsabilità di ogni stato e anche del magistero ecclesiastico non chiudere gli occhi davanti alla realtà. La politica dell'«accomodamento» (*appeasement*) degli anni '30 non assicurò la pace in Europa. Affermare che non esistano guerre di religione o di fede può rappresentare un desiderio, un obiettivo urgente e pressante. Qualificare tutte le guerre come economiche sarebbe stato un principio del marxismo classico, ma che

⁶⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Non c'è pace senza giustizia ...*, n. 4.

⁶⁹ Cf. BENEDETTO XVI, Viaggio Apostolico a München, Altötting e Regensburg: Incontro con i rappresentanti della scienza nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg (12 settembre 2006); www.vatican.va/romani_pontefici/benedetto_xvi/viaggi/München,Altötting_e_Regensburg/2006.

ci siano dei fattori economici importanti dietro le guerre è innegabile. Non pare che ci siano azioni di guerra svolte da cristiani per motivi religiosi contro i musulmani. Tuttavia, se gli interventi di Papa Francesco dal 2014 riferiscono a più riprese che tanti cristiani sono stati uccisi ‘soltanto perché cristiani’, senza che nessuno lo smentisca, vuol dire che questi atti sono davvero atti motivati da fattori prettamente religiosi, almeno nelle menti dei loro mandanti e esecutori. Da anni alcuni gruppi islamici, minoritari ma potenti, proclamano la ‘jihad’ contro l’occidente o contro i ‘crociati’; la parola ‘jihad’ vuol dire ‘guerra santa’. Non è mai saggio negare un dato di fatto così minaccioso, soprattutto quando già da tempo si è passati alle vie di fatto in modo così barbaro e drammatico. Gli appelli del Papa sono molto importanti. Al di dentro dell’Islam servono delle misure contro i loro estremisti. Oltre a misure di sicurezza pubblica, bisogna favorire la comprensione reciproca e il dialogo, secondo quanto riportato sopra.

7. Conclusione

La misericordia non può mai ridursi solo a sentimentalismo o a emotivismo. Nella Sacra Bibbia, in san Tommaso e nel magistero ecclesiastico, è sempre collegata alla verità e alla giustizia. La Rivelazione cristiana ridimensiona notevolmente il concetto di legge comunemente condiviso dai farisei. La giustizia superiore di Gesù non può essere letta in maniera riduttiva, ma richiede una messa in atto che rispecchi e incarni l’amore di Dio nell’amore del prossimo, tramite la misericordia. La misericordia che compatisce le sofferenze altrui, secondo san Tommaso, va inquadrata, tuttavia, nella verità morale, poiché è incompatibile col male morale, e va inquadrata anche nella verità concreta delle possibilità pratiche, da parte di chi compatisce, di intervenire di fatto per alleviare le sofferenze altrui. Si capisce quindi che, la reale possibilità che la misericordia si manifesti in senso effettivo e non solo affettivo, dipende proprio dalle possibilità concrete di agire. Invece, laddove una vera ‘guarigione’ non sia realizzabile, è sempre possibile la solidarietà della preghiera e della presenza personale dell’amore gratuito. Queste non giungono forse all’efficacia perfetta voluta, ma la misericordia e la solidarietà affettiva hanno in questo caso il loro ‘effetto’ nel compiere il possibile per quelle circostanze.

La giustizia, la misericordia e la pace si realizzano nella verità sul bene umano e nella verità della storia, in un mondo contrassegnato anche dal peccato grave e non soltanto da parte dei cattolici o degli occidentali. Il richiamo alla conversione, al dovere di rifiutare ogni forma di odio, di rancore o di tendenza a colpevolizzare un'intera religione è doveroso, così come lo è l'appello al dialogo e alla riconciliazione. Allo stesso tempo, però, è necessario rimanere ancorati alla realtà, affrontare con attenzione la situazione e i bisogni di chi realmente fugge da una guerra. È necessaria un'azione mirata ed efficace da parte dello stato e in accordo tra gli stati, sostenuta dai cittadini e da tutti coloro che vivono sul territorio, che tuteli la vita degli innocenti di qualunque origine e fede e che promuova la giustizia. La misericordia va oltre la giustizia, ma la presuppone, la esige e deve realizzarsi sempre in base ad essa, affinché ci sia la pace, seppure imperfetta, in questo mondo.

Summary: An analysis of the relationship between justice, mercy and peace in the New Testament reveals mercy as an indispensable element of the Gospel. St. Thomas identifies mercy as directed essentially towards others who are suffering and he distinguishes the perfect peace of heaven from the imperfect peace attainable on earth. He insists that mercy and peace be rooted firmly in the truth, in the true good of human beings. Modern magisterium follows these lines and examines more deeply the relationship between mercy, justice and love of neighbor and between justice and peace. The article assesses the role of mercy in some contemporary concrete cases.

Key words: mercy, justice, peace, authentic human good, fundamental human rights, civil rights, role of the state, immigration, war.