

La solidarietà, esigenza etica e speranza spirituale?

Etica cristiana e vita in società

Cardinal Angelo SCOLA
Arcivescovo di Milano

1. Gli equivoci della solidarietà

Parlare in modo credibile di solidarietà, tema di sfondo delle conferenze di Notre-Dame 2012, significa aggirare due regimi di discorso dominanti, che rappresentano ormai due luoghi comuni: a) la solidarietà come appello retorico, puramente sentimentale, a “fare del bene”; e b) la solidarietà come maquillage del capitalismo, cioè come “etichetta” per sdoganare con l’inganno un modello economico non raramente predatorio, magari sotto forma di “aiuti umanitari” in cambio di ricchezza¹.

In entrambi i casi, come è facile capire, non è in gioco nessuna “esigenza etica”, né tantomeno una “speranza spirituale”, come invece suggerisce il titolo generale delle conferenze.

È chiaro dunque che la “maniera di dare” (Lévinas) fa davvero la differenza: un conto è dare perché si riconosce una interdipendenza ineludibile e perciò una corresponsabilità in relazione a un bene comune da condividere (il che, guarda caso, è proprio il senso etimologico di solidarietà); un conto è dare perché si ha a cuore solo se stessi.

2. Una prospettiva architettonica

Forse è per via di questa differenza, divenuta sempre più marcata, che le scienze sociali si stanno dando da fare per mettere in questione la solidarietà², se non addirittura per ripensarla da cima a fondo³. La dottrina sociale della Chiesa, dal canto suo, ha ben presente l’impoverimento concettuale cui fa seguito la graduale estenuazione del senso stesso delle buone pratiche solidali. Così non ha rimandato il compito di sfidare i luoghi comuni, suggerendo con coraggio un’articolata architettura. D’altra parte, come si legge nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (nn. 162-163), i principi della Dottrina Sociale, tra i quali ovviamente c’è anche la solidarietà, devono essere apprezzati nella loro *unità, interrelazione e articolazione*. Quindi estrapolare il concetto di solidarietà è già un errore. Non è allora per caso che Benedetto XVI, in occasione della 14° sessione della *Pontificia Accademia per le Scienze Sociali*, ha ritenuto imprescindibile annodare la solidarietà ad altri tre concetti fondamentali della Dottrina Sociale: il bene comune, la sussidiarietà e la dignità umana.

L’idea è questa: perché abbia senso parlare di solidarietà, occorre riconoscere un bene comune sociale, che è innanzitutto il bene dell’essere insieme (in comune). Di tale bene comune, la

¹ Cf. A. QUADRIO CURZIO, *Il pianeta diviso. Individualismo e solidarietà tra Nord e Sud del mondo*, Mazziana, Verona 2000; M. DERIU (a cura di), *L’illusione umanitaria. La trappola degli aiuti e le prospettive della solidarietà*, Editrice missionaria italiana, Bologna 2001.

² Cf. K. BAYERTZ (a cura di), *Solidarity*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1999; A. BASSI, *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; F. CRESPI – S. MOSCOVICI (a cura di), *Solidarietà in questione. Contributi teorici e analisi empiriche*, Meltemi, Roma 2001; H. BRUNKHORST, *Globalizing Solidarity: the Destiny of Democratic Solidarity in the Times of Global Capitalism, Global Religion and the Global Public*, Seminario di Teoria Critica, Gallarate 2008.

³ Cf. S. PAUGAM (dir.), *Repenser la solidarité. L’apport des sciences sociales*, PUF, Paris 2007; A. M. BAGGIO, *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007.

solidarietà esprime appunto la compartecipazione nei beni e nei pesi sociali; d'altra parte, se vogliamo godere di questo bene comune in un modo non lesivo della dignità umana non possiamo mortificare (paternalisticamente) l'agire degli attori sociali: la sussidiarietà serve proprio a questo scopo, cioè esprime l'iniziativa (singola o collettiva), altrettanto fondamentale e non riducibile al tutto sociale stesso.

Da tutto ciò emerge un vero e proprio schizzo architettonico a forma di croce. Dice infatti Benedetto XVI: «*possiamo tratteggiare le interconnessioni fra questi quattro principi ponendo la dignità della persona nel punto di intersezione di due assi, uno orizzontale, che rappresenta la "solidarietà" e la "sussidiarietà", e uno verticale, che rappresenta il "bene comune"*»⁴.

Ci sono dunque in questo "schizzo" due assi fondamentali che dobbiamo trattenere, se vogliamo smantellare i luoghi comuni del discorso corrente sulla solidarietà:

(a) sull'asse orizzontale: non è possibile rispettare la dignità umana (altro grande luogo comune) senza aver cura solidale di chi è in difficoltà; ma non è possibile una solidarietà autentica senza garantire alle persone una fondamentale libertà di iniziativa⁵. Così, se la sussidiarietà corrisponde alla dimensione di singolarità irriducibile della persona come protagonista e non oggetto della società, la solidarietà corrisponde a quella della appartenenza sociale: duplice dimensione, la cui espressione e il cui rispetto sono indispensabili per una socialità a misura della dignità di ogni persona umana.

(b) sull'asse verticale: il bene comune è il bene condiviso nella stessa socialità, che come bene umano non ha automatica attuazione ma va voluto e praticamente perseguito (la società è *maxime opus rationis*). Esso sta a fondamento della società, come un bene di persone il cui valore dà sostanza e insieme eccede il bene comune. Per questo il bene comune compiutamente inteso non si conclude con quello storico sociale, ma è aperto al bene comune delle persone come tali. In questo senso non è possibile rispettare fino in fondo la dignità umana senza adombrare una prospettiva *escatologica* di compimento della persona e di tutte le persone. Se il bene comune della convivenza diventasse orizzonte intrascendibile, il rischio più grande sarebbe quello della deriva totalitaria, cioè dell'appiattimento della persona entro la soffocante misura di un'aspettativa di salvezza intrastorica: ogni totalitarismo è, in fondo, la divinizzazione di un'idea mondana di vita buona. Ovviamente questo non deve significare sottomettere la politica al regime della teologia. Significa, però, liberarsi dal delirio di poter garantire da soli la promessa di felicità che spinge gli esseri umani a costruire società ordinate secondo giustizia.

Se ora proviamo a leggere sulla base dello schizzo proposto da Benedetto XVI questa necessaria verticalizzazione del bene comune, che cosa succede? Diventa comprensibile quello che già Maritain aveva indicato nel 1947: c'è un bene comune – come San Tommaso insegna – che vale di più del bene dei singoli consociati; ma questo bene comune, che Maritain chiama «*bene comune immanente*», vale meno (è infatti "infravalente") di quel bene cui la comunità umana è ultimamente ordinata e che per Maritain (come per Tommaso) è il «*Bene comune increato delle tre Persone divine*»⁶. Si capisce allora perché Benedetto XVI affermi che la vera solidarietà compie se stessa quando diviene carità e che la vera sussidiarietà compie se stessa lasciando spazio all'amore: perché è qui, nella carità e nell'amore, che Dio "accade" come risposta inaudita alla promessa inscritta nel bene comune immanente⁷.

⁴ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, 3 maggio 2008, in M. S. ARCHER – P. DONATI (eds.), *Pursuing the common good: how solidarity and subsidiarity can work together*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2008, 16.

⁵ Per libertà d'iniziativa si intende «*La liberté de s'engager réciproquement dans les domaines du commerce, de la politique et de la culture*»; qui Benedetto XVI si riferisce a *Quadragesimo Anno*, 80.

⁶ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, in ID., *Œuvres complètes*, vol. IX (1947-1951), Editions Universitaires Fribour Suisse, Editions Saint Paul, Paris 1990, 167-237, qui 178.

⁷ Cf. ARCHER – DONATI, 16.

Questo schizzo architettonico diventa allora un riferimento essenziale per tutte quelle dinamiche contemporanee che puntano a un'ipotesi di vita buona umanamente sostenibile. In particolare, le due coordinate (orizzontale e verticale) disegnano un *framework* che sembra diventare irrinunciabile per interpretare lo spazio sociale in senso autenticamente democratico:

a) l'asse orizzontale (sussidiarietà – solidarietà) è infatti compatibile solo con un'adeguata valorizzazione del protagonismo tipico nella *società civile*: l'idea, verso cui si stanno orientando le più acute interpretazioni sociologiche contemporanee, è proprio che c'è un capitale di solidarietà che solo gli attori della società civile sono in grado di generare e di cui nessuno Stato democratico può fare a meno. Da qui l'accento posto in maniera decisa su assetti istituzionali in grado di garantire, attraverso il principio di sussidiarietà, la libertà e le forme civili dell'essere insieme⁸.

b) l'asse verticale (bene comune immanente – Bene comune increato) esige invece quella libertà che, da più parti ormai, viene riconosciuta sempre più consapevolmente come irrinunciabile: la *libertà religiosa*⁹. Si tratta infatti di giungere a riconoscere che la dimensione socio-politica non può essere l'orizzonte esclusivo della persona umana¹⁰.

Certo, anche solo parlare di questo progetto architettonico è divenuto oggi tanto affascinante quanto impegnativo. Ma questa difficoltà è parte del problema che l'etica cristiana deve affrontare, posto che voglia sostenere ragionevolmente la speranza di una vita sociale degna dell'umano.

Come mai, dunque, è così difficile anche solo ascoltare un discorso articolato come questo?

3. Secolarizzazione

Se è vero che l'etica cristiana custodisce il senso autentico della solidarietà, questo discorso non può essere fatto senza confrontarsi con la situazione contemporanea di inedita *pluralità* in cui ci troviamo a parlare e operare. Il fatto è che viviamo una condizione che già Maritain giustamente definiva di *babélisme*: «la voce che ciascuno proferisce non è che un puro rumore per i suoi compagni di viaggio»¹¹. Potremmo dire che viviamo una crisi comunicativa, nel senso di un'incapacità ad elaborare un codice universale di intesa. È ovvio che, in assenza di questo codice, la pluralità fa problema, anche perché l'aumento e l'accelerazione dei flussi migratori hanno decisamente cambiato l'assetto del mondo: oggi i “diversi” che noi siamo non sono semplicemente ammessi in astratto come fattispecie etnologiche; i “diversi” si trovano – volenti o nolenti – a dover progettare una convivenza, senza poter più contare sui grandi racconti del passato, su quelle potenti narrazioni che suggerivano d'emblée le coordinate del bene comune.

Questo depotenziamento narrativo globale, questa difficoltà a dire qualcosa che esca dalla misura puramente soggettiva, e che dunque colpisce al cuore la gravidanza tipicamente universale dell'etica cristiana, va comunemente sotto il nome di secolarizzazione. Impossibile darne conto nei

⁸ Cfr. P. DONATI – M. ARCHER (dir.), *Riflessività, modernizzazione e società civile*, Franco Angeli, Milano 2010; J.-L. Laville – P. GLEMAIN (dir.), *L'économie sociale aux prises avec la gestion*, Desclée de Brouwer, Paris 2010; J. BRAUN – G.S. MCCALL (dir.), *Dilemmas in nation-building*, Blackwell for UNESCO, Oxford 2009; C. RUZZA – V. DELLA SALA (dir.), *Governance and civil society in the European Union*, vol. 1. *Normative perspectives*, Manchester University Press, Manchester, UK; New York, NY (Distributed exclusively in the USA by Palgrave) 2007; M. MAGATTI, *Il potere istituente della società civile*, Laterza, Roma Bari 2005.

⁹ B. DUARTE (dir.), *Manifestes sa religion, droits et limites*, Harmattan, Paris 2011; J.A. ARAÑA (dir.), *Libertà religiosa e reciprocità*, Giuffrè, Milano 2009.

¹⁰ Come diceva eloquentemente Giovanni Paolo II, il riconoscimento della libertà religiosa è di fondamentale importanza, perché «it is an implicit recognition of the existence of an order which transcends the political dimension of existence» (*Address to the Diplomatic Corps*, 1989). Cfr. anche THE PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES, *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, XVII Plenary Session, 29 April-3 May 2011, Vatican City 2011.

¹¹ J. MARITAIN, *La voie de la paix*, in ID., *Œuvres complètes*, vol. IX (1947-1951), Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions Saint Paul, Paris 1990, 143-164.

termini precisi della complessa evoluzione storica¹². È però importante notare il punto attuale della parabola, rispetto al punto iniziale. All'inizio della modernità, vi è un attacco frontale al *paradossale valore universale della singolarità cristiana*, chiave di volta dell'umanesimo cristiano: la fede viene respinta come faccenda privata, per di più faccenda estranea alla ragione. Quindi si tentano altri codici universali di intesa, reinterpretando in modo secolarizzato la pretesa dell'universale cristiano: la Scienza, la Ragione, il Diritto, ecc. Qual è l'esito di questa reinterpretazione?

Oggi non prevale un attacco frontale ai codici universali compreso quello dell'etica cristiana, bensì un graduale processo di abbandono della pretesa stessa di universalità: nessuno dei codici secolarizzati è riuscito a mantenere la sua promessa di raccontare la verità sull'esperienza umana in modo credibile. Cosicché, non solo si è diffusa una generale sfiducia nei confronti dell'annuncio cristiano, ma viviamo ormai nella convinzione più o meno esplicita che la ragione umana sia uno strumento debole, incapace di portare a termine il compito di conoscere la realtà e di stabilire valori da tutti condivisibili. Tale sfiducia, poi, non sembra fare problema: assomiglia sempre più a una delusione compiaciuta, che celebra la provvisorietà, l'incertezza, come esaltazione suprema della libertà di scegliere senza le fastidiose costrizioni del passato (etiche, religiose, sociali).

Dunque il punto attuale della parabola secolarizzante è una specie di "gaia rassegnazione": l'uomo si scopre solo con se stesso, incapace – o semplicemente stanco – di cercare il senso umano della propria esperienza, ma paradossalmente "contento" che sia così e perciò disponibile, a sua insaputa, ai nuovi e subdoli dispotismi tecnocratici. La rassegnazione compiaciuta anestetizza il desiderio di edificare il bene comune, lasciando così le persone in balia di logiche che funzionano secondo fini che non sono più necessariamente umani.

Con questa "gaia rassegnazione" è poi del tutto compatibile anche quella sorta di reviviscenza post-secolare del religioso, che apparentemente potrebbe sembrare un'inversione della parabola secolarizzante, ma che, il più delle volte, ne è l'estrema accentuazione: la religione cristiana, ad esempio, viene oggi valorizzata come un'etica finalmente libera da ogni pretesa di verità, dunque come un'etica senza fede e soprattutto senza Chiesa: «*nel mondo in cui Dio è morto* – scrive ad esempio il filosofo italiano Vattimo –, *si sono dissolti i metaracconti e si è fortunatamente demitizzata ogni autorità, anche quella dei saperi "oggettivi"; la nostra unica possibilità di sopravvivenza umana è riposta nel precetto cristiano della carità*»¹³.

Si capisce bene con ciò che non si tratta di un attacco frontale: non si nega la carità, anzi, la si afferma, privandola però di ogni pretesa di dire qualcosa di vero sul significato dell'esperienza umana. Vattimo lo dice senza mezzi termini: bisogna dire «*addio alla verità*»¹⁴. E continua con coerenza: solo quando la verità si sarà «consumata nella carità», allora la carità sarà pura e autentica. È come dire *caritas in caritate*: la carità è pensata come una pratica che si attesta da sé¹⁵. Quel che non si capisce è perché questa carità rassegnata non dovrebbe consumarsi anch'essa nel nulla, o trasformarsi nel suo contrario, se – per l'appunto – la sua pratica non ha a che fare con la verità di chi siamo, ma solo – ultimamente – con quel che sentiamo.

4. Nuova laicità

Considerata questa atmosfera che respiriamo, si capisce quanto sia divenuto difficile comunicare tra persone che hanno concezioni del mondo così diverse e contrastanti. Non è un caso che le democrazie siano oggi per lo più in crisi: la difficoltà a comunicare è un sintomo che non

¹² Cf. F. BOTTURI, *Secolarizzazione e laicità*, in AA.VV. (a cura di P.P. Donati), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008, 295-337.

¹³ R. RORTY – G. VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, tr. it. di S. Cabala, Garzanti, Milano 2005, 57.

¹⁴ Cf. G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.

¹⁵ Al contrario, la carità ha il suo senso come «forza che ha la sua origine in Dio, Amore eterno e Verità assoluta» (BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate* 1).

possiamo sottovalutare, se vogliamo difendere lo spazio politico di una convivenza democratica. Habermas è sempre stato particolarmente attento a questo indicatore: «*la condizione in cui si trova una democrazia si può accertare solo sentendo il polso del suo spazio pubblico politico*»¹⁶. Ed è abbastanza ovvio che la gaia rassegnazione non è proprio una buona terapia: bisognerebbe infatti togliere la parola a chiunque (e non sono solo ai cristiani) non abbia intenzione di compiacersi di dire “addio alla verità”. Questa neutralizzazione dello spazio pubblico riduce drasticamente i “battiti” del polso democratico. Naturalmente la ricetta per avere uno spazio pubblico vitale non può nemmeno essere – come già abbiamo escluso – la deduzione del politico dal teologico.

Un’intelligente soluzione è piuttosto quella immaginata ancora da Maritain, nel suo discorso all’Unesco del 1947 (*La voie de la paix*). In quell’occasione, Maritain affermò che, dato il fatto della pluralità irriducibile degli attori sociali, l’ambito politico deve puntare a convergere verso un «*pensiero comune pratica*», cioè uno «*stesso insieme di convinzioni volte all’azione*»¹⁷. Il che implica accettare l’inevitabile divergenza delle visioni del mondo, scommettendo al contempo sulla possibilità di intendersi concretamente sul da farsi. Questo non vuol dire rinunciare al piano della giustificazione teorica dell’agire pratico (questa rinuncia sarebbe già nichilista); significa piuttosto riconoscere che l’ambito politico non necessita, per essere in buona salute, del consenso totale (assai improbabile) intorno a visioni sostantive della vita. Solo così si realizza quel *bene comune* essenziale che Maritain suggeriva, quando parlava della società umana come “*corps de communications sociales*”. Come s’è detto, il bene comune secondo la visione cristiana abbraccia l’intera vita dell’uomo e non solo quella storica, ma questo non produce a livello di convivenza civile una pretesa di condivisione totale. Piuttosto l’ampiezza di visione sostiene l’impegno a contribuire al bene comune sociale essenziale e ad animarlo con una costante sollecitazione verso un orizzonte ulteriore integralmente umano.

Se però accettiamo questo, dobbiamo accettare anche di abbandonare significati secolaristi e meramente oppositivi di *laicità*: se l’obiettivo del politico è un pensiero pratico comune, anche i cittadini credenti debbono poter dire la loro¹⁸. Di nuovo, ciò non implica trasformare il politico nell’etico o nel religioso. Significa però che il politico deve essere l’ambito in cui tutti i “diversi” debbono avere la possibilità di contribuire responsabilmente al bene comune della comunicazione, cercando di spiegare ciò che per loro vale, in un linguaggio che sia accessibile a tutti. Si può allora essere giustamente perplessi di fronte alla presunta laicità di scelte politiche che mirano a eliminare ogni riferimento religioso nello spazio pubblico: quel che si ottiene, infatti, non è un pensiero pratico comune, bensì un minimo comune denominatore, rispetto al quale le differenze culturali subiscono di fatto una privatizzazione estraniante¹⁹. È veramente pubblico, e perciò sanamente laico, solo quello spazio che scommette sulla libertà dei cittadini, credenti e non credenti, di mettersi nel gioco di una “narrazione reciproca”, cioè di mettersi nell’opera comune di raccontare il significato della propria esperienza, secondo una logica – come insegna Ricoeur – di reciproco, seppur faticoso, riconoscimento²⁰.

Il che ci fa capire un altro punto importante: l’impegno a *tradurre* la propria visione del mondo in un linguaggio comprensibile anche da chi non la condivide non deve gravare solo sui cittadini credenti, ma dev’essere inteso –ricorda giustamente Habermas – come «*un [comune] impegno collaborativo*»²¹.

¹⁶ J. HABERMAS, *La condizione intersoggettiva*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2005, 18.

¹⁷ MARITAIN, *La voie de la paix*, 158.

¹⁸ Cfr. *Regard catholique sur la laïcité*, Documents Episcopat n. 9/2010.

¹⁹ Cfr. F. BOTTURI, *Secolarizzazione e laicità*, in P. DONATI (dir.), *Laicità: la ricerca dell’universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna, 2008, pp. 295-337.; cfr. il *Rapporto sulla laicità. Il testo della Commissione Stasi*, prefazione di S. Romano e postfazione di E. Bianchi, Scheiwiller, Milano 2004, su cui si è modellata la legge francese sul comportamento religioso pubblico. Cfr. anche M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998 e M. TROPER, *French Secularism or Laïcité*, «Cardoso Law Review», 21 (2000), pp. 1267-1284.

²⁰ P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, collections "Les Essais", Paris 2004.

²¹ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006, 35.

Solo per questa via si può arrivare finalmente a parlare in modo sensato di *solidarietà*. In tal misura, non è certo da sottovalutare il consenso con chi ritiene la carità “l’unica possibilità di sopravvivenza umana”: possiamo infatti essere d’accordo sulla convenienza pratica di agire in modo solidale, purché però si rinunci a dire (in modo del tutto anti-comunicativo) che l’*unico* modo per difendere la solidarietà sarebbe la rinuncia alla verità. Anzi, ci dev’essere piuttosto la disponibilità a lasciarsi interrogare anche da ragioni tipicamente religiose della prassi solidale. Il che ci autorizza a fare un ultimo delicato passaggio.

5. Implicazioni sociali dei misteri cristiani

«*E precisamente cosa c’è di più urgente di richiamare l’uomo a se stesso?*»²². Questo invito di De Lubac è quanto mai vero oggi, nell’epoca delle disillusioni. Si tratta di *rivelare* l’uomo, a partire dalla sua esperienza più originaria e inconfondibile: non si impara, né quindi si può ragionevolmente decidere di fare il bene, di essere solidali con l’altro, se non si è mai fatta l’esperienza di relazioni buone, relazioni – cioè – con qualcuno che ha a cuore lo sviluppo della nostra libertà. Questa esperienza primaria, elementare, custodisce una verità irrinunciabile, che fortunatamente resiste. Una verità che il cristianesimo continua a raccontare. Ecco perché sarebbe un errore tapparsi preventivamente le orecchie: se infatti non ci fosse più nessun racconto in grado di difendere quella verità elementare dell’esperienza, come potremmo evitare una difesa banalmente retorica della dignità umana e della solidarietà?

È per questo che lo stesso Habermas ritiene del tutto giustificabile «*l’ammissione di enunciazioni religiose non tradotte nella sfera pubblica*». Il motivo è semplice: uno Stato veramente democratico «*non può scoraggiare i credenti e le comunità religiose dall’esprimersi come tali anche politicamente, perché non può sapere se, in caso contrario, la società laica non si privi di importanti risorse di creazione del senso*»²³. E il racconto cristiano del senso della solidarietà è un caso tipico di questo genere di risorse politicamente rilevanti.

Prendiamo ad esempio un passaggio della *Lettera di Giacomo*, straordinariamente carico di implicazioni sociali: «*Estote autem factores verbi, et non auditores tantum, fallentes vosmetipsos - Siate di quelli che mettono in pratica la Parola, e non ascoltatori soltanto, illudendo voi stessi*» (1,22). La risorsa politicamente rilevante racchiusa in questo testo non è da fraintendere: non si tratta ovviamente di appiccicare la “Parola” di cui parla Giacomo alla sfera pubblica (lo abbiamo ripetutamente escluso); si tratta piuttosto di domandarsi che cosa implica, per il bene della comunicazione, il fatto che un cristiano sia chiamato a *praticare* la Parola. La risposta sembra venire dalla metafora che Giacomo utilizza, per spiegare che cosa accade ai soli “*auditores*”: essi diventerebbero come chi si guarda allo specchio e, vedendo solo la propria immagine riflessa, subito si dimentica chi egli realmente sia, ma resta condizionato dalla sua immagine fugace: non ha autentica coscienza di sé, ha solo immaginazione di sé. Il che, potremmo tradurre, è esattamente l’illusione di Narciso. Ora, come è facile capire, è improbabile che Narciso pratici la solidarietà, cioè proprio uno dei requisiti primari di una società che difende il bene comune. Chi, al contrario, mette in pratica la Parola, cioè semplicemente si occupa di chi ha bisogno, comprende, attraverso l’esperienza, che il suo essere reale, il suo *consistere* umano, la sua relazione con sé, dipendono dalle buone relazioni che intrattiene con gli altri: «*la solidarietà solidifica*»²⁴, dice ancora – con grande efficacia – De Lubac. Detto in altri termini, diventare “*factores verbi*”, cioè praticare la solidarietà, significa – come si legge nella *Sollicitudo rei socialis* – *vedere l’altro* e non *solo* se stessi (come accade ai soli *auditores*)²⁵.

²² H. DE LUBAC, *Catholicisme*, édité sous la direction de Michel Sales; Cerf, Paris 2003, p. 300.

²³ HABERMAS, *Tra scienza e fede*, 34.

²⁴ DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 287.

²⁵ «*La solidarietà ci aiuta a vedere l’“altro” – persona, popolo o Nazione – non come uno strumento qualsiasi, per sfruttarne a basso costo la capacità di lavoro e la resistenza fisica, abbandonandolo poi quando non serve più ma come*

Insomma è un'intera antropologia che la pratica solidale rivela e che il racconto cristiano aggancia al "disegno architettonico" di Dio. Per questo Giovanni Paolo II si riferisce al racconto di *Genesi* e ricorda l'importanza di risvegliare la *coscienza religiosa* degli uomini e dei popoli. C'è infatti custodito in questa coscienza un significato dell'esperienza umana che è davvero irrinunciabile. Del resto, abbiamo sotto gli occhi gli effetti di questo aut aut, decisivo per il futuro della nostra vita sociale: o riusciamo a pensare l'idea che ognuno di noi ha bisogno di essere aiutato ad essere libero; oppure la vita umana diviene merce di scambio. Di questo aiuto, tutti hanno bisogno e dunque tutti ne sono responsabili, dal momento che niente può sostituirlo o surrogarlo²⁶. È un paradosso, certo. De Lubac, a modo suo, lo esprimeva così: «*alla radice si può immaginare la persona come una rete di frecce concentriche; nel suo sviluppo, se è permesso esprimere il suo intimo paradosso con una formula paradossale, si dirà che è un centro centrifugo*»²⁷.

"Centre centrifuge" significa che siamo interdipendenti, non però nel senso di un'interazione meccanica, ma nel senso etico di una corresponsabilità di quel bene primario che è la relazione di reciproco aiuto, in cui consiste (si "solidifica"), la nostra umanità. Inteso in questo modo, il pensiero dell'interdipendenza si chiarisce proprio come uno di quei "comuni pensieri pratici" cui Maritain faceva riferimento: la corresponsabilità, una volta riconosciuta, diventa convinzione che dirige l'azione, esige – cioè – dei *factores* del bene primario dell'aiuto (il che non significa essere per forza credenti).

6. Il travaglio contemporaneo e la virtù della solidarietà

Se collochiamo questo pensiero nel contesto dell'attuale mondo globalizzato (a livello ecologico, comunicativo, economico e finanziario, geo-politico) ci rendiamo conto di quanto sia attuale, concreta e discriminante la pratica della solidarietà come condizione di quella socio-politica. Ed è anche facile comprendere come l'unica alternativa concreta ad una visione globale solidale sia non certo un democraticismo neutrale, bensì un confronto sempre più spietato tra politiche di potenza. Proviamo a dare anche solo uno sguardo all'attuale crisi economico-finanziaria globale²⁸: come non riconoscere che non è in gioco solo un problema tecnico, un disfunzionamento del sistema, bensì una patologia più profonda, che implica un intero modo di concepire l'umano? Come non vedere che se non si agisce responsabilmente a questo livello etico-antropologico, nemmeno il mercato meglio congegnato e garantito risolverà il problema? Ecco perché varrebbe la pena, letteralmente, affrontare la crisi pensandola anche come *travaglio*, in analogia con il senso tipicamente materno del termine: «*una condizione di sofferenza anche acuta, ma con lo sguardo già rivolto alla vita nascente*»²⁹. Il che significa, fuor di metafora, affrontare la crisi provando a sostenere la fatica di sperare per un modo nuovo, più vero, di essere insieme. Un modo che, se ci pensiamo bene, si attua proprio seguendo le due coordinate (orizzontale e verticale) dello "schizzo architettonico" proposto da Benedetto XVI. Infatti, non è possibile nemmeno immaginare «*un nuovo ordine economico-produttivo, socialmente responsabile e a misura d'uomo*»³⁰ senza i quattro "ingredienti" di cui abbiamo detto:

un nostro "simile", un "aiuto" (Gen 2,18), da rendere partecipe, al pari di noi, del banchetto della vita, a cui tutti gli uomini sono egualmente invitati da Dio» (GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis* 39).

²⁶ cfr. M. HEIMBACH-STEINS, *Diaconie et identité chrétienne*, «Revue d'éthique et de théologie morale» 265, sept 2011, pp. 91-102.

²⁷ DE LUBAC, *Catholicisme*, pp. 289-290.

²⁸ La crisi è stata oggetto di riflessione da parte della Commissione Famiglia e Società della Conferenza Episcopale Francese. Cf. CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE. CONSEIL FAMILLE ET SOCIETE, *Grandir dans la crise*, Ed. Bayard/Cerf/Fleurus Mame, Paris 2011.

²⁹ A. SCOLA, *Crisi e travaglio*, Solennità dell'ordinazione di Sant'Ambrogio Vescovo e Dottore della Chiesa, Discorso del Cardinale Angelo Scola, Arcivescovo di Milano, Milano 6 dicembre 2011, p. 3. Cfr. anche E. LASIDA, *Le goût de l'autre. La crise, une chance pour réinventer le lien*, Albin Michel, Paris 2011.

³⁰ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate* 41.

(1) bene comune: non esiste benessere economico sostenibile, se non ricostruendo pazientemente quella fiducia tra le persone che la crisi finanziaria ha intaccato (cioè il *bene comune immanente*), e solo lasciando al contempo libera la speranza di compimento del desiderio umano al di là di ogni possibile ordine economico-sociale (*Bene comune increato*).

(2) dignità umana: non esiste fiducia senza un ordine economico in cui il valore della persona sia riconosciuto come irrinunciabile, cioè senza generare «*un bene secondo la giustizia che deve riversarsi sulle persone e che ha come valore principale l'accesso delle persone alla loro libertà di svilupparsi*»³¹.

(3) solidarietà: non ci può essere un ordine economico giusto, rispettoso della dignità della persona, senza reimparare a usare dei beni in un modo opposto alla logica ossessiva del profitto. A questo proposito è opportuno ricordare, con i Vescovi francesi, che noi «*discepoli di Cristo siamo più spinti dalla carità in questo periodo di crisi economica e sociale. Le povertà d'oggi sono forse meno nuove che radicali*»³².

(4) sussidiarietà: non esiste uso solidale dei beni senza confidare nella partecipazione responsabile di ciascuno, cioè senza quella libertà d'iniziativa che può davvero cambiare le cose, portandoci fuori dalla crisi.

Un'architettura complessa, che può forse scoraggiare, ma che, in realtà, ha un punto di partenza semplicissimo. Ci riporta – come già detto con De Lubac – a quello che siamo veramente: soggetti interdipendenti, capaci di rispondere moralmente di questo fatto, cioè capaci – per l'appunto – di diventare solidali.

Possiamo, in questo modo, affermare con il compianto cardinal Lustiger: «*i principali problemi della crisi mondiale (miseria, sottosviluppo, guerre, ecc.) hanno una soluzione tecnica possibile. Noi potremmo nutrire tutti gli uomini, sviluppare tutti i paesi nuovi, interrompere la corsa agli armamenti, ecc., se lo volessimo. Ebbene, di fatto non abbiamo i mezzi tecnici disponibili perché non vogliamo il buon fine. L'impossibilità si trova quindi nelle nostre volontà, nei nostri cuori. Ragion per cui le uniche risposte vere saranno quelle spirituali, oppure non lo saranno. Il futuro di una società umana è anzitutto una questione di carità*»³³.

Per questo è appropriato parlare di solidarietà in occasione della Quaresima. La solidarietà non può essere scambiata per sentimentalismo: perché dipende da un giudizio pratico sulla nostra comune condizione umana. Ed è proprio da questo giudizio che dobbiamo partire. Aggiungendo che si tratta davvero di imparare una *virtù*³⁴. Essere virtuosi, come dice Sant'Agostino, significa usar bene le cose di cui potremmo usar male³⁵. In che senso, dunque, la solidarietà ci fa usare bene di qualcosa?

La risposta è molto concreta e, ancora una volta, può essere meglio compresa come un'implicazione sociale dei misteri cristiani. La solidarietà, infatti, significa dare qualcosa di proprio agli altri. Se non arriva fino a questo punto, è un inganno sentimentale o peggio (torniamo ai due luoghi comuni di cui si è detto all'inizio). Se invece arriva a questo punto, allora diventa – come dice San Tommaso – «*buon uso del denaro*»³⁶; cioè si combina concretamente con la liberalità, ovvero con quella disposizione d'animo di chi – dice ancora Tommaso – «*è libero dall'affetto*» verso le cose materiali, dunque è libero per gli altri.

Ora, non è forse vero che questa libertà dal denaro dovrebbe proprio essere un'implicazione quasi naturale per chi crede nella vita eterna? E non è forse vero che questa implicazione aiuta a

³¹ MARITAIN, *La personne et le bien commun*, 203.

³² EVEQUES DE FRANCE, *Lettre du 8 novembre 2009*.

³³ *Le rôle de l'Eglise aujourd'hui : Mgr. Lustiger s'explique*, dans Paris Notre-Dame n° 24, 27 avril 1984, p. 6.

³⁴ «*Si tratta, innanzitutto, dell'interdipendenza, sentita come sistema determinante di relazioni nel mondo contemporaneo, nelle sue componenti economica, culturale, politica e religiosa, e assunta come categoria morale. Quando l'interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come "virtù", è la solidarietà*» (GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis* 38.)

³⁵ Cf. AGOSTINO, *De Lib. Arbit.*, II, 19, 50.

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 117, a. 4.

edificare la convivenza degna dell'umano? Anche l'idea di *virtù* va dunque riabilitata, perché la pratica solidale di cui abbiamo bisogno deve radicarsi non solo in un complesso di idee e in una prospettiva culturale, ma anche in una disposizione soggettiva acquisita con l'esercizio in un contesto educativo e vissuta con maturità in un impegno comunitario e storico-sociale.

È nota l'affermazione lapidaria di Kant sulla necessità di un ordine giusto: «*Se la giustizia scompare, non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra*»³⁷. Ma forse, arrivati a questo punto, bisognerebbe aggiungere qualcosa, magari facendo un passo indietro, fino a Sant' Ambrogio. Qual è – si chiede Sant' Ambrogio – il fondamento, la *ratio* che fa di una società una società umana? «*La natura del vincolo sociale presenta due aspetti, la giustizia e la beneficenza che chiamano anche libertà e generosità*»³⁸.

È proprio questa *ratio* che l'etica cristiana ha a cuore, quando gioca la sua partita pubblica per una vita sociale migliore, in un tempo di crisi e di travaglio come quello che stiamo vivendo.

³⁷ I. KANT, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, par. 49.

³⁸ AMBROGIO, *1 De Offic.*, c. 28.