

“LE MOTIVAZIONI DELL’ IMPEGNO DELLA CHIESA NEL MONDO DELLA GIUSTIZIA” relazione al Capitolo Generale Camilliani Ariccia maggio 2007

Introduzione

La chiesa non può accettare che il proprio spazio sia soltanto quello privatissimo della coscienza individuale. Quando di fatto così accade, viene ulteriormente approfondita quella distanza della verità di Dio dalle forme della vita quotidiana e sociale, che poi fa apparire quella verità marginale e praticamente irrilevante per riferimento alle cose di questo mondo come gli impegni nella vita sociale¹.

La Chiesa è chiamata, come dice l’ampio documento della CEI dedicato alla pastorale sociale e del lavoro *Evangelizzare il sociale oggi*, a entrare in una «nuova tappa storica del suo dinamismo missionario», deve cioè riannunciare l'amore di Dio «ponendo in rapporto col Vangelo di Gesù la vita e l'attività umana nel lavoro, nell'economia e nella politica»². Deve misurarsi con alcune tendenze negative della società moderna: quella di «neutralizzare nell'ambito sociale le esigenze della religione, della verità e dell'etica, considerate irrilevanti anche per la stessa vita personale», e quella che conduce al «distacco dai valori che danno significato all'esistenza e slancio e volontà per costruire il futuro».³

Sono queste tendenze che rendono «urgente» l'opera di evangelizzazione del sociale perché hanno creato una società «povera di fini» e perciò disorientata e bisognosa di «nuovi assetti» (n. 45).

La sfida riguarda l’impegno a ritrovare e insieme a rinnovare le tracce del Dio vivente in mezzo agli uomini “e in questo modo far entrare la luce di Dio nel mondo”(Deus caritas est n.39). Perché c’è un volto manifesto di Dio, oggi come sempre, nonostante tutte le secolarizzazioni della società moderna. Se c’è un accento che deve essere messo nella multiforme missione della chiesa per rispondere alle necessità dell’epoca, esso è quello relativo al carattere promettente anche della società umana, non certo quello dei suoi profili tragici.

¹ La storia di Dio coglie la nostra attenzione attraverso la forma di un’altra persona. La libertà donata da quella storia viene a me solo nella presenza dell’altro. Io sono un soggetto in proporzione che ho la capacità di essere chiamato per opera di un altro. È attraverso l’altro che impariamo la storia che dà alla mia vita un fine e una direzione.

² CEI, *Evangelizzare il sociale* n.5.

³ *Ibid* n.8.

Come esercitare la responsabilità storico-civile da parte della comunità ecclesiale?

In primo luogo l'azione sociale va considerata all'interno del sistema sociale che consiste in una combinazione dei sottosistemi economici, politici e socioculturali dentro la natura. Quando noi per es. tentiamo di capire la disoccupazione nei paesi europei sarebbe insufficiente biasimare i loro rispettivi sistemi economici perchè i sistemi politici e culturali giocano una parte maggiore.

In secondo luogo nella prospettiva dell'azione dobbiamo distinguere tre livelli qualitativamente diversi dell'agire umano: l'individuo (singolo credente, consumatore, produttore...), l'organizzazione (comunità ecclesiale, impresa, sindacato, associazioni dei consumatori...) e il sistema (sia religioso che civile: nazionale, internazionale, globale...). Il punto cruciale è che essi non devono essere ridotti l'uno all'altro. Per esempio l'aspetto organizzativo non va perso a motivo dell'enfasi sul livello sistemico.

Lo schema euristico dei livelli dell'azione (individuale, organizzativo, sistemico) non dà risposte alle questioni, ma dice dove noi dobbiamo cercare le risposte.

Inoltre l'influsso della fede, che anima la libertà dei soggetti e le loro decisioni concrete non è lo stesso nei diversi livelli del giudizio pratico e dell'azione, e si diversifica a seconda dei gradi di concretezza e contingenza.

L'accento sulla prospettiva pratica della teologia sociale implica l'identificazione degli attori morali con i loro rispettivi comportamenti, finalità, interessi e motivazioni, i quali opereranno a livelli differenti come il livello micro, meso e macro. In corrispondenza con gli spazi di libertà che gli attori hanno nei differenti livelli, la nozione chiave di responsabilità dovrebbe essere rielaborata.

La carità sociale

Se la chiesa è chiamata prima di tutto a testimoniare la cura del Padre verso ogni uomo attraverso gesti e condizioni che la alludano, il primo criterio sarà quello della differenza - come già detto sopra - fra la carità di Dio e i gesti che la esprimono, e perciò stesso insieme della reciproca complicità. Suo compito è quello di costruire la città umana testimoniando con le opere l'amore incondizionato di Dio per ogni uomo (Deus caritas est n.16ssg). Concretamente è la consapevolezza che ci si fa prossimi, che ci fa riconoscere l'altro anche quando non lo si incontra direttamente, quando non ha un volto, ma è "la gente", quando cioè si svolge la

propria attività nelle strutture e nelle istituzioni. E' carità nei rapporti "lunghi" e non solo in quelli "corti", capacità di vedere il fratello anche nelle categorie, ruoli, condizioni sociali distanti ed anonimi, è testimonianza della gratuità che si può evidenziare nella mediazione sociale: questo è in definitiva la solidarietà nel sociale, come virtù e valore morale⁴.

Se l'azione sociale viene informata dalla luce e dal potere del vangelo riceve un riferimento immediato a Dio⁵. Attraverso questo interiore riferimento a Dio possiede una qualità sacramentale e affonda le sue radici nella partecipazione alla vita stessa di Dio e nell'impegno a ricambiare con gratitudine⁶

L'azione sociale diventa solidale con la visione escatologica della speranza e il cammino della sua realizzazione che è la giustizia rimane connotato dall'amore che vuole che l'altro sia e sia libero e riconosciuto anche nelle istituzioni sociali (CDSC nn.207-208). Tale tipo di azione sociale genera conflitto, ma soprattutto offerta di senso, di ragioni riconoscibili autenticamente e diffusamente come buone così che la vita sociale possa essere colta anch'essa come occasione di dedizione di sé e di crescita comune. E la società stessa possa divenire non solo un tutto-organizzato in cui rimanere insieme per mere ragioni di necessità o utilità, ma luogo di vera, comune e promettente umanizzazione, di effettivo invero della libertà. In questa logica, libertà umana significa essere ugualmente interessato al bene dell'altro, non perché ciò è più vantaggioso per me, ma precisamente perché è vantaggioso per l'altro, un altro riconosciuto come essere uguale a me e quindi titolare degli stessi diritti.

Poiché è il valore etico-cristiano della carità sociale (solidarietà) ad essere la direzione e il bene da attuare, il cristiano sarà chiamato a non dimenticare mai l'uomo, la persona che sta "dietro" scelte, decisioni, processi, fenomeni... nè potrà dimenticare il suo compito, che è quello appunto della dedizione, affinché l'altro "sia", si attui nella sua libertà⁷.

⁴ Si tratta di superare il modello di pensiero che contrappone l'azione cristiana a quella profana, quell'interpretazione spiritualistica del cristianesimo, che prospetta una separazione pregiudiziale tra vita dello spirito e vita quotidiana, plasmata dalle forme della cultura dunque e dalle sue tradizioni civili. E postula un'irrelevanza del rapporto arcano tra l'anima e il suo Dio, la quale esonererebbe l'anima stessa da ogni mediazione pratica e storica.

⁵ *Summa theologiae* 1-II 62-64

⁶ G.PIANA, "Teologia del sociale ed etica" in *Archivio Teologico Torinese* 1(2002)37-47

⁷ Qui trova il suo fondamento, per esempio anche l'etica professionale, quale modalità che esprime il compito morale di "servizio" agli altri attraverso le prestazioni.

Si tratta dell'altro che se nella giustizia, è il ciascuno, come viene significato dall'adagio latino: *suum cuique tribuere*, a ciascuno il suo, ora viene colto nell'altrettanto originario rapporto di prossimità, offerto dal suo volto e dalla sua voce, pur conservando la giusta distanza, cioè nella mediazione istituzionale.

L'impegno comunitario dell'individuo e la sua natura sociale si mostrano come fatto originario, dato appunto con la stessa individualità razionale dell'uomo che per natura sua si autotrascende verso il bene dell'altro, proprio perché è a immagine di Dio che è Amore (DM n.19ssg.). La giustizia non è più riducibile al rapporto razionale con gli altri, e con la società, nella figura di un calcolo vantaggioso di un individuo isolato che assicura le rivendicazioni della propria individualità⁸.

Ciò non toglie la persona dal gioco delle relazioni sociali e della loro logica di efficienza: si può misurare e valutare la salute di una persona, ma si tratta di un punto di vista irriducibile al primo dove la persona è al di sopra di ogni prezzo⁹. Ci sono dei punti di vista irriducibili gli uni agli altri ma complementari, nessuno dei quali deve essere misconosciuto. Parlare della dignità delle persona tralasciando il suo costo sociale, medico o economico conduce ad un idealismo insostenibile. Non considerare dell'uomo che il costo come un qualunque prodotto può essere necessario per dei calcoli economici, ma va incontro a degli inconvenienti gravi se questa astrazione dimentica gli altri punti di vista¹⁰.

Proprio per questo l'azione sociale animata dalla carità richiede e sviluppa sempre anche un "giudizio" sulle strutture e sulle istituzioni del vivere civile, denuncia la loro distanza dall'ideale della fraternità e sollecita il cammino in questo senso. La carità "sociale", pur radicandosi e provenendo da un orizzonte universale e incondizionato, ha una sua specificità, che è data dalla specificità del sociale. In altre parole, le forme e le modalità del suo esercizio non sono riducibili a quelle dei rapporti interpersonali. E' la medesima carità, ma che si declina diversamente, e che deve fare i conti con una obiettività e diversità-conflittualità, che immediatamente resistono o sembrano antagonisti all'atteggiamento di carità. Specialmente entro la complessità odierna essa è necessaria per condurre a scoprire anche le forme dell'agire sociale come forme promettenti, cariche di

⁸ M. RHONHEIMER: "Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta" in *Acta Philosophica* 1(1992)231-263.

⁹ P. VALADIER, *L'anarchie des valeurs*, Albin Michel, Paris 1997

¹⁰ La pluralità dei punti di vista resta l'ultima parola nell'apprezzamento dei valori? Ciò che non può essere scambiato, poiché deriva dalla gratuità, dà un valore che sfugge all'interscambiabilità e impreziosisce tutto il resto: "L'essenziale è invisibile agli occhi" (A. DE SAINT-EXUPERY, *Il piccolo principe*, Gallimard 1959, p. 474).

senso, posta in grado di intravedere complimenti non soltanto possibili ma plausibili ed apprezzabili, degni di piena dedizione di sé e di molti, congiuntamente.

Bisogna considerare però che la polarizzazione massimalistica di agape sul registro di un sentimento d'amore al tempo stesso oblativo e fusionale, che dovrebbe indiscriminatamente investire tutti i rapporti (salvo poi ritrovarsi nell'impotenza pratica ad essere eseguito) nuoce in molti modi alla qualità umana e cristiana dello spirito della donazione e dello scambio sociale. Il suo massimalismo nominalistico svuota quello spirito di ogni rappresentazione concreta del suo esercizio. Lo sottrae infatti alla sua funzione provocatoria in ordine alla ricerca della agape in tutti i legami (dell'uomo e della donna, dell'economia e della politica). E lo riconduce al più limitato profilo di marginale esercizio compensativo della sua irrimediabile estraneità alla vita civile.

Il compito della solidarietà

L'impegno sociale della chiesa scende sul campo della concreta esperienza quotidiana dell'uomo, quella esperienza che le forme egemoni della cultura pubblica contemporanea sembrano condannare appunto alla clandestinità della vita soltanto «privata».

Educare per es. al perdono anche nei rapporti sociali aiuta a non percepire perdono e giustizia come puramente alternativi e contrapposti. Tale tensione è indice del perdurare di una mentalità giustificatrice della violenza, in cui la giustizia stessa è sempre intrisa di vendetta. Uscire da tale mentalità permette di cogliere non solo la tensione, ma anche la coimplicazione di giustizia e perdono, cosicché quest'ultimo si illumina di una giustizia positiva in cui a ciascuno è riconosciuta la dignità irrevocabile di essere umano. Il perdono è eminentemente giusto appunto perché si oppone al male, salvaguardando l'essere di chi lo compie.

La virtù del perdono è necessaria, sia pure in forme differenziate, in tutte le dimensioni delle relazioni interumane. In tale ottica è legittimo parlare di principio perdono sia come radice di una competenza relazionale nonviolenta che come fondamento di una nuova convivenza. Pertanto non ci si può più richiamare alla

laicità della politica per garantire uno spazio di legittimità alla guerra o alla pace armata, imposta con la forza ¹¹.

Alla luce della tendenza a separare la coscienza morale dalla cittadinanza, la chiesa discerne poi il ruolo sistemico della carità e del dono che risalta proprio nelle forme che incoraggiano il loro inquadramento (e dunque il suo consolidamento) istituzionale nella sfera politico-economica del terzo settore. È comprensibile che, nella depressione utilitaristica delle società occidentali, si possa salutare il volontariato come «anima» di un profilo alto della cittadinanza politica, e la beneficenza come «risorsa» sotto certi aspetti anche economicamente interessante da organizzare. La responsabilità pastorale della chiesa identifica il rischio che emerge dall'eventualità che, proprio attraverso il formale riconoscimento della loro naturale collocazione nella sfera del privato-sociale, si ratifichi l'espulsione di bisogni etici fondamentali dal sistema dei diritti e doveri comuni. Il disimpegno e il disorientamento delle istituzioni politiche, che delegano ad un terzo soggetto, estraneo all'ossessione del profitto economico, e disponibile alla qualità sociale, la gestione delle proprie inadempienze e delle proprie contraddizioni, avvierebbe così un processo di distrazione e di neutralizzazione delle potenzialità della donazione e della carità come tratto sociale globale¹².

L'istituzionalizzazione di un regime parallelo della donazione, assorbita in una dimensione sociale «terza» (economicamente non competitiva e politicamente non generalizzabile), consente anche al sistema globale di sviluppare indisturbato logiche perfettamente esterne alle forme «etiche» e «umanitarie» delle relazioni e degli scambi. In questo quadro, anche se organizzata imprenditorialmente e riconosciuta istituzionalmente, la carità continuerà inesorabilmente a valere - culturalmente e socialmente - come dimensione debole del moderno legame civile. Il suo potenziamento sistemico, in questo quadro culturale, non muterà la sostanziale deriva del suo appiattimento sull'immagine debole della beneficenza e della carità. Regolamentazione e finanziamento non cancelleranno la sua estraneità dai rapporti politici, economici, scientifici e professionali: che continuano ad essere guidati da altre logiche impermeabili e separate dalla coscienza morale.

¹¹ R.MANCINI, Esistenza e gratuità, Cittadella, Assisi, 1996, p.129

¹²P.SEQUERI, "Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia" in G.GASPARINO, Il dono tra etica e scienze sociali, o.c., p.123ssg.

Di fatto, già ora, il rischio è evidente di possibile «colonizzazione» del terzo settore, quale « riserva indiana» di un umanitarismo etico che non cambia la qualità dei rapporti sociali.

Il discernimento ecclesiale evidenzia che non si può chiedere all'impresa for profit di essere un istituto di beneficenza, ma non si può nemmeno tollerare che il capitalismo, che le corrisponde, si esima dai propri doveri di solidarietà e di giustizia, scaricandone gli oneri sul no profit, come peraltro intenderebbero fare alcuni imprenditori preoccupati solo dell'incremento del profitto e meno dei loro obblighi sociali.

Occorre che la società politica serva in un modo nuovo le persone. Il terzo settore dà il suo contributo per la crescita della società civile, ma non può essere concepito come compensazione alle istituzioni esistenti che svuotano quelle istanze etiche a cui fanno appello¹³.

La solidarietà o carità sociale, che è la forma più determinata che assumono i valori fondamentali come la fratellanza, deve essere fatta valere come un'esigenza obiettiva e globale dei rapporti umani e sociali, e non a latere o ai margini dei rapporti sociali ordinari, che sarebbero solo funzionali. La Chiesa vigila e lavora perché ciò non accada.

La solidarietà, proprio come istanza etico-politica, non può essere tradotta in termini di pure provvidenze materiali, elargite dal Welfare State a favore di coloro che le forme immediate dello scambio sociale sembrano rendere più svantaggiati, né essere delegata ad un comparto istituzionale specifico come il no profit. Le stesse provvidenze materiali, in tanto realizzano un'effettiva solidarietà, in quanto propiziano un'effettiva prassi di prossimità umana, e quindi una crescita dei livelli di coscienza etica nei confronti di chi è più svantaggiato.

Il compito proprio della solidarietà, ricorda la chiesa, consiste nella capacità di scorgere, attraverso l'indice della interdipendenza materiale tra comportamenti nostri e condizioni altrui, determinazioni concrete del compito più generale di farsi prossimi ad ogni uomo. L'interdipendenza materiale, della quale la società

¹³ Sembra avvertire il problema anche Hondrich. *Contro l'elementare geometria sociale habermasiana, con la sua tripartizione dei media di integrazione sociale in potere, denaro e solidarietà, Hondrich colloca la risorsa solidarietà non a fianco delle relazioni di potere, di mercato e comunitarie, ma tra di esse, nei pori di una società razionalizzata e complessa. Questo, secondo l'autore, vuol dire ridimensionare il suo peso a livello sistemico, ma non sottovalutarne l'importanza in una prospettiva di teoria dell'azione: la dispersione della risorsa solidarietà segnala una metamorfosi da forme di soggettività forte, istituzionalizzata, collettiva in forme di soggettività debole, informale, di nicchia (K.O.HONDRICH, Der Neue Mensch, Suhrkamp, Frankfurt 2001).*

complessa tesse le condizioni sempre più intricate, si trasforma in tal modo, da intralcio alla speditezza ed efficienza della nostra opera, in occasione propizia all'esercizio della responsabilità nei confronti della vita degli altri.

Il discernimento ecclesiale evidenzia che la responsabilità propria delle istituzioni politiche non è da intendere esclusivamente o principalmente come rivolta all'obiettivo di provvedere materialmente alle necessità dei più svantaggiati; ma è da intendere come responsabilità rivolta all'incentivazione e alla suscitazione di forme del rapporto civile propizie al realizzarsi dell'evidenza, presso la consapevolezza dei singoli soggetti sociali, delle ragioni rispettive di debito nei confronti dell'altro. A questo scopo può contribuire anche, ma non solo, il settore non profit.

Le forme di rapporti civili nella società complessa sembrano infatti rimuovere l'evidenza della prossimità tra gli umani, che viceversa rimane, ricorda la missione della chiesa, un'innegabile verità anche in epoca contemporanea¹⁴.

All'invenzione, e quindi all'attiva proposta di una tale riforma delle istituzioni la chiesa invita a dedicarsi, creando in tal modo uno spazio storico-politico per la solidarietà. Diversamente l'istanza della solidarietà passa lateralmente a fianco delle istituzioni, promuovendo forme di solidarietà sociale non politiche e senza affrontare la determinazione del bene comune come società giusta.

I rapporti sociali sono obiettivamente gravidi di un senso che la coscienza individuale deve riprendere e determinare, ma che non può in ogni caso ignorare.

In tale prospettiva va pensato il contributo della chiesa nel riscoprire e realizzare le evidenze etiche raccomandate dalle stesse forme effettive dei rapporti sociali così come si configurano nella società complessa, e che riguardano le ragioni di debito nei confronti dell'altro ("Soggettività sociale" CA 48).

Uno dei più urgenti compiti della chiesa a questo riguardo è di sfidare le metafore dominanti che disturbano un'adeguata percezione del mondo. Per es., il Vangelo ispira a passare dall'immagine di una mano invisibile ad una metafora di una società basata su una solidarietà collettiva, a immaginare un'invisibile stretta di mano come metafora di una società basata sulla solidarietà e giustizia.

L'opzione preferenziale per i poveri

¹⁴ Non a caso, l'imperativo della solidarietà nasce solo in epoca moderna, e nasce in stretto rapporto con le nuove forme della produzione e del rapporto economico.

A questo riguardo l'opzione per i poveri (SRS nn.42-43, CA n.57, Libertatis Conscientia n.68) quale criterio di discernimento esprime la trascendenza dell'uomo sulle sue condizioni economiche, afferma il riferimento fondamentale alla carità quale prossimità tra gli uomini che provoca la libertà dell'uomo. Apre ad una dimensione dimenticata della vita umana, e contribuisce ad una coscienza più universale di ciò che significa essere umano. Chiarisce la peculiarità della povertà della società complessa che è povertà di significato delle stesse obiettivazioni sociali in ordine alla decisione della libertà e dunque all'atto di fede. In tal modo "il programma del cristiano-il programma del buon samaritano, il programma di Gesù- è "un cuore che vede"" (Deus caritas est n.31).

Tale apertura ad "un'ermeneutica del profondo", provveduta dalla chiesa, smaschera i pregiudizi sociali, pena il perpetuamento di un dominio oppressivo¹⁵. Pone una sfida alla democrazia deliberativa: fa dubitare dello standard della ragionevolezza comuni, di come i partecipanti decidono che cosa conta come "ragionevole" per i fini della deliberazione politica. Il riconoscimento, per es., delle ragioni dei gruppi marginalizzati come ragioni per tutti i cittadini (cioè accettabili per tutti) è un problema contingente, e ci sono buone ragioni per pensare che i gruppi privilegiati tenderanno a rifiutare le interpretazioni dei gruppi marginali circa le pratiche sociali, valutandole irragionevoli. L'opzione per i poveri evidenzia che la capacità di decisioni politiche imparziali dipende dalla capacità della democrazia deliberativa di incontrare le richieste di tutti i gruppi, diversamente i suoi processi tendono a riprodurre modelli sistemici ingiusti di disuguaglianza e di intolleranza.

Una potente prospettiva a questo riguardo è la *memoria passionis* che apre i nostri occhi alle tragedie della storia. Avverte contro tutte le sorti di minimizzazione estetica della sofferenza o contro una troppo ottimistica o lineare interpretazione della storia. Spinge a dare attenzione non solo alle storie di successo, ma anche alla profondità della sofferenza umana in cui le nostre società possono discendere, ammonisce contro le idee utopiche che possono condurre a decisioni catastrofiche

¹⁵ J.Habermas arguisce che "il linguaggio come tradizione è evidentemente dipendente a sua volta da processi sociali che non sono riducibili a relazioni normative. Il linguaggio è anche un mezzo di dominio e potere sociale, e serve a legittimare relazioni di forze organizzate"(J. HABERMAS, "A Review of Gadamer's "Truth and Method" in L.GAYLE-A.SCHRIFT, *The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur* , Suny Press, New York 1990, p.239).

ed irreversibili¹⁶ o a secoli come il ventesimo che è comparabile ad una strada ricoperta di morti¹⁷.

La *memoria passionis* ci comunica che ogni progetto o visione di significato è radicalmente incompleto, se è costruito astraendo dalla realtà della sofferenza¹⁸. La storia della sofferenza di Cristo ci spinge a vedere con nuovi occhi e a guardare ai successi dei mercati o dei poteri politici dalla prospettiva delle vittime della storia. Ciò ci rende capaci di riconoscere, come i vescovi francesi, che “la società ha il volto delle sue vittime” e questo volto è reale¹⁹.

L'incontro con i marginali spesso porterà nuove prospettive e nuove speranze a quelli che agiscono in comunità con essi.

La chiesa è vigile circa la tendenza moderna di isolare la vita di ogni giorno dall'esperienza della sofferenza. Sviluppa vari mezzi pratici per incoraggiare la solidarietà tra quelli che soffrono e quelli che beneficiano della tranquillità e sicurezza che i sistemi tecnici possono provvedere²⁰.

La comunità ecclesiale vede gli stessi fatti in modo diverso da chi non è cosciente di alternative al suo mondo presente. Ricordare che in ogni battaglia c'è un altro lato rispetto a quello dei vincitori e talvolta ci sono più persone dall'altro lato e più importanti cause, sostiene una diversa comprensione di come si vuole aiutare la storia a cambiare.

La chiesa, anche dove è un gruppo minoritario con nessuna possibilità immediata di contribuire al modo di condurre le cose, può con il suo dissenso mantenere la coscienza più larga della comunità su alcuni problemi in modo che le idee che sono irrealistiche per il presente possono diventare credibili più tardi²¹. Può anche esercitare creatività pionieristica in posti dove nessuno è minacciato nei suoi interessi e attirare gradualmente l'attenzione su alcuni bisogni sociali per cui

¹⁶ H.JONAS, *Il principio Responsabilità*, Einaudi, Torino 1990

¹⁷ La memoria rischiosa della Croce (che anche apre come potere redentivo un rischioso futuro, cfr Metz) spinge la chiesa a combattere contro le perversioni della memoria.

¹⁸ R.GASCOIGNE, *Public forum and Chistian...*, o.c. Per i cristiani la scoperta dell'ultimo significato non può mai essere un processo puramente teorico, poiché ogni teoria comprensiva di significato è sempre rifiutata dall'esperienza pratica della mancanza di significato della sofferenza.

¹⁹ J.VERSTRAETEN, o.c.

²⁰ Il rischio dei sistemi tecnologici della società complessa è che coloro che sono liberati dall'incontro con la sofferenza e l'emarginazione costruiscano sistemi di significati basati su uno stretto campo dell'esperienza, cercando di giustificare i privilegi che li hanno liberati dall'esposizione alle crisi della vita, dalla criminalità, dalla pazzia.

²¹ Un segno o frutto della creatività dello spirito è la genuina innovazione e paradosso nei modi in cui uno impara a vedere la realtà oltre il realismo monolineare del sistema stabilito. Impara ad avere fiducia nel potere della debolezza di fronte ai fatti che rendono deboli.

sarebbe stato impossibile trovare una soluzione imposta. Un esempio sono i servizi offerti da gruppi minoritari alle vittime e ai criminali. La presenza di una posizione molto diversa anche se non è un modello da imporsi come politica ufficiale della maggioranza, cambia però lo spettro totale delle posizioni e muove il punto di equilibrio del sistema.

Coltiva un buon fondamento per tener viva la consapevolezza che le cose saranno viste in modo inadeguato da quelli che leggono gli eventi da una posizione di controllo o di ricerca di controllo. Quando le cose vanno bene la chiesa rifiuta di dare fiducia alle promesse più rosee, sapendo quanto profondamente imbevute di ottimismo umano siano i semi di orgoglio. Il fatto che tutto sembra andare male non è una buona ragione di abbandonare la speranza, non solo perché abbiamo sentito le promesse che vengono al di là del sistema e anche perché le nostre letture troppo pessimistiche del presente sono oscurate dal nostro prendere troppo seriamente alcuni regressi.

La convinzione che la propria etica sociale è espressiva di un impegno trascendente e non solo di un calcolo consequenziale contribuisce a mantenere il potere degli individui di fronte al conflitto e opposizione di corte vedute, e protegge contro la rinuncia a combattere o ad esaurirsi, tentazioni di quelli dei quali la ragione di fare il bene è troppo intimamente correlata a proiezioni gestibili di effetti. Il sostegno di un gruppo rafforza l'affidabilità sociale rendendo le persone capaci di resistere all'inefficacia a corto termine, affinché i fattori di lungo termine abbiano tempo a lavorare.

Una comunità ecclesiale di minoranza può fare appello alla coscienza della società e chiamarla a superarsi nell'impegno morale anche dando voce a coloro che non sono rappresentati. Può dire che ciò che la società sta facendo contro il crimine è controproducente, anche quando nessuno ha una risposta o soluzione migliore pronta. Se la verità fosse lasciata ad una filosofia del mercato non avrebbe senso porre una questione per cui non ci sono risposte. La comunità credente ha altri fondamenti per mantenerla aperta a soluzioni non ancora trovate.

Una soluzione che non è giustificata su motivi di efficienza calcolabile si manifesta a lungo termine più efficiente di quella che è oggetto di un calcolo costo benefici in ogni momento. La chiesa non rifiuta il calcolo dell'efficienza perché ha una rilevanza etica, ma rappresenta un impegno non contro ma per un'utilità larga e a

lungo termine. Ed è pronta in alcuni casi a porre chiari obblighi morali sopra l'utilità a corto termine.

Ci sono cose che non possiamo controllare e che nondimeno accadono. Sarà un'espressione di sapienza e non di autogiustificazione o di indifferenza o isolamento se noi accettiamo il fatto che questo accade e non possiamo fermarlo, e concentriamo noi stessi nel fare altre cose che nessuno farà. Questo sembra alla maggioranza acquiescenza al male. Una comunità in minoranza pensa di più intorno al fatto che ci sono mali che uno non può prevenire, il calcolo intero delle responsabilità è diverso in una situazione in cui non si dispone di capacità di imporre la propria preferenza. Non si pretenderà che il risultato del non intervento sia il minor male possibile, ma solo che, poiché la situazione è controllata da altri poteri, uno faccia il bene possibile come può essere fatto e salvi ciò che può essere salvato in una cattiva situazione. In quel contesto molti pacifisti accettano il fatto che i non pacifisti gestiscano il mondo violentemente. Essi intrecciano il loro rifiuto della violenza con la conoscenza che gli altri continueranno ad usare violenza. I buoni risultati desiderati sono disconnessi da misure fattibili e realistiche a corto termine. Invece di chiederci "se io faccio questo come cambio la situazione?" noi ci chiediamo "in una situazione dove io non posso cambiare le cose, su quali altri fondamenti posso io decidere che cosa fare?".

In tal modo la chiesa ricorda che la valenza critica della "giustizia del Regno" non può tradursi nella forma di un'impossibile utopia cristiana, ma deve concretarsi innanzitutto nella forma del richiamo di ogni uomo alla coscienza della "giustizia più grande"(Mt 5,20) e nella forma della cura pratica per quegli ultimi, che ogni forma di giustizia sociale ineluttabilmente dimentica, quasi la loro condizione fosse senza speranza, in questo mondo. La stessa cura per gli ultimi nelle associazioni di volontariato ha per la coscienza cristiana al suo livello supremo il significato obiettivo di una testimonianza di un rimando alla speranza escatologica e non invece quello troppo modesto di una soluzione materiale dei problemi del povero, del malato, dell'handicappato o di colui che è in qualsiasi modo oppresso.

La solidarietà esprime così l'attiva espressione della *communio*, una partecipazione di tutti nelle vite e destini degli altri attraverso la nostra comune partecipazione all'amore di Dio (*Deus caritas est n.9ssg.*). La missione sociale della chiesa

riconcilia l'autonomia individuale e la comunità con un'esperienza di solidarietà basata sulla solidarietà di Dio con l'umanità nella vita e passione di Gesù²².

Una risposta al nichilismo

Si vede dunque come il bene morale nel sociale sia sempre legato alle possibilità e alle condizioni storiche; esso è, in altre parole un bene possibile. La categoria del possibile - che è del resto presente in tutti i campi dell'esistenza - presenta qui soprattutto la sua necessità. A differenza delle scelte e dei giudizi individuali, nel campo sociale o pubblico entra la variabile fondamentale che è la decisione degli altri, che interferisce con la mia. La nozione di spazio pubblico esprime, innanzitutto, la condizione di pluralità che risulta dall'estensione dei rapporti interumani a tutti coloro che il faccia a faccia fra l'io e il tu lascia fuori a titolo di terzi. A sua volta, tale condizione di pluralità caratterizza il voler vivere insieme di una comunità storica — popolo, nazione, regione, classe e così via — che è, esso stesso, irriducibile alle relazioni interpersonali.

Per cui ciò che è giusto non può essere stabilito al di fuori di questa consapevolezza.

Il bene possibile si può presentare, a volte, anche nella forma del “compromesso”, nel campo politico in modo particolare, ma non solo. Bene possibile, implica anche che vi sia una comprensione della realtà secondo la sua espressione empirico-fattuale, ma anche secondo il suo spirito, le sue virtualità, le sue istanze prefigurate in vicende e “progetti”. Per un altro verso bene possibile implica che tale comprensione non sia schematica rispetto alla compresenza di valori-disvalori nei vari settori del vivere sociale. Si tratta cioè di non separare nettamente il bene dal male, il giusto dall'ingiusto: nella complessità tutto ciò è mescolato.

Questo non significa che, nel momento in cui deve costruire la legge della città, il cristiano possa fingere di non essere tale.

Ovviamente la categoria della “possibilità” può prestarsi al rischio della perdita di identità in particolare in una società pluralistica che richiede cooperazione e tolleranza²³.

²² Ogni pretesa di significato deve essere basata su un'esperienza che ha accettato e superato la sofferenza. Inoltre ogni pretesa ad un significato cosmico deve essere basata sulla fede che il significato che è alla sorgente e al cuore del cosmo è anche quello che ha superato la sofferenza, la fede che i cristiani esprimono come il mistero pasquale di Gesù, il figlio incarnato di Dio.

²³ Da qui la necessità che si alimenti, invece, la tensione tra valori e disvalori. La morale cristiana ha allora anche una funzione “parentica” nel senso di stimolare un costante riferimento al valore.

C'è una responsabilità nei confronti della società, che si può assolvere solo facendo resistenza. La tolleranza non è quindi illimitata²⁴. Ciò richiede la mobilitazione di risorse di molti tipi per la critica sociale: fra queste risorse, la capacità di indignarsi di fronte a determinate scelte è forse decisiva.

Tale agire sociale, teso al bene possibile, rappresenta anche una risposta al nichilismo. Il nichilismo può prendere la forma del pessimismo per disinganno nei confronti di un ideale stimato inaccessibile. La complessità delle questioni, l'impossibilità di trovare soluzioni definitive (sottosviluppo, ambiente per es.), i rischi degli effetti perversi, l'impotenza dell'individuo e anche delle istituzioni (parlamenti, ONU) tutto ciò conduce a disperare, "ad abbandonare i valori più alti, e nient'altro"²⁵. Questa stanchezza che distoglie dal fare qualcosa e valorizza l'abbandono al corso delle cose è alimentata da correnti apocalittiche, secondo le quali il mondo è abominevole e il mondo ideale non esiste: gli uomini sono troppo decaduti perché possano intendere il discorso morale e l'ideale è inaccessibile agli uomini quali essi sono. Non è solo nichilista chi pretende che niente può essere fatto ma anche colui che propone i valori più alti senza indicare i modi concreti di realizzazione e le vie di accesso.

Lavorare per trovare convergenze tra appartenenti a diverse visioni religiose e secolari della società dipende quindi dalla convinzione che il consenso sul bene comune è da ricercare nell'ordine delle conclusioni pratiche. Ad esse non sono certo estranee le premesse di principio, che ispirano secondo credenze e giustificazioni diverse i soggetti convergenti, ma di queste si valorizza l'aspetto 'analogico'²⁶. Dire questo significa distinguere - cosa che è diversa dal separare - le premesse filosofiche e/o religiose dalle conclusioni pratiche, e dare dignità politica alle conclusioni, pur in quanto distinte dalle premesse. Si badi bene: non si intende minimamente insinuare che quelle premesse non abbiano influenza nella politica; ce l'hanno, e irrinunciabile, per i soggetti politici. Solo si vuole dire che le premesse acquistano natura politica non per il fatto di essere proclamate in quanto tali, ma nel

²⁴ Circa la collaborazione formale e materiale al male Cfr G.MANZONE, *Società interculturali e tolleranza*, Cittadella, Assisi 2004, p.170ssg.

²⁵ F.NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, 9(107), cit. da P.VALADIER, *L'inevitabile morale*, Morcelliana, Brescia 1998, p.167.

²⁶ Maritain afferma che la comune ispirazione fondamentale e la comune fede fondamentale di cui una società ha bisogno per vivere, non appartengono all'ordine del credo religioso e della vita eterna, ma all'ordine temporale e secolare della vita terrena, della cultura e della civilizzazione. Esse costituiscono l'oggetto d'un accordo pratico più che teorico o dogmatico, cioè si ricollegano a conclusioni pratiche che lo spirito umano può cercare di giustificare - bene o male - a partire da punti di vista filosofici del tutto diversi (*La philosophie dans la cité*, Alsatia, Paris 1960, p, 152ssg.).

momento in cui arrivano a informare di sé la società attraverso le conclusioni pratiche, le quali sono peraltro sempre opinabili. Ciò rende difficile la politica, perché essa richiede di non limitarsi a proclamare le premesse sterilmente, cioè senza che contribuiscano a forgiare il costume della società, e di non perdere nella traduzione in conclusioni pratiche la forza ispiratrice del riferimento alle premesse, che solo danno senso e persuasività alle conclusioni.

Tutto ciò che propone procedimenti morali effettivi, verificabili, onesti, rigorosi, tutto ciò che evita gli entusiasmi sconsiderati o le condanne globali e pretenziose serve a stornare la volontà di scoraggiamento e a trovare le vie per un esercizio modesto della responsabilità.

Partendo dalla logica cristiana dell'Incarnazione che va nel senso opposto dell'idealismo, la fede permette all'uomo di scoprire che la propria fedeltà a Dio passa per il riconoscimento del maggior bene possibile nel presente. All'esigenza massimalista la fede oppone la pazienza e il rigore del compito concreto e spesso poco glorioso che si impone, se non si vuole deludere l'attesa legittima del prossimo. Non vi è qui come un modo di vivere la risurrezione nella forma di quel possibile latente in ogni impasse, e nella stessa morte?. Questo valorizzare le buone possibilità nelle decisioni concrete e apparentemente modeste è il più efficace e il più razionale²⁷.

Autovalutazione realistica e speranza escatologica

Una comprensione della propria finitudine conduce ad un realistico apprezzamento di ciò che uno può fare. Conduce lontano dalle attese di una realizzazione immediata dei propri fini. L'azione per tali fini può richiedere un duro lavoro graduale e sforzi pazienti, e implicare compromessi e alterni successi. Il fatto che si debbano attendere risultati parziali non fa il compromesso lodevole in se stesso e non lo trasforma da mezzo provvisorio per un fine più grande in una meta finale d'azione. Ciò significa che il compromesso non è visto come un ostacolo insormontabile per i fini che uno è chiamato a raggiungere.

Considerarsi come un agente finito in obbedienza a Dio è anche un antidoto contro la disperazione e la rinuncia allo sforzo in faccia ai risultati parziali e ai fallimenti.

²⁷ Nessuno pensa che si vincerà il terrorismo con qualche azione strepitosa, ma si possono segnare delle nette vittorie con la lotta paziente, metodica e microscopica: quella che rivela i movimenti clandestini, ricostruisce le fila, smonta le reti, si mobilita costantemente. Le dimissioni per es. di un alto ufficiale di fronte alla corruzione: non eliminano il male ma scuotono le coscienze e infondono fiducia in cose diverse dalla viltà o dalla fatalità.

Significa che una realistica autovalutazione può essere unita alla speranza che le proprie azioni faranno la differenza, che il fine della giustizia sarà sviluppato in qualche modo anche nelle contrarietà (CDSC n.548). Con l'aiuto di Dio anche i parziali risultati saranno abbastanza per migliorare la giustizia. L'aiuto di Dio non implica un cieco ottimismo, ma presume il pieno riconoscimento delle difficoltà, in modo da non trascurarle ma affrontarle superando un'ansia paralizzante che potrebbe far apparire tali difficoltà insormontabili. La speranza in Dio non è un sostituto per la propria azione né un'assicurazione che le cose funzioneranno: essa sostiene l'azione contro i sentimenti di impotenza e di inefficienza. La fede in Dio non incoraggia la disperazione e tiene aperto uno spazio per l'attesa di una società organizzata in modo diverso.

Il cristiano lavora per fare la strategia conforme alla sua visione di totalità o di ciò che è umano. Le possibilità strategiche possono essere diverse: pacifismo, non pacifismo, rivoluzione, riformismo. Il cristiano non deve aspettarsi che la strategia sia sempre secondo il suo desiderio o rifletta perfettamente la sua visione. La sua visione è una visione escatologica. Quando egli si muove come un rappresentante di Dio nel mondo, egli si muove come un pellegrino o un ambasciatore, non come un ufficiale burocratico. Questo significa che la sua visione informerà la sua decisione di sostegno o non per ogni particolare ideologia e strategia, basandosi sulla concezione dell'uomo e del suo destino illuminata dalla fede²⁸. La visione escatologica non provvede uno schema di ordinamento sociale, ma parla invece della natura frammentaria e penultima di ogni schema o risultato di tali schemi²⁹. Per questo la chiesa non partecipa alla lotta contro l'ingiustizia perché essa spera di abolire l'ingiustizia. Essa partecipa a questa lotta perché l'ingiustizia è opposta alla volontà di Dio e ai suoi piani per l'umanità. Spera che Dio abolisca l'ingiustizia e desidera rispondere alla volontà ultima di Dio attraverso il pentimento, l'obbedienza e la testimonianza concreta nelle scelte condizionate ma tese al maggior bene possibile. Non siamo moralmente obbligati a rimanere aperti alla possibilità delle nostre buone intenzioni ad essere adempiute anche se le nostre capacità di realizzarle sono esaurite? Dire che ciò che è oltre le possibilità umane

²⁸ Il cristiano per es non può identificarsi con il marxismo, l'idealismo o i fini utopici perché egli sa di più, né egli può completamente dissociarsi da essi perché egli sa che questi fini sono distorsioni più o meno motivate della sua visione.

²⁹ I cristiani sono stranieri nel senso che non possono identificarsi totalmente con qualche ordine presente del mondo o programma sociale, ma neppure abbandonano il mondo al male in un modo settario. Sarebbe la negazione della dottrina della creazione e un affronto al futuro escatologico che tutta la creazione attende.

non può essere una richiesta morale, non sarebbe una capitolazione dell'intenzione morale incondizionata alle condizioni finite della sua realizzazione e stabilire come criterio dell'etica un calcolo del probabile successo? Il solo modo di uscire dal bisogno di Dio per realizzare il dovere incondizionato è di restringere l'orizzonte dell'etica a ciò che gli umani possono realizzare.

La volontà ultima di Dio è appresa dal cristiano attraverso la visione escatologica. Ciò che il cristiano porta nel suo lavoro nella società è questa visione. L'obbligo dei cristiani di lavorare per la giustizia sociale ha così la sua propria specificità.

Se il credente si tira indietro non deve farlo con l'arroganza di essere nel giusto, ma con la convinzione che la strategia particolare non è nella direzione della totalità come egli la vede. Se egli resta non è con la ubris del rivoluzionario che pensa che egli finalmente cammina verso la giustizia, ma con la convinzione che qualunque attualizzazione frammentaria e temporanea del tutto egli può vederla come un segno della visione a cui egli obbedisce.

Dentro i confini della visione escatologica le possibilità dell'immaginazione creativa sono circoscritti solo dal percepire propriamente il bisogno e dal percepire che cosa la totalità propriamente significa nella situazione³⁰.

La libertà di essere ciò che Dio intende noi siamo, implica la proposizione che lo status quo è mai totalmente la volontà di Dio e non importa quanto noi ci avviciniamo alla libertà e alla totalità: noi non ancora oltrepassiamo i confini, perché i confini sono ancora nel futuro di Dio.

L'umanesimo della teologia della croce

Di fronte al sospetto verso tutte le visioni morali e al cinismo ironico (Rorty) noi abbiamo bisogno di speranza nelle possibilità della solidarietà, speranza che le aspirazioni umane non sono futili. La croce di Cristo quale simbolo del dono trascendente e liberante è un invito a tale speranza³¹. È un invito a sperare nella possibilità dell'adempimento ultimo di tutto ciò che è profondamente umano. Questa teologia della croce è perciò un umanesimo, non la negazione dell'umanesimo (CDSC n.138). È una sorgente di lotta contro le condizioni che producono sofferenza, non di passività di fronte all'oppressione³².

³⁰ G.MANZONE, *Invito alla Dottrina sociale della Chiesa*, Borla, Roma, p.202ssg.

³¹ D. HOLLENBACH, *The Global Face of Public Faith*, Georgetown University Press Washington 2003

³² J. ELLACURIA, "Teh Crucified People" in J.ELLACURIA-J.SOBRINO, *Misterium Liberationis*, Orbis, Maryknoll 1993, p.680.

Il segno della croce fa sorgere una questione che deve essere affrontata da ogni essere umano, da ogni cultura e da ogni etica sociale, il problema dell'umana sofferenza³³.

La chiarezza intellettuale e il realismo pratico domandano che riconosciamo che i nostri sforzi di alleviare queste sofferenze nella società, sforzi costruiti sulla compassione solidarietà e giustizia per quelli ai margini, non le elimineranno. Quando raggiungiamo questo punto limite ci sono due opzioni. O concludiamo che l'incapacità a generare uno schema per l'eliminazione delle sofferenze significa la fine dell'umanesimo o scopriamo una sorgente di speranza che sorpassa tutta la nostra capacità di pianificare e di controllo. La risposta che il segno della croce indica è che c'è un potere più grande di quello che noi possiamo radunare e che il potere sta nel salvare la solidarietà con tutti quelli che soffrono e sono abbandonati e gridano "Dio mio Dio mio perché mi hai abbandonato?"(Mc15,34)³⁴.

Questa scelta tra disperazione e solidarietà è la scelta che ci indica la teologia sociale sotto il segno della croce. Tale etica risponde e rivela un Dio che è amico anche nel mezzo delle sofferenze della storia. Può salvare le minacciate aspirazioni dell'umanesimo e rendere credibile la speranza cristiana nella risurrezione e vittoria finale della gioia.

La croce non è un segno che sta alla fine della storia proclamando la sua inevitabile caduta, ma è situata al centro della storia e rivela le crudeli sofferenze inflitte e subite, e la dolorosa plasmazione della coscienza e della società da parte di tutti coloro che vogliono entrare in una novità di vita.

E rafforza la convinzione che la compassione, e non la malevolenza, è l'ultimo attributo del mistero al cuore del mondo, il mistero di una presenza che ha piena compassione per tutti coloro che soffrono. È la rivelazione della solidarietà divina con ogni uomo che ha l'esperienza dell'abbandono. La croce è il segno preminente dell'amicizia divina e della misericordia, come afferma Tommaso³⁵.

GIANNI MANZONE

efoym@tin.it

³³ Ogni umanesimo sarà credibile solo se include, oltre alla celebrazione delle altezze a cui le cultura possono giungere, anche una compassione per le sofferenze in cui esse possono cadere .

Il perseguimento dell'universalità in etica significa che la realtà dell'umana sofferenza dovunque accada deve essere centrale per qualche forma di moralità comune.

³⁴ S.WEIL, *Waiting for God*, Harper &Row, New York 1973, p.135-6.

³⁵ *Summa Theologica* II-II q.30, art.2