

## La giustizia è la prima via della carità (*Caritas in Veritate* n. 6)

### Una riflessione su giustizia, carità e misericordia. \*

Giovanni Maria Flick\*\*

#### 1. *Premessa*

Una riflessione sul rapporto tra giustizia e carità, sottolineato con fermezza dall'enciclica *Caritas in Veritate*, trova un duplice riferimento, particolarmente significativo ed attuale (nei tempi di crisi in cui viviamo) nell'apertura e nella conclusione dell'enciclica *Centesimus Annus*.

Quest'ultima propone una rilettura, attualizzata, nel contesto di fine millennio, della dottrina sociale della Chiesa, sviluppata nell'enciclica *Rerum Novarum*. Essa muove dall'affermazione – forte e decisa al pari di quella della *Caritas in Veritate*, su cui si articola il Convegno odierno (*La giustizia è la prima via della carità*) – che *la pace si edifica sul fondamento della giustizia*, nelle situazioni umane individuali e comunitarie, nazionali e internazionali, come per altro aspetto ci ricorda, a metà del percorso secolare fra quelle due encicliche, l'insegnamento altrettanto fondamentale dell'enciclica *Pacem in Terris* sulla sequenza tra verità, giustizia, amore e responsabilità, per costruire una pace che non sia soltanto assenza di guerra, ma bene universale comune.

La conclusione dell'enciclica *Centesimus Annus* è altrettanto forte e decisa, dopo l'analisi di come, in questo secolo, si siano evolute (e non siano state soddisfatte) la domanda di giustizia e quella, connessa, di riconoscimento della dignità umana: soprattutto oggi, in un contesto nel quale la globalizzazione, lo scontro fra i vari egoismi e la destinazione universale dei beni (penso all'acqua, probabile se non certa occasione/causa delle prossime guerre), la proiezioni dei diritti e dei doveri nel rapporto fra popoli e non solo fra individui, l'evoluzione tecnologica, propongono molteplici dubbi sul futuro della umanità e sullo sviluppo sostenibile, che è l'altro nome della pace.

La *Centesimus Annus* conclude il suo insegnamento sottolineando come *l'amore per l'uomo e, in primo luogo, per il povero, nel quale la Chiesa vede Cristo, si fa concreto nella promozione della giustizia. Questo non potrà mai essere pienamente realizzato, se gli uomini non riconosceranno nel bisognoso, che chiede un sostegno per la sua vita, non un importuno o un fardello, ma l'occasione di bene in sé, la possibilità di una ricchezza in più... Perché si attui la giustizia e abbiano successo i tentativi degli uomini per realizzarla, è necessario il dono della grazia che viene da Dio.*

Traggo dunque dall'*incipit* e dalla conclusione della *Centesimus Annus*, come ripresa dalla *Caritas in Veritate*, la convinzione che la giustizia deve coniugarsi con la carità, per poter giungere

4 settembre 2012

\* Relazione svolta al Convegno annuale della Fondazione *Centesimus Annus Pro Pontifice*. Cuneo, 20 ottobre 2012

\*\* Presidente emerito della Corte Costituzionale.

alla misericordia, che è perfezionamento e al tempo stesso superamento della giustizia. E vorrei proporre all'attenzione una riflessione sul rapporto che vi è – vi deve essere – tra giustizia, carità e misericordia.

## 2. *Giustizia*

L'esperienza giuridica, quindi la giustizia, si colloca essenzialmente nell'ambito di un'esperienza intersoggettiva, di un'esperienza di rapporto. Come già affermava Aristotele, nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea*, la virtù della giustizia è πρὸς ἕτερον, “*ad alterum*”, come dirà poi San Tommaso: “la giustizia ha a che fare con l'altro”, è uno dei modi dell'incontro con l'altro, «dell'“*esse ad*”, dell'essere-in-relazione, dell'essere-con (*Mitsein*)» (Luigi Lombardi Vallauri). La Giustizia, come virtù, è dunque un modo di relazione, implicando un rapporto con l'altro: una delle definizioni maggiormente scolpite di essa, quella appunto di San Tommaso, la vuole come «volontà perpetua e costante di rendere a ciascuno il suo diritto» (*Perpetua et costans voluntas jus suum cuique tribuendi*).

Il luogo della giustizia è, dunque, la vita collettiva, perché l'essere-altro, l'essere-separato, “dall'altra parte”, è ciò che distingue la giustizia dall'amore, dove invece è abolita la distanza e gli individui non si contrappongono l'uno all'altro, quali separate “altruità”, come degli estranei.

«*Essere giusto vuol dire convalidare l'altro come tale, vuol dire insomma offrire il riconoscimento, là dove non è possibile l'amore. E la giustizia avverte, dal canto suo, che esiste un altro, il quale non è come me e tuttavia ha anche lui il diritto al suo*» (Josef Pieper). Dunque, la giustizia è la virtù che ci porta a riconoscere a ciascuno ciò che gli spetta, ciò che è «suo»: ma cosa significa “rendere il suo a ciascuno”?

Si possono individuare due significati di “suo” (Joseph De Finance).

Il primo è quello tradizionale: un pronome possessivo, che designa una unità di possedente e di posseduto; quest'ultimo è riferito al primo come la parte al tutto, l'organo al vivente, lo strumento all'agente. In questo senso «*ogni esistente “possiede” i suoi principi intrinseci: ...essi sono i “suoi” perché maggiormente collegati al suo essere*»; senza di essi quell'individuo non potrebbe essere quello che è, non potrebbe esistere. Sotto questo aspetto, la giustizia rappresenta, per ciascun individuo, «il suo dovuto», proprio per consentirgli di essere, unico ed irripetibile.

Ma c'è anche un senso diverso di “suo”, un senso riflessivo. In tale prospettiva, “suo” – quale riconoscimento basilare della giustizia – non è semplicemente ciò che è unito al soggetto mediante una relazione oggettiva di possesso: è piuttosto la coscienza e la consapevolezza di tale possesso; è un modo dell'essere-sé, un'esperienza intrasoggettiva di ciò che si possiede o che si deve possedere. In questo senso, “rendere a ciascuno il suo” è anche rendere a ciascuno la coscienza

di sé, dunque la libertà: «volere rendere a ciascuno ciò che è suo», in fondo, è innanzitutto «volere che ciascuno sia sé stesso», cioè che sia libero.

Nell'ordine pratico, la prima manifestazione della giustizia – l'imprescindibile condizione del suo manifestarsi – è perciò la libertà. La volontà costante e perpetua di rendere a ciascuno il suo diritto è, innanzitutto, volontà costante di riconoscergli il diritto alla libertà, primo fondamento di ogni relazione tra gli uomini, pre-condizione dell'eguaglianza: quest'ultima – e con essa la virtù della giustizia chiamata a garantirne la realizzazione – non potrebbe neppure ipotizzarsi senza il riconoscimento della reciproca libertà. La relazione umana si struttura tra eguali – e può dunque configurarsi come “giusta” – solo se gli “eguali” sono, innanzitutto, egualmente liberi.

Dunque, la giustizia è virtù fondata sulla costante autolimitazione, per garantire, innanzitutto, a ciascun altro di essere sé stesso, di essere libero. Questo è il primo “suo” da rendere a ciascuno da parte di ognuno: affinché ciascuno si possa mantenere, innanzitutto, nella propria sfera, in cui l'individualità si possa affermare ed espandere, collegandole poi tra loro in maniera da costituire un corpo sociale (J. De Finance).

Giustizia è, dunque, bene comune, “virtù perfetta” (la celebre aristotelica “τελεια ἀρετή” del quinto libro dell'*Etica Nicomachea*), in quanto comprende ogni altra virtù e perché è «la sola delle virtù che sembra essere un bene altrui»; più bella di Lucifero, stella del mattino, più degna di meraviglia di Espero, stella vespertina, la giustizia è ragione umana (dunque, volontà nella libertà) che mira, nella constatata ingiustizia della “città terrena”, ad adeguarsi ad un ordine assoluto («*giustizia mosse il mio alto Fattore*», citando Dante, *Inferno*, canto III), per trovare modello e fondamento in principi ultimi ed universali.

Ma è anche una tensione perennemente errante: perché, dopo l'esperienza dello Stato teocratico, nessun sistema normativo dello Stato di diritto può consentirsi di «confondere *buono* o *giusto* con una proprietà naturale o metafisica» (George Moore). E' difficilmente proponibile, insomma, una «ragione assoluta, metafisica, immodestamente convinta di essere in grado di determinare, con certezza, un insieme di principi ultimi». (Ludovico Geymonat)

Il destino di ogni concezione “moderna” della giustizia pare dunque assai singolare. Per un verso, la più efficace applicazione della giustizia - sia distributiva che commutativa - *dovrebbe* essere «quella che fanno, o almeno tentano di fare, i membri stessi della società, secondo la loro *spontanea* idea della giustizia» (Widar Cesarini Sforza): ma ciò non basterebbe ancora ad ordinare la società e neppure ad organizzare lo Stato *secondo giustizia*, in mancanza di leggi rivolte ad indicare *obiettivamente* le vie della giustizia.

Per altro verso, «venendo a mancare un primo rampino a cui appendere i sistemi normativi» (Mario Allara), siamo quasi portati a pensare che la giustizia si risolva soltanto in un 'ideale

irrazionale'; e che, perciò, nessun ordinamento giuridico possa davvero trovare un'adeguata giustificazione *esterna* in valori fondanti la giustizia.

Sembra, dunque, che stretta tra Scilla e Cariddi – tra l'inadeguatezza, cioè, di un'attuazione spontanea e l'impossibilità di una fondazione assoluta (il "primo rampino", appunto) – la giustizia sia quasi condannata a coincidere con l'idea che di essa hanno i detentori del potere: a farsi, dunque, strumento del potere.

Peraltro, spesso la giustizia si intreccia con il potere in un rapporto assai complesso ed ambiguo, talvolta incestuoso. Infatti, il potere ha bisogno della giustizia per legittimarsi, risultando contro ogni dinamica storica la sopravvivenza, a lungo, di un potere assolutamente ingiusto; ma la giustizia ha bisogno del potere per realizzarsi, rimanendo, altrimenti, una vuota ed inutile aspirazione di uomini illuminati.

Inoltre, la natura relazionale della giustizia (e del diritto, in generale) non ha natura *personale*.

Nell'orizzonte della relazione giuridica, esiste solo un' intersoggettività tra ruoli o tra soggetti tipici (creditore/debitore; locatario/locatore; imputato/parte offesa, ecc.), settoriali o collettivi, mentre è eclissata ogni dimensione personalistica, dell'io-irripetibile ed inconfondibile. La giustizia, pur essendo tesa verso la norma individuale giusta, non pone in essere un trattamento individualizzante (Luigi Lombardi Vallauri).

La giustizia presuppone sì l'alterità, ma esclusivamente nella forma del ruolo, della fungibilità dei suoi protagonisti. L'esperienza giuridica è necessariamente sociale, ma nel senso della bilateralità che non diviene mai simmetria, della reciprocità che non evolve mai nella identità; essa procede per tipi, stabilendo una continuità e coerenza tra i singoli rapporti, che prescinde dalle persone. Non a caso, il tratto distintivo dell'iconografia di *Dike* – scandagliata in uno studio di Adriano Prospero – è nella benda sugli occhi.

Sotto tale profilo, la giustizia non è unitiva, ma piuttosto delimitazione, distanza, linea divisoria, confine: il "suo" non sarà mai il "mio" ed anche il "nostro" – quando si realizza – avrà ovviamente delle precise delimitazioni all'interno. In generale (Lombardi Vallari), la giustizia postula una complementarità *ad excludendum*; se io posso, allora significa che tu devi; se io posso, allora nessuna altro può; se è il "mio" non può essere il "tuo", e così via: nell'esperienza giuridica non si incontra mai l'altro, proprio perché la giustizia può e deve «collegare gli uomini al di sopra di tutte le disuguaglianze naturali e culturali».

Il "prossimo", nella relazione giuridica, non esiste in quanto rimpiazzato dal soggetto appartenente alla categoria sociologica/giuridica. La giustizia instaura una relazione impersonale e fungibile, persino di ispirazione ambigua: l'instaurarsi di un rapporto giuridico «obbedisce ad una

ispirazione ambivalente: fiducia e diffidenza; affidamento ed autogaranzia; intesa con l'altro, difesa dall'altro; alleanza e competizione». Il diritto insomma è, come ha scritto Kant, «insocievole socievolezza» o, se si vuole, «avvicinamento-distinzione», secondo la formula di Gurvitch (Luigi Lombardi Vallauri).

A differenza della carità che, secondo San Paolo, “*non quaerit quae sua sunt*”, la Giustizia “*quaerit quae sua sunt*” e “*non quaerit quae sua non sunt*”: la giustizia non è il luogo dell'incontro, ma della separatezza che evita lo scontro e, per farlo, non può rinunciare a pretendere il dovuto, né consentire di prestare più del dovuto. L'iconografia di *Dike* ci aiuta di nuovo, esaltando, dopo la benda, la bilancia in equilibrio: oltre che la spada, per garantire questo equilibrio.

### 3. *Misericordia*

Nell'origine ebraica di ciò che oggi traduciamo con misericordia, l'Antico Testamento indica quest'ultima con l'espressione *rehamim*, che propriamente designa le “viscere” (al singolare, in senso materno, *ventre*). Dunque, a differenza della giustizia, che si struttura nella relazione, la misericordia si colloca, anche topograficamente, nell'antro più segreto della corporeità del singolo uomo.

Ovviamente, si tratta di un senso traslato, metaforico: serve, linguisticamente, ad esprimere quel sentimento intimo, profondo e amoroso che lega due esseri per ragioni di sangue o di cuore, come la madre o il padre al proprio figlio (Sal. 103,13) o un fratello all'altro (Gen.43,30). Essendo questo legame riposto nella parte più intima dell'uomo (le viscere, appunto, come quando noi parliamo di amore sviscerato o di odio viscerale; ma in genere preferiamo il termine “cuore”), il sentimento che ne scaturisce è spontaneo e aperto ad ogni forma di tenerezza.

La misericordia è, dunque, innanzitutto la irripetibile tenerezza della madre per il figlio, che continua a rimanere nelle sue viscere anche dopo il parto; o la profondità amorosa, incorruttibile dal tempo, che proviamo verso il fratello di sangue, più giovane o anziano che sia.

E', per il cristiano, la consapevolezza dell'amore infinito posto a base della nostra creazione. Essa muove da un sentimento spontaneo, non da una deliberazione cosciente, a seguito di una relazione comportante diritti e doveri, non sempre reciproci. Il suo aspetto fondamentale non è quello dell'assunzione doverosa, in forza di un obbligo: al contrario, essa è ablativa, unitiva al di là del ruolo; com-passione, dunque sentimento condiviso; infine “bontà”.

“*Forse che la donna si dimentica del suo bambino, cessa di avere compassione del figlio delle sue viscere? Anche se esse si dimenticassero, io non ti dimenticherò*”, scrive Isaia (49,15): misericordia, da parte dell'autore della vita, talmente piena da superare l'amore viscerale della madre nei confronti del figlio.

D'altra parte, della misericordia iniziale, Dio conserva memoria per gli uomini: a condizione che gli uomini siano fervidi nella speranza di riceverla, fino all'insistenza, fin quasi all'insolenza. Come Abramo allorquando apre la "trattativa" con il suo Signore per cercare di salvare Sodomia, con una intercessione sublime, che finisce per commuovere e fa tremare chi legge (e turba *la legge*). «Forse in quella città vi sono cinquanta innocenti. Davvero tu li vuoi far morire? ... Può darsi che invece di cinquanta innocenti ve ne siano cinque di meno!... quaranta, ... trenta, ... venti, ...dieci! - Per amore di quei dieci non la distruggerò, rispose il Signore» (Gen. 18, 23-33). Si salverà solo Lot, come sappiamo: ma Abramo insegna la compassione che dovremmo avere per i peccatori, e mostra con quanta intensità dovremmo pregare per loro, cioè per noi stessi. Insegna altresì che la compassione genera compassione: tanto vero che Dio – del quale, nell'incalzare del dialogo, il lettore arriva a temere uno scoppio d'ira o una ferma "chiusura" all'implorazione – si commuove e promette, pur elargendo la sua misericordia a chi vorrà Lui, come dirà Paolo nella Lettera ai Romani. Se la giustizia non genera, in sé, la misericordia, la preghiera efficace e fervente di un giusto certamente la sollecita.

E – proseguendo nella simbologia – «se il simbolo della giustizia è la spada, quello della misericordia è la croce. La spada che aveva cacciato Adamo ed Eva dal giardino dell'Eden è vinta dalla croce, che diviene pertanto il segno della giustizia nella sua forma perfettamente cristiana» (A. Prosperi). Mentre nella tradizione ebraica, che non ha ritenuto di far propria l'aurore della Croce, giustizia e misericordia si fronteggiano da sempre: persino nel nome della divinità.

In ebraico (Haim Baharier) la parola *Dio* non esiste: vi sono solo due nomi, attributi del Divino, alcune consonanti dei quali sono tra parentesi per adempiere al divieto di scrittura profana dei nomi divini e al fine di renderli, per la stessa ragione, sostanzialmente impronunciabili. Il primo è *'Adon(n)ài*: esso è il nome di Dio nella dimensione della misericordia (*rahamim*); il secondo è *Elo(h)im*, il nome di Dio nella dimensione del rigore (*din*), quindi della giustizia.

La *teru'à*, voce del Dio del rigore – nota ancora Baharier – è frammentata ma piena, intrisa nei suoi interstizi della misericordia di *'Adon(n)ài*: a sua volta, la voce silente della misericordia inframmezza i suoni del rigore. Lo stesso vale per l'orante: egli è voce reiterata, *'Ado(n)nai* è l'*Elo(h)im*, poiché l'avvicinarsi alla misericordia è, ogni volta, inaspettatamente, incontro con il rigore; «l'affinamento del rigore, nel rigore, è il percorso verso la misericordia».

Il Dio della misericordia subentra, nella tradizione ebraica, a quello della giustizia e del rigore. Come insegnano alcuni maestri della *Kabbalà*, interpretando, sulla scia del *Midràsh*, il primo versetto della *Genesi*; Dio creò e distrusse venticinque volte ciò che aveva creato; alla ventiseiesima volta, creò una parola nuova – *dai*, in ebraico, che corrisponde al nostro *basta* – e finalmente contemplò l'opera del suo verbo. "*Basta*" è una frontiera, un limite: ciò fa dire ai maestri

«che questo limite, scaturito dalla misericordia divina, rappresenta per il creato l'inizio, la nascita della dimensione della giustizia, non fondata sulla centralità, ma nutrita dall'esperienza dei limiti» (Baharier). A leggere in filigrana i testi midrashici e cabalistici, «è come se i venticinque tentativi fossero macchiati da un'esitazione del Creatore seduto sul trono della giustizia». La ventiseiesima volta, «senza abbandonare il trono della giustizia, ma sedendo anche su quello della *rahamim*, della misericordia, Egli disse: *halevày sheya 'amod*, “speriamo che tenga”».

L'atto della creazione è dunque il primo – nell'ordine temporale, ma anche in quello assiologico – atto di misericordia: si potrebbe dire, è ciò che fonda la misericordia futura tra tutti gli uomini. Anche a costo di annacquare la giustizia, mettendone in forse la sua perfezione, rischiando – e la “cancellazione” della scena delle precedenti venticinque creazioni ne è la conferma – un mondo claudicante.

La misericordia, nella sua prima epifania, è dunque un atto di ritrosia del perfetto rigore: un cedimento della giustizia, una rinuncia alla sua perfetta completezza per creare un mondo imperfetto e donarlo agli uomini. Da allora, da quest'atto fondativo, sarà sempre così: la misericordia sarà un atto di trasfigurazione della giustizia, un subentrare ad essa, una sua sublimazione.

Sotto questo aspetto, la misericordia è la forza reale della giustizia. La misericordia intesa come clemenza, come esercizio clemente della giustizia è sintomo della vera forza di quest'ultima: un po' come il pianto è la vera forza del bambino inerme.

D'altra parte, questa non è solo un'idea biblica: in Aristotele la misericordia clemente (*l'epikeia*) è un correttivo della legge mai perfetta. Ma è nel Cristianesimo che la misericordia realizza la sua piena essenza, divenendo gesto non calcolato, e dunque gratuito, imprevisto, che evade dal cerchio della logica: «perdono unito ad umiltà» nella coscienza della propria ed altrui debolezza morale (Armando Rigobello).

E' la consapevolezza che noi, «esseri zoppicanti», limitati, siamo illimitatamente responsabili per il nostro prossimo, oltre *ogni* giustizia, accollandoci, quando le circostanze lo impongono, «anche quella parte di ingiustizia necessaria ed inevitabile all'espletamento della giustizia». La misericordia può sorgere *solo* dopo la morte e la risurrezione di Cristo, poiché è l'evento di salvezza – l'«esultanza infinitamente umile di sapersi creatura amata-salvata» (Lombardi Vallauri) – che genera, «come necessario modo d'essere del cuore stesso», la misericordia, l'essere tra gli uomini in una unità di aiuto, felicitazione, edificazione reciproca.

Con la misericordia scegliamo per il prossimo «le allungatoie, ignorando le scorciatoie» (Baharier), proprio in quanto ripetiamo, ad imitazione di Dio che ci ha amati creature e peccatori, la gratuità di questo amore, non motivato da alcun merito, non filtrato da alcun giudizio.

Misericordia è *miserere cordis*: cuore compassionevole al di là del merito, proprio perché viene solo dopo che Dio lo ha già amato; è coscienza della propria finitudine, precarietà, caducità, insignificanza, provvisorietà; dunque, condizione ideale ed unica per poter amare, senza giudicare. Non a caso i misericordiosi veri sono proprio quanti, solitamente, debordano dalla legge: «*Beati i pubblicani e le prostitute, perché vi prederanno nel regno dei cieli*».

Al contrario, in quanti rischiano di far prevalere la dimensione intellettuale si incrementano la differenziazione, il narcisismo e dunque l'indifferenza per la sorte del prossimo; non si riesce a compiere il passo verso la misericordia e la si corrompe con la sua contraffazione, la filantropia: vale a dire, “amo (*recte*: dico di amare) tutta l'umanità perché, in realtà, sono incapace di amare il singolo uomo, di riconoscere ed amare il mio prossimo”. Sappiamo bene, infatti, che il prossimo vero, quello realmente vicino, è più difficile da amare di quanto non lo sia quello lontano, spesso commovente, ma invisibile: il prossimo ha esigenze più pressanti, ci chiede di metterci in gioco, di mortificare antipatie e inibizioni, timori e timidezze, orgogli e pregiudizi; ciò che evitiamo di dover affrontare con un “prossimo” indistinto e lontano. Visitare uno sconosciuto ammalato terminale di cancro in una corsia di ospedale della mia città è assai più difficile che spedire un importo su un conto corrente per un'adozione a distanza: anche se, paradossalmente, quest'ultimo gesto ci sembra *più giusto* e più significativo del primo, e così è percepito oggi nel sentire sociale.

La misericordia, a differenza del comportamento *giusto*, è invece autenticamente effusiva, unitiva, oblativa: perché essa è amore intuitivo dell'individuale, «amore di generosità, amore di sacrificio, amore di appartenenza»; è dono di sé (*dare la vita*), dono di ciò che si ha, dono che non pretende ricambio, sopravanzando ogni giustizia commutativa, superando ogni giustizia distributiva (Lombardi Vallauri).

La misericordia è capace di autentico riconoscimento dell'altro; di pronunciare il *Tu* che, una volta riconosciuto e pronunciato, «riempie la volta del cielo» (Martin Buber), tanto è la sua pienezza per l'*Io*. L'apertura all'incontro con il *Tu*, proprio della misericordia, abolisce la distanza, propria della giustizia. All' *Io-Tu* del rapporto giuridico, la misericordia sostituisce il *Noi*, categoria dell'unione, dell'incontro, che abolisce ogni dicotomia: «nel *Noi* io non so se do o ricevo e il mio darmi è un ricevere il mio più vero io; veramente il dare non è più dare e la generosità non è più generosità» (Lombardi Vallauri). In breve: la misericordia abolisce la bilateralità propria del rapporto giuridico, poiché la misericordia non può essere ricambiata. Non va ricambiata.

#### **4. *La misericordia è la carità più la giustizia***

San Paolo, nella *Lettera ai Romani*, scrive: «*Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia!*».



L'Apostolo Paolo descrive in una frase la condizione per poter pensare al mistero della Giustizia: in generale, direi, per poter pensare. La condizione – egualitaria quanto la morte – del peccato, che ci accomuna in una umanità diversissima in tutto il resto, ma purificata in questo; la misericordia, che egualmente ci solleva tutti, distribuendo amore infinito a tutti, senza distinzione.

Al problema delle disuguaglianze del mondo, la prospettiva cristiana risponde che l'unica possibile eguaglianza – ed anche la più importante – è ai punti estremi della nostra condizione umana: tutti uguali nella caduta; tutti uguali nell'amore che ci solleva. Così, la misericordia diviene la giustizia cui si unisce la carità: essa è il perfezionamento della giustizia, ma, al tempo stesso, il suo superamento.

Il pensiero paolino è chiarissimo sul punto: per rendersene conto è sufficiente rileggere uno dei passi più noti e intensi (e, letterariamente, più belli), quale l'*Inno alla carità* (1Cor., 13, 1-13): *«E se anche distribuisco tutte le mie sostanze, e se anche do il mio corpo per essere bruciato, ma non ho la carità, non mi giova a nulla. La carità è magnanima, è benigna la carità, non è invidiosa, la carità non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità; tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine...».*

La giustizia, se non unita alla carità, resta imperfetta, monca: una dimensione regolativa che scivola, progressivamente, nel legalismo.

La “finitudine” della giustizia, che risalta al cospetto della grandezza infinita della misericordia, è resa bene in due parabole evangeliche, riflettendo sulle quali chiudo il mio intervento.

La prima è la parabola del debitore spietato (Matteo, 18, 23) nella quale il re scopre un servo debitore di diecimila talenti, ma recede, per le sue suppliche, dall'originario proposito di venderlo con la moglie, con i figli e con quanto possedeva, affinché saldasse il suo debito. Appena uscito, quel servo ne trova un altro come lui che gli doveva cento denari. Lo afferra e lo soffoca, dicendogli di pagare il dovuto. Il debitore spietato non vuole esaudire le suppliche del suo compagno e lo fa gettare in carcere, fino a che non avesse pagato il debito. Venutolo a sapere, il re lo fa richiamare e gli dice: «Servo malvagio, io ti ho condonato tutto il debito perché mi hai pregato. Non dovevi forse avere anche tu pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te?» E, sdegnato, «lo diede in mano agli aguzzini, finché non gli avesse restituito tutto il dovuto».

Il comportamento del debitore spietato è, in punto di “giustizia”, ineccepibile: dal condono del suo debito non deriva affatto alcun obbligo, per lui, di condonare a sua volta il proprio debitore. E, per averlo fatto gettare in carcere a causa dell'inadempimento, nessun giudice lo avrebbe a sua volta potuto condannare. A condannarlo è, invece, la clemente misericordia che gli è stata usata e

che egli non è stato capace di interiorizzare: la misericordia arriva là dove la giustizia mai potrebbe, e lascia un segno che nessuna decisione “di giustizia” mai potrebbe lasciare. Il debitore spietato sceglie di scivolare nel legalismo e cade, tuttavia, a sua volta nella “rete” della giustizia: chi è stato con lui misericordioso era “al di là del bene e del male”, ma il servo ha scelto di ripassare questo confine.

La seconda parabola è quella degli operai nella vigna (Matteo, 20, 1-16). Quale legge mai, quale principio “di giustizia” potrebbe mai prevedere che lavori diversi, per durata, fatica ed intensità, siano retribuiti allo stesso modo? E quale giudice mai potrebbe dar torto a quegli operai della mattina che, pensando di essere stati trattati ingiustamente, mormoravano contro il padrone: «Questi ultimi hanno lavorato un'ora soltanto e li hai trattati come noi, che abbiamo sopportato il peso della giornata e il caldo»!

Eppure, il padrone della vigna sa mettere in crisi lo stesso concetto umano di “giustizia”, fondata sulla scala ordinata dei valori e dei meriti («*Ma il padrone, rispondendo a uno di loro, disse: Amico, io non ti faccio torto. Non hai forse convenuto con me per un denaro? Prendi il tuo e vattene; ma io voglio dare anche a quest'ultimo quanto a te. Non posso fare delle mie cose quello che voglio? Oppure tu sei invidioso perché io sono buono? Così gli ultimi saranno primi, e i primi ultimi*»).

La misericordia, abbiamo detto, invece non presuppone meriti: li supera; evade la logica, come ogni vera grandezza dell'animo; di più, è autenticamente *eversiva*, nel senso etimologico di “fuori dal verso delle cose, dalla loro direzione ordinaria”, come nessuna giustizia umana – nel nome della quale pure si sono intraprese centinaia di rivoluzioni – potrebbe mai esserlo.

L'imprevedibile gratuità della misericordia scardina completamente la limitata visione della mentalità umana e diventa pietra d'inciampo persino dei principi “di giustizia”.

La giustizia di Dio non contrasta, in realtà, con la giustizia umana (ogni operaio della parabola riceve la retribuzione concordata), ma la trascende, completandola e trasformandola con l'amore.

Per il giurista che “insegue” quotidianamente la giustizia, la consapevolezza di questo superamento, è una speranza intensa e irrinunciabile.

### Nota bibliografica

Le citazioni contenute nel testo sono tratte dai seguenti scritti (nell'ordine delle citazione nel testo):

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* (con testo greco a fronte), Laterza, Bari, 2004.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, San Paolo Edizioni, 3<sup>a</sup> ed.,1999.

L. LOMBARDI VALLAURI, *Amicizia, carità e diritto. L'esperienza giuridica nella tipologia delle esperienze di rapporto*, Milano, Giuffrè, 1974.

J. PIEPER, *Sulla giustizia*, Morcelliana, Brescia, 1956.

J. DE FINANCE, *Ethique Générale*, Presse de l'Université Grégorienne, Roma, 1967. Le citazioni sono tratte dalla traduzione italiana dell'opera, *Etica generale*, Edizioni del Circito, Bari, 1975.

G.E MOORE, *Principia Ethica* (1903), trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1964.

L. GEYMONAT *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Einaudi, Torino, 1953.

W. CESARINI SFORZA, *La Giustizia: storia di una idea*, ERI, Torino, 1962.

A. PROSPERI, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Einaudi, Torino, 2008.

H. BAHARIER, *Il tacchino pensante. Saggio narrativo*, Garzanti, Milano, 2008.