

## Fede, tolleranza, solidarietà nell'epoca del nichilismo

### 1) Il problema

È oggi ancora abbastanza diffusa l'opinione secondo cui la tolleranza e la solidarietà fra i cittadini e fra le nazioni siano favorite se non dal venir meno delle fedi religiose, dalla loro progressiva privatizzazione o riduzione al "foro interno" della coscienza individuale. L'unità e la pace fra gli uomini sarebbero meglio garantite dall' astratta *universalità* di una ragione che prescinde nella sua intima genesi e struttura dalla *particolarità* e, soprattutto dal carattere *storico* e *pubblico*, socialmente incidente, delle singole fedi religiose. In questa prospettiva una generica religiosità di carattere sincretistico sarebbe comunque preferibile ad una fede "confessionale". La conferma storica di questa tesi verrebbe sia dalla lunga e sanguinosa vicenda delle guerre di religione, che è all'origine dell'Europa moderna, sia dalle attuali contese fra popoli di fedi diverse in seguito al riemergere delle identità etniche e religiose che erano state provvisoriamente soffocate dalle grandi ideologie totalitarie del Novecento (è il caso dell'ex Jugoslavia e dell'ex impero sovietico) come pure dall'insorgere, dopo la vicenda del colonialismo e del neo-colonialismo, del fondamentalismo religioso islamico.

A ben vedere la tesi in questione risale ad alcuni pensatori del Settecento illuministico dopo Pierre Bayle. Ancora nel Cinquecento, l'epoca dei grandi scismi religiosi e dei primi germi della cosiddetta "nascita della tolleranza", il problema della tolleranza e della solidarietà sociale all'interno degli stati europei e fra di loro è vissuto fondamentalmente come un problema di ecumenismo, ovvero di unità, pur nelle differenze, fra cristiani di confessioni diverse. Si teme, infatti, che il venir meno della comune fede religiosa, oltre ad incidere gravemente sulla vita cristiana, possa corrodere il fondamento stesso della convivenza politica. Anche in seguito, nel Seicento e nel Settecento, la grande maggioranza dei pensatori di indirizzo liberale che hanno riflettuto sui fondamenti dell'ordine politico e della tolleranza fra gli uomini hanno scorto nelle religioni e nella fede in Dio un principio irrinunciabile di tali valori. È il caso - tra gli altri - di importanti teorici del liberalismo quali Locke e Tocqueville. L'opinione opposta, secondo cui la credenza in verità assolute, e quindi in primo luogo la fede religiosa, sarebbero, in quanto tali, ostacolo alla tolleranza e alla pacifica convivenza fra gli uomini, benché trovi la sua radice nell'illuminismo, si è diffusa soprattutto in questo secolo, anche per reazione a quelle "religioni secolari", intrinsecamente violente, che sono state le grandi ideologie totalitarie. In quest'ultima prospettiva ogni affermazione di verità, qualunque sia il suo contenuto, sarebbe per sua intima natura fonte di intolleranza. Appare significativa a questo proposito la "giustificazione relativistica della democrazia" avanzata da Hans Kelsen, fautore del positivismo giuridico, il quale esalta la figura di Pilato, come colui che, proprio perché non pretende di conoscere la verità, può appellarsi al popolo per decidere della sorte di Gesù. Al contrario di chi afferma di conoscere la verità o la giustizia, che non può essere tollerante e democratico, perché non può ammettere un altro punto di vista che si pretenda

anch'esso vero. Gli assoluti religiosi, metafisici o etici sono incompatibili, secondo Kelsen, con l'atteggiamento e la procedura democratici.

Tuttavia, se da un lato la tesi secondo cui il relativismo è necessario alla democrazia costituisce in certo qual modo una reazione ai totalitarismi, dall'altro l'odierno clima nichilistico, esito proprio della crisi di quelle stesse ideologie totalitarie, ultima espressione del filone razionalistico-immanentistico della modernità, favorisce un ripensamento radicale dei valori che sono alla base della convivenza fra le persone e fra le nazioni e mette in discussione questa opinione ancora diffusa soprattutto ad opera dei mass-media.

## 2) Verità e tolleranza

Nel contesto culturale odierno accade così che si comincino a discutere i fondamenti teorici della tesi in questione da parte di pensatori di diverso indirizzo. In questa nuova prospettiva critica, favorita dalla crisi del razionalismo moderno, s'impone innanzi tutto l'inconsistenza dell'affermazione secondo cui la fede religiosa in verità assolute è *necessariamente* connessa all'intolleranza. In particolare: occorre discutere se, in realtà, sia la convinzione di possedere verità assolute e non piuttosto il *contenuto* di alcune verità credute (in particolare quelle che sono proprie delle ideologie politiche totalitarie) a favorire o addirittura determinare necessariamente l'intolleranza e il fanatismo. Il fatto di pretendere che un particolare progetto politico rappresenti, in base ad un'analisi "scientifica", il bene assoluto per una data popolazione in un determinato momento storico costituisce indubbiamente una possibile fonte di violenza nei riguardi di coloro che a questo "bene" non si adeguano supinamente. Per di più, anche qualora non siano in questione, come nel caso appena accennato, progetti politici (ad esempio, quando si tratta di tesi di carattere scientifico o filosofico e delle stesse credenze religiose) "non appare in ogni caso sicuro il trapasso dall'intolleranza verso l'errore in campo logico, all'intolleranza politica, che si colloca in campo morale". Non è detto cioè che il passaggio univoco dal piano logico al piano morale sia automatico.

Non solo: è stato giustamente notato che per fondare la tolleranza non è necessario lo scetticismo; è sufficiente l'affermazione dell'intangibile dignità della persona umana, ovvero il *personalismo*. Osserva, infatti, Norberto Bobbio che vi è "un aspetto del personalismo morale a cui conviene l'atteggiamento della tolleranza, e può essere espresso in questa massima: "Agisci secondo coscienza e fa' in modo che gli altri non siano indotti ad agire contro coscienza". Una massima come questa mira a salvare la verità senza farne uno strumento di condanna o di perdizione dell'errore altrui".

Invero, come ha notato Jacques Maritain, quello dei "relativisti" è un errore simmetrico a quello degli "assolutisti". Questi vogliono imporre la verità con la costrizione, perché trasferiscono sul soggetto le qualità dell'oggetto, cioè attribuiscono al soggetto portatore di verità o di errore,

l'assolutezza del valore o disvalore della verità o dell'errore stessi: così l'uomo portatore di verità ha il diritto d'imporsi come la verità stessa e colui che è portatore di errore deve essere bandito come l'errore stesso. I relativisti, da parte loro, non fanno che rovesciare la prospettiva e trasferiscono all'oggetto i sentimenti di tolleranza che provano nei confronti del soggetto. Ma in questo modo conclude Maritain, "non c'è tolleranza reale e autentica", perché non c'è rispetto della ricerca della verità ovvero non c'è rispetto dell'altro perché in ogni caso, attraverso il suo personale itinerario, è in rapporto alla verità; ma vi è solo accettazione del fatto empirico della diversità (per motivi che in genere sono di ordine utilitaristico: evitare il conflitto). Come è stato opportunamente notato, "la tolleranza autentica è, piuttosto, là dove l'affermazione dei diritti della verità, di cui si è convinti, si accompagna con l'affermazione del valore della opinione dell'altro, in quanto espressione della dignità della ragione in ricerca della verità. Si potrebbe dire che è la medesima stima vincolante per la verità che motiva sia la fermezza nella sua attestazione oggettiva, sia il rispetto delle condizioni soggettive della sua ricerca e della sua conoscenza. In tutti i casi è il valore della verità, in sé considerata o riconosciuta nella sua relazione al soggetto, che ha il primato".

Non soltanto, come si è cercato di mostrare, è discutibile che la fede in verità assolute sia necessariamente connessa all'intolleranza, ma è pure altrettanto discutibile che la posizione diametralmente opposta, lo scetticismo relativistico che assume oggi il volto radicale del nichilismo, sia fonte di tolleranza e, a maggior ragione, di solidarietà sociale. A ben vedere infatti, l'odierno nichilismo (ovvero la diffusa convinzione del *non senso* della stessa domanda di un *senso* della vita nel suo complesso) implica, come naturale conseguenza la disgregazione dell'unità della persona e quindi dei rapporti che essa instaura, determinando alla lunga un atteggiamento di violenza nei riguardi di sé stessi e degli altri uomini. Diversi fenomeni, soprattutto a livello giovanile, documentano la fondatezza di questa tesi. Vengono meno, infatti, nel clima nichilistico le motivazioni ideali della solidarietà attiva e perfino della stessa tolleranza passiva. In nome di quale valore dovrei agire in favore del mio prossimo o anche solo tollerarlo, se ciò va chiaramente contro il mio interesse, essendo venuto meno il fondamento di ogni valore? La mera compassione, che può anche coesistere con il nichilismo (come ha suggerito il cosiddetto "pensiero debole"), può valere fin tanto che i miei interessi non sono radicalmente in questione. Difficilmente un sentimento non sostenuto da ragioni può originare una intelligente, decisa e continuativa azione in favore degli altri, soprattutto quando è in pericolo la vita stessa. Le odierne difficoltà delle nazioni europee ad intervenire attivamente per "imporre la pace" nell'ex-Jugoslavia hanno evidenziato la presenza di questo rischio nelle società occidentali.

Non soltanto, come è stato da più parti acutamente osservato, il nichilismo e il connesso scetticismo relativistico non sono in grado di fondare un atteggiamento di solidarietà e di tolleranza, ma si può facilmente mostrare che alla lunga provocano sopraffazione e intolleranza. Se una certa dose di scetticismo, infatti, può essere comprensibile e, per certi aspetti, anche salutare dopo una prolungata ubriacatura ideologica o una conflittualità esasperata, lo scetticismo radicale proposto in nome della

tolleranza in ultima analisi, lungi dal favorire la tolleranza e il pluralismo, in ultima analisi "fonda una filosofia dell'autorità: una filosofia dell'autorità può trovare base solo sullo scetticismo". Quando non si riconoscono valori comuni, universalmente riconosciuti, a fondamento del rispetto per l'altra persona e della solidarietà sociale, quando "la tolleranza per la tolleranza" diventa l'unica istanza da far valere, è inevitabile prima o poi, onde evitare l'anarchia, fare riferimento ad un'autorità che regoli in modo assolutistico e arbitrario la convivenza fra gli uomini. In questa prospettiva si deve abdicare alla libertà pur di trovare una soluzione alla conflittualità esasperata. Thomas Hobbes aveva già prospettato questa soluzione nel Seicento.

Paradossalmente è possibile essere tolleranti e soprattutto solidali soltanto se la tolleranza non è il valore supremo, al quale si sacrificano gli altri valori. Senza la compresenza di una gerarchia di verità-valori la tolleranza non sta in piedi. Non a caso, come si è già mostrato, questa è maturata nel Cinquecento in Occidente, sostanzialmente con motivazioni religiose e umanistiche. La tolleranza in genere e, a maggior ragione, la tolleranza *attiva* è possibile soltanto se si crede veramente nell'uomo, nella sua peculiare dignità. Ma non si può credere nell'uomo, fondare adeguatamente questa fede se non si crede in quei valori di verità e di giustizia che trascendono l'uomo e in nome della partecipazione ai quali si riconosce l'irriducibile dignità della persona umana: chi crede *soltanto* nell'uomo non può credere neppure nell'uomo. La storia dell'immanentismo (ovvero della negazione della trascendenza dei valori in epoca moderna) con il suo esito, la crisi di ogni valore (il nichilismo, costituisce la palese dimostrazione di ciò. Ma sorge quindi un ulteriore interrogativo: questi valori "umanistici" e "personalistici" non trovano il loro fondamento adeguato solo in quell'Essere *trascendente e personale* che la tradizione chiama Dio? È un fatto che in ogni atteggiamento umano è implicita sempre, anche quando non lo si riconosce esplicitamente, la fede in un Assoluto. Se tale Assoluto non è un Dio personale e libero, se siamo immersi in una Natura impersonale soggetta alla necessità, diventa arduo fondare il senso della vita e, con esso, la dignità della persona umana. In altri termini: all'interno di questo contesto metafisico la dignità della persona può essere anche esigita o postulata, non radicalmente fondata. Ma tale differenza non è di poco conto e, alla lunga, si fa sentire.

Cercando di andare alla radice del problema, scaturiscono altri incalzanti interrogativi: in primo luogo è possibile, massime nell'epoca del secolarismo e del nichilismo, dopo la crisi delle religioni tradizionali, credere in Dio e nell'uomo solo in base ad una vaga ed estenuata religiosità naturale? Non trova forse il teismo della filosofia occidentale il suo fondamento e la sua genesi storica nella fede nel Dio biblico, che ha creato l'uomo "a sua immagine"? Di più: l'idea di dignità di persona umana che è maturata in Occidente e che costituisce il fondamento più solido della tolleranza, non è intimamente connessa al dogma cristologico (unità di Dio e uomo in Cristo) e a quello trinitario, quindi al Cristianesimo? Potrebbe costituire una riprova di ciò il fatto che l'Islam, ad esempio, nonostante le sue radici bibliche, non abbia conosciuto la stessa esaltazione della dignità della persona umana che ha conosciuto l'Occidente cristiano. E, infine, non è forse necessario ormai per recepire quei valori il loro

radicamento in una concreta esperienza morale e religiosa, in cui il senso unitario della vita sia continuamente riproposto e testimoniato? Questo sembra vero poiché i valori non si *progettano* a tavolino, non si *costruiscono* (come talvolta la società tecnologica e multimediale induce ingenuamente a pensare), ma si *riconoscono* e si imparano per via di imitazione, rischiandoli in prima persona. Ed è possibile riconoscerli solo in quanto sono incarnati e testimoniati. La persona, in quanto aperta all'orizzonte interale dell'essere e del senso, costituisce, attraverso la testimonianza, l'unico tramite adeguato per la comunicazione del valore. La psicologia e il pensiero dialogico del Novecento hanno sottolineato giustamente come l'"essere con altri", evidente nella dimensione del linguaggio, sia costitutivo della persona e, in particolare, come non vi sia equilibrata formazione del carattere senza un adeguato *riconoscimento* da parte di altri. Può essere significativa a questo proposito la maggior resistenza che la cultura cattolica, in cui la dimensione comunitaria è profondamente radicata, sembra aver mostrato di fronte al totalitarismo stalinista del Novecento.

Se quanto suggerito è vero, appare plausibile che, a partire dalla fede cristiana vissuta, si possano oggi riscoprire e fondare adeguatamente quei valori *naturali* di dignità della persona, di tolleranza e di solidarietà fra gli uomini e fra le nazioni che sono alla base della pacifica convivenza sociale, della ricerca del "bonum commune", e che l'attuale clima nichilistico tende a corrodere. Se gli uomini religiosi e, in particolare, i cristiani riscoprono questi valori, dal momento che ne conoscono e ne sperimentano nell'intimo l'adeguata fondazione, tutti gli uomini sono sollecitati ed aiutati a riscoprirli in se stessi. Storicamente, dunque, la condizione profonda dell'affermazione di una "filosofia politica umanistica" sembra risiedere da un lato nella vitalità della coscienza cristiana, quale promotrice dei valori antropologici basilari, dall'altro nella coscienza laica, in quanto portatrice, pur con altri fondamenti, di elementi di umanesimo (esito, in parte, di una secolarizzazione dei valori cristiani stessi).

Ma, soprattutto, è importante sottolineare che, come traspare dall'evoluzione della razionalità in epoca moderna, si rivela alla lunga ingenua e astratta una concezione della ragione, della sua capacità di riconoscere i valori, che prescinda dalla totalità dell'uomo, in particolare dalla sua dimensione morale e religiosa, dalla sua esperienza storica e dal suo radicamento sociale. Se infatti l'esperienza religiosa è quella dimensione, coincidente con l'apertura della ragione all'assoluto e con il farsi invocazione del desiderio, nella quale trova la sua sintesi l'esperienza umana nel suo complesso, è soltanto sviluppando l'esperienza religiosa fino all'estremo che è possibile alimentare adeguatamente la razionalità. Sviluppare l'esperienza religiosa implica, poi, l'apertura dell'uomo all'avvenimento di una possibile rivelazione. Ma, a tal fine, è decisivo evitare di ridurre l'esperienza religiosa a mera saggezza umana, ovvero a filosofia, cioè a una dimensione che è strutturalmente *riflessione sull'esperienza* e non più *esperienza in atto* di senso e di valori (come v'è spesso oggi la tendenza a fare). Questo è appunto il rischio insito nel sincretismo e nello gnosticismo, in cui l'uomo diventa arbitro di ciò che crede. Dal momento che il senso della vita ed i valori ad esso connessi si rendono credibili e si comunicano a noi in quanto ci sovrastano, ridurre l'esperienza morale e religiosa a riflessione filosofica

significherebbe invece, in ultima analisi, ostacolare la comunicazione dei valori e sottrarre alla riflessione razionale e alla filosofia il "terreno sotto i piedi". Anche di qui l'insostituibilità pure oggi, nell'epoca della "secolarizzazione compiuta", delle fedi "confessionali" che si fondano sull'Annuncio e sulla viva testimonianza di esso.

Come si è voluto evidenziare, una ragione che pretenda di fare a meno della dimensione dell'esperienza religiosa diventa alla lunga incapace di normatività, priva cioè della facoltà di stabilire dei fini e si riduce al ruolo di mera ragione strumentale. Nella prospettiva che s'intende suggerire si istituisce, quindi, una significativa polarità all'interno del dinamismo umano: il concreto, rappresentato dall'esperienza e, in particolare, dall'esperienza religiosa, rimanda alla dimensione universale-trascendentale e filosofico-normativa della ragione e l'universale, a sua volta, rimanda al concreto per ritrovare in esso nuova linfa. Si può parlare opportunamente a questo proposito di "universale concreto", poiché la concretezza dell'esperienza religiosa e, in particolare, dell'esperienza cristiana, anziché escludere l'universalità della ragione, è l'unica veramente in grado di alimentarla.

Onde motivare e fondare quei valori di solidarietà umana senza di cui non è possibile una convivenza civile, il nichilismo odierno costringe a ripercorrere a ritroso le tappe del percorso che in epoca moderna ha condotto gradualmente e - date certe premesse teoriche - necessariamente, a partire dalla negazione della mediazione sacramentale della Chiesa, all'immanentismo, al secolarismo e, quindi, al nichilismo. Certo vale sempre un'avvertenza: i valori non si affermano soltanto perché lo esige la situazione storica (questa può se mai costituire soltanto un'utile sollecitazione), ma perché s'impongono e si rendono credibili in quanto tali. Altrimenti non si fuoriesce dall'uso strumentale della ragione e, con esso, dal soggettivismo e dal suo inevitabile esito nichilistico.

### 3) Fede cristiana e tolleranza

La presa di coscienza dei fondamenti profondi della solidarietà e della tolleranza può e deve avvenire oggi senza tuttavia rinnegare quella consapevolezza, maturata - non a caso - soprattutto in epoca moderna, dei rischi d'intolleranza insiti in una determinata interpretazione della fede cristiana, che non rispetta pienamente il senso profondo della parabola evangelica del grano e della zizzania. Il periodo medievale in un Occidente integralmente cristiano e unificato, più ancora dell'epoca patristica, non aveva permesso ai cristiani di prendere piena coscienza di questo problema. In quel periodo la questione della tolleranza, quando viene sollevata, diventa quasi sempre meramente un problema di opportunità, legato alle diverse e mutevoli circostanze. Non era pienamente chiaro il nesso che unisce intimamente verità e tolleranza. Dopo le vicende travagliate della modernità, il problema della tolleranza e della solidarietà sociale pone significativamente in questione non solo la pacifica convivenza fra gli uomini nella comunità politica o la strategia del rapporto con l'altro, ma la purezza e l'autenticità della stessa fede cristiana professata, la sua capacità di incontrare tutti e di confrontarsi con

tutti. In altri termini: ha fatto strada gradualmente la consapevolezza che l'incontro appassionato con l'altro, la ricerca della solidarietà con esso nei diversi ambiti della vita sociale, culturale, religiosa, pur nella totale fedeltà alla propria identità (anzi, proprio in nome di questa identità religiosa), costituisce un sintomo significativo che permette di vagliare la purezza e l'autenticità della propria fede in base all'espressione paolina "Tutto concorre al bene per coloro che amano Dio". Per il credente, come per ogni uomo, il problema della tolleranza e della solidarietà umana è strettamente connesso a quello della letizia, unità, pienezza di vita e pace interiore e questo alla qualità della sua fede. L'aggressività, come mostra la storia dei popoli e dei singoli, è strettamente connessa all'insicurezza, e questa alla sfiducia nella forza delle proprie ragioni. In ultima analisi, per il credente, tale atteggiamento è dettato dalla sfiducia nella potenza di Dio che guida la storia, perciò dall'incapacità di *acconsentire* all'essere, ovvero di accettare il *nuovo* nella sua imprevedibilità come provvidenziale occasione di maturazione.

In particolare: di fronte all'altra persona si tratta, come notava Mounier, di "cessare di pormi dal mio punto di vista per pormi dal punto di vista altrui. Non già cercarmi in un altro scelto simile a me; non già conoscere l'altro come un sapere di carattere generale; ma abbracciare la sua singolarità dal fondo della mia singolarità, in un atto di accettazione e in uno sforzo di ricollegamento". Ma per cercare di pormi dal *suo* punto di vista, per capirlo veramente, io devo avere un *mio personale* punto di vista così radicale e comprensivo da permettermi, in certo senso, di staccarmi da me stesso. Le due dimensioni: l'apertura all'altro e la continua riscoperta della mia personale identità culturale e religiosa procedono, quindi, strettamente in parallelo.

Ovviamente queste avvertenze non garantiscono neppure oggi, come non hanno garantito in passato, dall'intolleranza che, come la storia e la vita quotidiana mostrano, rimane un rischio sempre possibile che pone profondi interrogativi all'uomo religioso. In realtà, a prescindere da quali siano i contenuti delle proprie credenze, l'uomo è sempre tentato di asservire a sé, al suo bisogno di sicurezza, di affermazione e di potere quella Verità che lo trascende e lo giudica e in forza della quale egli assume la sua peculiare dignità. Come nota Agostino, anziché accettar di essere giudicato dalla Verità, egli finisce per pretendere di giudicare la Verità, sottomettendo a sé ciò che lo supera. Gli uomini cioè sono inclini ad amare la verità quando *risplende* e li affascina, ma non altrettanto quando *li riprende*.

Occorre evidenziare, tuttavia, che vi sono pur sempre alcuni fondamentali antidoti contro l'intolleranza all'interno dei contenuti dogmatici del Cristianesimo: in esso il valore della persona trascende l'ordine statale; in particolare non si può separare la Verità da credere dalla libera convinzione della persona che intende o meno aderire ad essa. Come è stato opportunamente notato, "va ricordato che il Messaggio evangelico, al di là delle deformazioni storiche da esso talora ricevute - ha nel proprio contenuto proprio il valore della stessa intenzione, e perciò, della libertà di adesione alla legge, della persuasione".

#### 4) Verso un pluralismo solidale

L'etica e la filosofia politica contemporanee cercano per lo più di ovviare alla crisi di "valori" e alla frammentazione sociale, che sono espressioni dell'attuale clima culturale nichilistico, o attraverso il richiamo alla necessità di partecipare ad un ethos condiviso (neocomunitarismo) o affidandosi a delle procedure condivise (etica della comunicazione, proceduralismo). Entrambe le prospettive presentano aspetti degni di considerazione. Ma di fronte alle ingenuità del neocomunitarismo, da un lato, e all'astrattezza del proceduralismo di marca liberale dall'altro, "la *prospettiva personalista* può vantare una peculiare concretezza, che pur riferendosi ai diversi contenuti ed alle plurime ermeneutiche, fa appello a comuni strutture di relazionalità e di finalità, secondo dimensioni trascendentali che costituiscono lo spazio fondante per il confronto, il conflitto e la cooperazione politici. Non esistono neutrali procedure universali, ma solo comuni strutture dell'agire pratico, che sono sempre realizzate storicamente entro visioni particolari e secondo interpretazioni determinate. Il riconoscimento di una comunanza trascendentale è condizione necessaria e sufficiente perché diversi progetti storici possano convivere e possano competere. Certamente, secondo la temperie storico-culturale tale comunanza potrà essere più o meno riccamente riconosciuta nei suoi fondamenti e nelle sue implicazioni assiologiche, ma essa è ciò che non può mancare in senso assoluto, a prezzo del fatto che la realtà politica come tale o si dissolva o non possa affatto comporsi". Proprio al fine di riscoprire e di rifondare nell'epoca del nichilismo quei valori umani che non possono non costituire la base della vita sociale, ma che oggi non risultano sempre evidenti e persuasivi, emerge l'urgenza della riscoperta dell'esperienza religiosa e, in particolare, dell'esperienza cristiana con quelle connotazioni e secondo quelle modalità che si è cercato di richiamare.

Se volgiamo ora l'attenzione non più ai fondamenti della tolleranza e della solidarietà fra gli uomini, ma agli esiti della concezione antropologica delineata in queste pagine sulla società nel suo complesso, diventa possibile prospettare un'immagine di società tendenzialmente pluralistica e, insieme solidale, in cui i diversi soggetti attingono motivazioni e valori da molteplici e concrete esperienze dotate di rilevanza sociale e si confrontano fra di loro sui diversi piani politico, culturale, religioso in una pacifica sfida reciproca, in base alla loro capacità di rispondere ai bisogni e di dare senso alla vita. Può forse aiutare a riflettere l'immagine di una serie di cerchi concentrici che, a partire da ogni individuo e dalle diverse comunità in cui esso è inserito, abbracciano gradualmente le altre persone e idealmente la società tutta. I cerchi rappresentano i diversi piani di solidarietà nei bisogni e nel desiderio che uniscono le persone fra di loro. Per quanto riguarda gli uomini aderenti ad una determinata confessione religiosa e in particolare i cristiani, una medesima intenzionalità comunicativa tende da parte del singolo credente ad abbracciare tutti nel rispetto di quella libertà, che è condizione imprescindibile di un'autentica adesione al vero. Tuttavia nella misura in cui la comunicazione riguarda le questioni



radicali e coinvolgenti le più intime convinzioni di ognuno, essa raggiunge stabilmente per lo più soltanto un numero limitato di persone con le quali diventa possibile una comunione più profonda. Ciò non toglie che sempre, ma a maggior ragione nell'epoca del nichilismo e all'interno di una società pluralistica e frammentata, incline al corporativismo, la possibilità di sviluppare e di consolidare anche i livelli più superficiali e praticabili della solidarietà (legati alla sfera dei bisogni elementari) è strettamente connessa alla capacità di *puntare ad un'unità con tutti sul piano più radicale possibile*. E ciò può accadere in forza della *certezza di una fede*.

In questa prospettiva, per salvaguardare la solidarietà e la tolleranza fra gli uomini, occorre che sia riconosciuta ad essi la possibilità di esprimersi liberamente nella vita sociale purché la loro libertà non violi quella degli altri. Ma, in base a quanto precedentemente osservato sul piano antropologico, è possibile garantire i valori di tolleranza e di solidarietà soprattutto nella misura in cui si salvaguardano i luoghi in cui si trasmettono tali valori. E questi luoghi sono anche e forse soprattutto quegli spazi comunitari in cui si educa concretamente alla dimensione religiosa nel confronto personale, continuativo e critico con un Annuncio e con una tradizione precisa. Osserva opportunamente Maritain che "sarebbe pura illusione pensare che la carta democratica possa essere insegnata con efficacia, se la si separa dalle radici che le danno consistenza e vigore nello spirito di ciascuno...".

Che cosa poi significhino in concreto tolleranza attiva e solidarietà all'interno di una società pluralistica e complessa deve essere continuamente riscoperto di fronte alle sfide che la storia presenta, nella continua e faticosa ricerca di un equilibrio sempre precario e sempre da ricostruire fra i diritti di ognuno, i diritti delle diverse formazioni sociali e i diritti di tutti.

ANGELO CAMPODONICO

