



L'invenzione del prossimo

Luciano Manicardi¹

La carità a servizio dell'umanità

“La particolare prossimità interpersonale, a cui tende il gesto della carità, invita a porre le domande sul valore della persona umana”². Così 25 anni fa si esprimeva il Card. Martini nella Lettera Pastorale *Farsi prossimo*, pietra miliare per il cammino di maturazione sul tema della carità della chiesa ambrosiana. Dopo aver annotato che egli avrebbe voluto scrivere subito, all’inizio del suo ministero come vescovo di Milano, una lettera pastorale sulla carità, “perché la carità è il bene che ci deve stare maggiormente a cuore”³, egli evidenziava il rapporto tra *carità, prossimità e umanità della persona*.

Oggi, a distanza di venticinque anni da quel piano pastorale (1985-1986), mi pare che porre la questione del “prossimo” si risolva nell’indicare, come via prioritaria da percorrere da parte della carità, la via dell’umanità dell’uomo. *La questione del prossimo è la questione dell’umano*. Di fronte all’inumano che in mille forme opprime l’uomo (e che la carità è chiamata a scoprire e denunciare), la carità vuole custodire l’umano, far risplendere l’umano,

¹ Il relatore è Monaco del Monastero di Bose. La riflessione è stata proposta al convegno diocesano delle Caritas decanali a Triuggio, settembre 2011. Il testo, prodotto come manoscritto per uso interno, è pubblicato sul sito www.caritasambrosiana.it

² C. M. Martini, *Farsi prossimo. La carità, oggi, nella nostra società e nella Chiesa*, Piano pastorale 1985-1986, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano 1985, p. 48. Cito sempre da questa edizione.

³ Martini, *Farsi prossimo*, p. 17.

vivificare l'umano soprattutto là dove esso è conculcato e disprezzato. Se la giustizia, volto sociale della carità, è amore dei diritti dell'uomo, la carità è amore effettivo dell'uomo: la questione del prossimo ci conduce dunque verso una questione ancora più radicale dei diritti dell'uomo. Ci conduce *dai diritti dell'uomo, all'uomo che di tali diritti è titolare in virtù del suo essere uomo*. Senza un'adeguata attenzione all'umanità e alla dignità dei titolari dei diritti, il significato dei diritti stessi si impoverisce grandemente.

Il caso delle leggi dell'Antico Testamento che spesso non mirano semplicemente a garantire dei diritti, ma a umanizzare l'uomo, a educarlo all'empatia e alla compassione⁴, a proteggere e custodire l'umanità delle persone, dice bene che un uomo ha bisogni e attese che non possono essere realizzati solo in termini di diritti. Potremmo dire che i diritti sono dei *segni* di un bene più radicale e sostanziale, degno di rispetto e tutela in quanto tale: *l'umanità della persona umana*. E per difendere e coltivare l'umanità di una persona, anche categorie come *responsabilità, persona*, e, appunto, *prossimità*, sono di grande aiuto⁵. *Compito della carità è dunque oggi la pratica della resistenza alla riduzione dell'uomo a non-uomo, delle persone a non-persone*. Tendenza riduttiva, questa, che spesso si nasconde anche dietro a quelle leggi che dovrebbero difendere i diritti degli uomini o garantirne la sicurezza. C'è forse bisogno di ricordare i casi del cosiddetto "pacchetto sicurezza" (legge 15 luglio 2009, n. 94 recante "Disposizioni in materia di sicurezza pubblica") o del Trattato Italia-Libia del 30 agosto 2008 che cela una realtà (in riferimento alla lotta contro l'immigrazione clandestina) di violenze inimmaginabili e di ridu-

⁴ L. Manicardi, *L'umanità della fede*, Qiqajon, Bose 2005, pp. 8-10; A. Schenker, *La legge dell'Antico Testamento, volto dell'umano: una chiave di lettura per le leggi bibliche*, Ed. San Lorenzo, Reggio Emilia 2001.

⁵ Molto istruttive e per me ispiratrici le indicazioni presenti in M. Zanichelli, «Oltre il discorso dei diritti umani. Il significato normativo della prossimità», in *Iustitia* 1 (2009), pp. 21-37.

zione di tanti esseri umani alla condizione di non-persone? Nel film-documentario *Come un uomo sulla terra*, un etiope giunto attraverso l'infernale viaggio dall'Etiopia attraverso il Sudan in Libia per raggiungere l'Italia e che, nel balletto di complicità tra polizia libica e trafficanti di uomini, è stato arrestato sette volte e rivenduto cinque, afferma: "Come esseri umani avrebbero dovuto riconoscerci una minima dignità"; "Se qualcuno mi chiede di che etnia sono, io dico: Io sono etiope, io sono un uomo"⁶.

Razzismo e xenofobia

Il Commissario per i diritti umani del Consiglio d'Europa, Thomas Hammarberg, ha recentemente reso noto (7 settembre 2011) un rapporto preoccupatissimo sulla situazione dei Rom, dei Sinti e degli immigrati in Italia⁷. In particolare il monito è ai discorsi e agli slogan razzisti di tanti politici italiani ("È arrivato il momento per l'Italia - è scritto nel rapporto - di sviluppare con vigore le disposizioni del codice penale relative ai reati di matrice razzista per arginare il continuo uso di slogan razzisti da parte dei politici"). Perché la difesa dell'umanità dell'uomo passa anche attraverso la difesa della *parola* che è l'elemento che rende umano l'animale uomo e che gli consente di sviluppare rapporti di prossimità. Questo rapporto annota che non si sono fatti passi avanti in Italia nella difesa dei diritti di Rom e immigrati negli ultimi tre anni, così come non è per nulla migliorata la situazione del discorso politico in Italia che già nel 2008 e nel 2009 era attraversato da toni razzisti e xenofobi contro Rom e Sinti. La ferocia delle parole su Rom e immigrati, emersa anche dai manifesti affissi a Milano durante la campagna elettorale per le elezioni comunali del 2011

⁶ *Come un uomo sulla terra*. Il film di Andrea Segre, Dagmawi Yimer e Riccardo Biadene, con un libro di Marco Corsetti e Alessandro Triulzi, Ed. Infinito, Roma 2009.

⁷ Report by Thomas Hammarberg, Commissioner for Human Rights of the Council of Europe, following his visit to Italy from 26 to 27 May 2011 (cf. http://www.coe.int/t/commissioner/Activities/countryreports_en.asp).

(“Milano Zingaropoli con Pisapia”), fa comprendere che dietro a questa violenza verbale vi è l’inconfessabile idea che gli altri (Rom, immigrati, ma anche più in genere, poveri, mendicanti, lavavetri, ecc.) sono meno uomini, meno umani di “noi”.

Il problema non riguarda solo le autorità politiche ma riveste anche una dimensione pre-istituzionale: esiste una mentalità diffusa, un modo di pensare (o di non-pensare), di agire e di parlare che richiede un lavoro di sensibilizzazione e di educazione in vista di una vera conversione. Ralf Dahrendorf ha scritto: “L’ora del legista e l’ora del politico servono a poco senza l’ora del cittadino”⁸. Ora, l’idea velenosa è che “noi”, la nostra società, il nostro gruppo siamo titolari della vera umanità, mentre “loro”, gli altri, sono barbari, nemici, stranieri, in ogni caso meno umani di noi. Ogni gruppo umano nutre sempre questa tendenza “ingenua ed egocentrica” – come la definisce Claude Lévi-Strauss – a considerare se stesso come l’unico luogo “in cui si condensano tutto il senso e la dignità di cui è suscettibile la vita umana”⁹.

Riporto qui di seguito la testimonianza di Marco Carsetti, che per diversi anni ha lavorato in un centro di accoglienza per richiedenti asilo e rifugiati a Roma:

“Due sono le principali sensazioni di vergogna e indignazione che si provano lavorando nei servizi di assistenza per migranti richiedenti asilo e rifugiati. La prima riguarda la contraddizione tra la retorica dei diritti, professati a parole altisonanti da membri e coordinatori di associazioni di terzo settore, e la pratica dei servizi sempre scadenti, standardizzati e impersonali, causa del malessere individuale e sociale dei ‘beneficiari’ dei servizi stessi. La seconda riguarda la difficoltà che si ha nel vedere e riconoscere l’uomo dietro l’etichetta di rifugiato o richiedente asilo. Con il passare degli anni, questo sguardo impersonale, standardizzato,

⁸ R. Dahrendorf, 1989. *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Laterza, Bari-Roma 1990, p. 83.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Nuove Edizioni Tascabili, Milano 2003, pp. 270-271.

etichettante appunto, può diventare per gli operatori un' *educazione sentimentale* per cui sarà sempre più difficile scoprirsi uomo tra gli uomini piuttosto che uomo tra utenti/beneficiari/vittime/testimoni/ricipienti asilo/rifugiati.

Questo sguardo discendente sull'altro è uno sguardo deformante. Le relazioni non sono più di eguaglianza, seppure tra non uguali, ma creano dipendenza materiale e psicologica. È attraverso questa dipendenza che si crede di poter gestire un ordine sociale all'interno di un centro, ma anche, in modo più allargato, nella società. Il migrante appena arrivato in Italia, omologato agli altri già chiusi nel grande contenitore della marginalità sociale e dell'emergenza, perde la sua natura di uomo tra gli uomini per assumere un'etichetta di tipo statistico-sociologico-giuridico, fino a diventare, a livello politico come nell'opinione pubblica, il capro espiatorio di tutte le crisi che attraversano il nostro Paese. Quindi la persona straniera si trova letteralmente stritolata tra due concezioni, apparentemente opposte, egualmente svilenti: quella benevola, assistenziale (la retorica dei diritti), e l'altra più aggressiva, che li identifica come colpevoli. In questa morsa, ciò che manca alla persona straniera è il pieno riconoscimento, come ognuno di noi desidera per se stesso, del proprio essere persona. Tutto ciò si aggrava dal momento che questo sguardo diffidente, impaurito, persino rabbioso, diventa l'unica possibilità di identificazione che offriamo loro, l'unico riconoscimento. L'ostacolo più difficile che un richiedente asilo o un rifugiato deve superare al momento dell'arrivo, dalla commissione per il riconoscimento dello status ai centri di accoglienza fino alle scuole di italiano, è sentire la libertà e la sicurezza di dire *io sono*, piuttosto che *io sono quello che tu pensi che io sia*. Ciò che comunemente viene a mancare, nell'incontro con l'altro, è proprio un sentimento di empatia, la

capacità di condividere un *senso del destino* degli uomini che ci accomuna tutti”¹⁰.

La carità oggi è tale quando si accolla il compito di ricostruire una grammatica dell’umano e della prossimità. Essa è chiamata a ribadire il principio di umanità e a declinarlo nuovamente di fronte alle tante forme di inumanità. Non si dimentichi che “si tratta l’uomo secondo l’idea che ci se ne fa, così come ci si fa un’idea dell’uomo secondo la maniera con cui lo si tratta”¹¹.

L’umiliazione

Una pratica dell’umano e una cultura della prossimità vogliono opporsi alla pratica dell’*umiliazione*, come la chiama Avishai Margalit, dove con umiliazione egli intende il non essere trattati da essere umani a pieno titolo, l’estromissione di fatto dalla condizione umana¹². Una società giusta, per quanto giusta, potrebbe mettere in moto dinamiche di umiliazione nell’assicurare ai propri cittadini, ovvero ai membri certificati di tale società, ciò che non assicura a immigrati legali e illegali, rifugiati, esiliati che godono di diritti limitati, che non sono ancora pienamente cittadini come gli altri, o anche nel modo stesso di distribuzione di beni e diritti: si possono distribuire beni di prima necessità a popolazioni affamate gettando il cibo come a dei cani.

Allora: farsi prossimo? Non umiliare. Opporsi alle pratiche di umiliazione. Vi è chi ha scritto: “Molti atti possono umiliare gli individui senza violarne i diritti: anche la burocrazia può essere umiliante, basata com’è su relazioni spersonalizzate, insensibile all’unicità di ogni persona. L’essenza dell’umiliazione è l’indifferenza che riduce le persone a ‘casi’ da affrontare: un nu-

¹⁰ M. Corsetti, «Quando un uomo racconta», in *Come un uomo sulla terra*, Ed. Infinito, Roma 2009, pp. 22-23.

¹¹ P. Kemp, *L’Irremplaçable. Une étique de la technologie*, Cerf, Paris 1997, cit. in J.-C. Guillebaud, *Le principe d’humanité*, Seuil, Paris 2001, p. 505.

¹² A. Margalit, *La società decente*, a cura di Andrea Villani, Guerini e Associati, Milano 1998.

mero in lista, una firma liberatoria, una richiesta di ammissione, un modulo da compilare, un corpo da sottoporre a indagini. Le relazioni tra cittadino e istituzioni possono essere l'ambito in cui l'individuo *resta senza volto, senza per questo rimanere senza diritti*¹³. Il discorso vale anche per la possibile deriva burocratica della carità organizzata: anch'essa può essere umiliante.

La vergogna

L'espressione di Ricoeur "restare senza volto" dice bene la riduzione di un uomo allo status di *non-persona*¹⁴. Nell'antichità lo schiavo, il senza-diritti, era definito *a-prosopos*, senza volto, senza identità personale. Di lui si diceva: *non habet personam*, cioè, non ha volto. La vergogna, che è un importante regolatore delle relazioni umane, è anche un'emozione terribile che esprime il disagio di esistere e la volontà di sparire perché si è colti nella propria nudità, nella propria debolezza, nella propria condizione irregolare, punibile (pensiamo a chi, perché clandestino, anche senza commettere reati, è passibile di punizione), orbene, la vergogna induce le persone a nascondersi e a clandestinizzarsi ancor di più. La vergogna, come prodotto sociale e culturale, produce l'annichilimento del volto, l'annientamento della persona: lo psicanalista Léon Wurmser ha scritto: "Nella vergogna, la persona si sente congelata, immobile, pietrificata; ... il disprezzo espresso dall'altro è riuscito a cambiare l'interlocutore umano in una cosa, in un nulla. Nella sua forma estrema, questo disprezzo per l'individualità della persona porta alla condizione di solitudine totale dello schizofrenico e della sua trasformazione in una sorta di statua. La perdita dell'amore che si registra nella vergogna può essere descritta come un crollo radicale del rispetto per il soggetto in quanto persona con una sua dignità: è una forma di indifferenza totale nei confronti del

¹³ Zanichelli, *art. cit.*, p. 35. L'espressione posta in corsivo è citazione di P. Ricoeur, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 47.

¹⁴ A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Nuova edizione, Feltrinelli, Milano 2005².

suo Sé, con i suoi diritti e il suo prestigio. L'aggressività è costituita dal diniego violento di qualsiasi valore personale posseduto dal Sé, dal degrado dei valori del soggetto in quanto persona e dalla sua equiparazione a una cosa sporca e trascurabile: un animale deriso e svilito, o una spazzatura. Lo scopo di questa aggressività è disumanizzare la persona, trasformarla realmente in un escremento"¹⁵. In una sporcizia da ripulire, in spazzatura da eliminare. Cambiamo perché Nietzsche abbia potuto scrivere che pratica di umanizzazione è liberare l'altro dalla vergogna: "Chi chiami cattivo? Chi mira soltanto a creare vergogna"; "Che cos'è per te la cosa più umana? Risparmiare vergogna a qualcuno"¹⁶. Farsi prossimo? Non far vergognare il povero. Studiando il rapporto tra diritto, legge ed emozioni, e in particolare il disgusto e la vergogna, Martha Nussbaum, riferendosi alle pene che producono vergogna, che usano il far vergognare la persona come elemento punitivo o addirittura l'apporre un segno, un marchio, uno stigma, pubblicamente visibile, come parte della pena, ha scritto che "La legge dovrebbe cercare di proibire la pratica di stigmatizzare le minoranze vulnerabili"¹⁷. La carità vuole custodire il volto delle persone, cioè la loro umanità, il loro statuto umano¹⁸.

Dalla Bibbia a noi oggi

Rileggo alcuni testi biblici alla luce di due principi. Un principio espresso da Gerolamo: "Ogni uomo va considerato prossimo per l'altro uomo, secondo la parabola evangelica esposta dal nostro

¹⁵ L. Wurmser, «La struttura della vergogna», in S. Levin – L. Wurmser, *La vergogna*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 104-105.

¹⁶ Nietzsche, *La gaia scienza*, libro III, 273-274; cf. F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1993⁹, p.197.

¹⁷ M. C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2005, p. 209.

¹⁸ Cf. L. Manicardi, *La fatica della carità. Le opere di misericordia*, Qiqajon, Bose 2010, pp. 11-33.

Salvatore”¹⁹. Questo principio parla del prossimo come dell’*altro uomo* a partire dalla parabola del Samaritano.

Poi, un principio espresso da Kierkegaard, sempre a partire dalla stessa parabola (a cui faceva riferimento anche Martini nella sua lettera pastorale). “Cristo non parla di conoscere il prossimo ma di diventare noi stessi il prossimo: ... il Samaritano non provò che il malcapitato era il suo prossimo, ma che ch’egli era il prossimo del malcapitato”²⁰. Il prossimo qui è responsabilità personale, è azione, e azione su di sé.

Il prossimo? È la vocazione a cui io sono chiamato. “Si fece vicino” dice la parabola (Lc 10,25-37). Il prossimo non è semplicemente colui che mi è vicino fisicamente, ma è disponibilità a farsi vicino, a divenire vicino, a spostarsi da dove si è per andare là dov’è l’altro. La prossimità non è uno stato, ma un’azione. E, ripeto, anzitutto un’azione su di sé, in cui io decido di fare qualcosa di me. E lo decido sapendo che l’unico potere che ho, e l’unico potere che abbiamo veramente, è quello su noi stessi. Quello è l’unico potere da mettere in atto. Anche se è quello che più rifuggiamo mettendo in atto un’infinità di giochi di potere sugli altri. Il Card. Martini aveva ben sottolineato questa dimensione della parabola del Samaritano. Alla domanda del dottore della Legge: “Ma chi è il prossimo? Gesù risponde raccontando la parabola del buon samaritano. Il prossimo non esiste già. Prossimo si diventa. Prossimo non è colui che ha già con me dei rapporti di sangue, di razza, di affari, di affinità psicologica. Prossimo divento io stesso nell’atto in cui, davanti a un uomo, anche davanti al forestiero e al nemico, decido di fare un passo che mi avvicina, mi approssima”²¹.

¹⁹ Gerolamo, *Commento a Ezechiele* VI,18.

²⁰ S. Kierkegaard, *Gli atti dell’amore*, Introduzione, traduzione e note a cura di Cornelio Fabro, Rusconi, Milano 1983, p. 168.

²¹ Martini, *Farsi prossimo*, p. 52.

Sé come un altro

La carità esige un lavoro su di sé. “A partire da te intendi i desideri del tuo prossimo e su tutto rifletti” (Sir 31,15). *Intellige quae sunt proximi tui ex teipso*. L’intelligenza del prossimo esige intelligenza di sé. Occorre leggersi dentro per comprendere l’altro; ascoltare la sofferenza dell’altro è possibile quando ascolto e riconosco la mia. Il prossimo è, al tempo stesso, l’altro e me stesso. Gesù, di fronte alla domanda del dottore della legge che gli chiedeva: “Chi è il mio prossimo?” ha raccontato una storia. Con la storia, con la narrazione ha preso per mano il dottore della legge e l’ha condotto a uscire da sé e a immaginare, e il dottore delle legge ha immaginato bene. Ha raccontato la storia di un uomo ferito, picchiato e lasciato mezzo morto e di alcune persone che gli sono passate accanto: alcune sono passate dall’altra parte della strada, una gli si è fatta vicina. La narrazione suscita empatia con il ferito, lo fa immedesimare con chi sta male, con la sua angoscia, con la sua delusione al vedere andarsene persone che avrebbero dovuto e potuto aiutarlo, e poi si cerca di indovinare il sollievo nel vedere uno che lo aiuta, e l’interlocutore di Gesù sa dare la risposta esatta: la storia narrata lo conduce in un paese diverso dal suo, lo fa uscire dai suoi dogmi, dalle sue sicurezze, non ricorda più la domanda posta per giustificarsi, la storia l’ha preso dentro, l’ha *umanizzato*. Gli ha fatto prendere contatto con una parte di sé che prima nascondeva dietro alle domande e alle casistiche legali. Ora, non gli resta che un ultimo passo da fare. E Gesù glielo indica: “Và, e anche tu fa lo stesso” (Lc 10,37). La storia narrata ha agito come specchio. Ma come specchio che gli rinvia un’immagine altra di sé, l’immagine di uno che può provare compassione. A questo punto capiamo come le diverse esegesi del comando “Ama il tuo prossimo come te stesso” possono prendere carne nel dottore della legge:

ama il tuo prossimo *che è come te stesso*;
ama il tuo prossimo *come ami te stesso*;
ama il tuo prossimo *perché egli è te stesso*.

Solo chi riconosce l'altro in se stesso, chi riconosce, per dirla con Ricoeur, sé come un altro²², può anche farsi vicino, farsi prossimo a chi gli sta davanti.

Il prossimo è colui che accetto di vedere e di ascoltare

Spesso si dice che la carità intende dare voce a chi non ha voce. Il Card. Martini, nella *Farsi prossimo* scrive che occorre “dare una voce a chi non ha voce, scoprendo le forme sempre nuove di povertà che stentano a farsi notare e a farsi soccorrere”²³. Ma si tratta anche di *dare visibilità a chi è invisibile*. Il prossimo esiste quando accetto di vederlo e di incontrarlo e io mi faccio prossimo quando accetto di vedere l'altro nel suo bisogno, meglio, nella sua unicità. La parabola del samaritano richiede capacità di vedere. “Lo vide e ne ebbe compassione”. Il samaritano si fa prossimo non per compiere una buona azione o per filantropia, ma perché sconvolto dolorosamente nel suo intimo. Il verbo greco usato da Luca (*splanchnízomai*) indica la lacerazione profonda, lo spaccarsi del cuore alla vista dell'uomo mezzo morto. Il dolore dell'uomo ferito colpisce il samaritano che diviene, nel suo stesso corpo, cassa di risonanza del dolore altrui e risponde a tale “chiamata” di fatto facendosi vicino anche al proprio dolore. Facendosi prossimo al ferito, il samaritano si fa vicino anche al proprio dolore, si fa prossimo a se stesso²⁴.

L'altro, lo straniero, chiede di essere visto in modo corretto. “Avvicinati, dice lo straniero. A due passi da me sei ancora troppo lontano. Mi vedi per quel che sei tu e non per quel che io sono”²⁵. L'altro, lo straniero, il povero, è invocazione di prossimità. Egli dice: “Avvicinati, fatti prossimo, sei troppo lontano”. Sì, farsi prossimo è pericoloso, è rischioso. La difficoltà della carità è

²² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

²³ Martini, *Farsi prossimo*, p. 86.

²⁴ Cf. L. Manicardi, *Il volto del sofferente*, Qiqajon, Bose 2004.

²⁵ E. Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, SE, Milano 1991, p. 98.

anche nel fatto che abbiamo paura dell'altro. E lo vediamo con lo schermo dei pregiudizi, delle etichette, delle credenze, delle pre-comprensioni che abbiamo su di lui. Quando un altro è visto così, in verità è invisibile, è sfigurato, è violentato dallo sguardo altrui che vi vede solo ciò che già crede di sapere su di lui. L'altro viene cosificato.

Il protagonista del romanzo afroamericano *Uomo invisibile* di Ralph Ellison, non è mai se stesso, ma è sempre costretto a essere un emblema di vari stereotipi razziali. Egli dice: "Io sono un uomo invisibile ... Sono invisibile semplicemente perché la gente si rifiuta di vedermi. ... Quando gli altri si avvicinano, vedono solo quel che mi sta intorno, o se stessi, o delle invenzioni della loro fantasia, ogni e qualsiasi cosa, insomma, tranne me ... L'invisibilità di cui parlo si verifica per la speciale disposizione degli occhi di coloro con i quali vengo a contatto. Dipende dalla struttura dei loro occhi interni, quelli cioè coi quali, attraverso gli occhi corporei, guardano la realtà"²⁶. L'umiliazione di cui parlava Margalit è proprio la cecità nei confronti dell'umano che è nell'uomo, l'incapacità di riconoscere l'aspetto umano delle persone. Vedere l'altro è condizione essenziale per farglisi prossimo. Lo sguardo che vede l'altro è colto da Lévinas con fortissima intensità etica: "L'epifania dell'altro è, ipso facto, la mia responsabilità nei suoi confronti: la visione dell'altro è già un'obbligazione nei suoi confronti"²⁷.

Ora, anche il levita e il sacerdote vedono il ferito ma passano dall'altra parte. Forse vedono ma non ascoltano, non danno tempo all'altro, non vogliono perdere tempo (il Card. Martini, nella *Farsi prossimo*, sottolineava la fretta come male del nostro tempo²⁸). Forse i due si rifiutano di sentire la loro vulnerabilità, perché

²⁶ R. Ellison, *Uomo invisibile*, Einaudi, Torino 2009, p. 3.

²⁷ E. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968, pp. 103-104.

²⁸ Martini, *Farsi prossimo*, pp. 33-36.

“solo un io vulnerabile può amare il suo prossimo”²⁹. Il samaritano accetta di vedere e di ascoltare il dolore dell’altro, fino a far risuonare in sé, nella vibrazione della compassione, la voce della sofferenza altrui. Questo è il modo di sentire di Dio. Nei capitoli 2 e 3 dell’Esodo abbiamo due passaggi singolarmente complementari: in Es 2,24-25 si dice, letteralmente, che “Dio ascoltò (vb. *shama*^c) il lamento (dei figli d’Israele)..., Dio vide (vb. *ra’ah*) e Dio conobbe (vb. *yada*^c)”. In Es 3,7 la successione dei verbi “ascoltare” e “vedere” è invertita: “Il Signore disse: ‘Ho visto (vb. *ra’ah*) l’afflizione del mio popolo in Egitto e ho ascoltato (vb. *shama*^c) il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco (vb. *yada*^c) infatti le sue sofferenze”. Il conoscere, in cui sfociano la visione che ascolta la sofferenza e l’ascolto che vede il sofferente, indica sia la compartecipazione, la con-sofferenza, che la presa in carica, l’assunzione di responsabilità per il sofferente: i *sensi* si mobilitano per fare l’unico *atto sensato* di fronte all’*insensatezza* della sofferenza di chi soffre: essergli accanto, farglisi prossimo, aiutarlo per quanto è possibile. Come fa il samaritano. Un’azione di carità scissa dalla compassione, dalla consofferenza con l’altro, dall’assunzione della sua mancanza, resta fundamentalmente estranea all’altro e non cambia nulla in noi stessi. Una carità che non conosca la sofferenza - sia la sofferenza dell’amare che la sofferenza di chi è nel bisogno - è distante dal suo fondamento evangelico e dalla sua più autentica dinamica antropologica. E diviene cieca.

Un episodio della vita del poeta Rainer Maria Rilke dice che, quando abitava a Parigi, ogni giorno usciva di casa e si imbatteva in una mendicante cui dava regolarmente un’elemosina. Un giorno le diede non denaro, ma una rosa e la povera donna si illuminò ed esclamò, piena di gioia: “Mi ha vista! Mi ha vista!”. Il rischio di una carità cieca, che fa molto per l’altro senza vedere l’altro, è sempre in agguato.

²⁹ E. Lévinas, *Di Dio che viene all’idea*, Jaca Book, Milano 1983, p. 115.

La parola di prossimità

Spesso nella Bibbia l'odio è espresso con la simbolica della lingua, della bocca, del parlare. Farsi prossimo implica l'addomesticamento delle parole, la comprensione delle capacità di ascolto e di recettività dell'altro che ho davanti a me, il parlare la lingua dell'altro. Cioè, comprensibile all'altro. Senza dimenticare che la prima violenza che, nei fatti, subisce lo straniero, l'immigrato, è l'essere strappato alla sua lingua materna. Può stupire, ma gran parte dei testi biblici riguardanti il prossimo vertono sul parlare: "Dite ciascuno la verità al proprio prossimo" (Ef 4,25); "Non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo" (Es 20,16; Pr 25,18); "Colui che adula il prossimo gli tende una rete" (Pr 29,5); "Con la bocca l'empio rovina il suo prossimo" (Pr 11,9), ecc. L'etica della prossimità esige un'etica della parola, una responsabilità della parola.

L'uomo, dicevano i greci, è il vivente che ha la parola (*zôon lôgon êchon*), è l'essere che parla, è il *parlêtre*, come dice con neologismo Lacan, il *parlessere*. Non la comunicazione, ma la parola caratterizza l'uomo. Anche gli animali comunicano, solo l'uomo parla. La parola designa la realtà umana che emerge e si fa strada nell'espressione. Le nostre parole aprono uno squarcio sulla qualità della nostra umanità. La parola è il prezioso strumento che ci lega agli altri: essa è al cuore di tutte le relazioni sociali e politiche, di tutte le relazioni di prossimità. Prendere coscienza dello statuto della parola e della responsabilità che la parola richiede, rientra nel cammino di umanizzazione che è il compito di ogni umano e che significa anche imparare a parlare, fare del parlare un'arte, dunque combattere per uscire dalla volgarità della parola, dalla superficialità, dalla banalità, dalla stupidità, dalla manipolazione della parola. Solo un uso appropriato della parola rende intelligibile il mondo e vivibili le relazioni umane. Farsi prossimo

diviene combattere in difesa della parola. Questa è una battaglia per l'umanità e per la democrazia³⁰.

La democrazia vive di parole scambiate, di dialogo, di concertazione, di parole che stringono alleanze, di dibattiti, di parole scelte e condivise che diventano leggi, regole, norme, dunque la parola democratica è strumento che elabora spazi sostitutivi della violenza rendendo possibile la convivenza civile e creando possibilità di pacificazione di conflitti. La democrazia viene corrosa anzitutto con la corruzione delle parole. Quando nello spazio pubblico e da parte di chi ha responsabilità della cosa pubblica la parola è svilita, abusata, manipolata, usata come arma, distorta, essa destabilizza il terreno di intesa democratica distruggendo l'elemento di intesa fondamentale tra i cittadini, cioè la parola, la parola veritiera. Del resto, ogni volontà dittatoriale inizia con l'uccisione della parola. La dittatura schiaccia la parola alla sua fonte, la distrugge in radice, mentre la modernità la fa proliferare in maniera incontrollata fino a suscitare l'indifferenza perché ormai la parola è svuotata di senso. Se io faccio della parola un gioco, una pura esteriorità manipolabile, uno scherzo, se la parola pronunciata è sempre ritrattabile, io destabilizzo il terreno di costruzione della *polis*, della società civile, e svuotando il potere della parola induco a sostituirla con l'affidamento alla parola del potere, alla parola del capo. Dove non è più importante la parola e il suo contenuto, ma il capo che pronuncia quel che vuole. E davvero la barzelletta diviene l'esempio della parola ridotta a monologo che non richiede contraddittorio, ma solo attenzione complice e ridanciana da parte degli ascoltatori. Dice la Bibbia, e cogliamo la sapienza perenne dei testi biblici: "Come un pazzo che scaglia tizzoni e frecce di morte così è colui che inganna il suo prossimo e poi dice: Ma si è trattato

³⁰ Cf. G. Gusdorf, *La parole*, PUF, Paris 2008² (orig. 1952); Ph. Breton, *La parole manipulée*, La Découverte, Paris 2000; Ph. Breton, *Elogio della parola. Il potere della parola contro la parola del potere*, Elèuthera, Milano 2004; Ph. Breton – D. Le Breton, *Le silence et la parole contre les excès de la communication*, Arcanes – Éres, Strasbourg – Toulouse, 2008-2009.

di uno scherzo” (Pr 26,18-19). La tattica dell’interruzione dell’interlocutore nei dibattiti politici pubblici, lo storpiamento delle parole per cui la laicità diviene laicismo, la giustizia, giustizialismo, il rigore etico, moralismo, la bontà, buonismo, il bene diviene male e il male diviene bene, la violenza delle affermazioni a cui ci si abitua (tra i mille esempi tratti dal panorama politico italiano, ricordo le parole agghiaccianti del leader di un partito e ministro della Repubblica secondo cui gli emigranti italiani andavano all’estero a lavorare e “non ad ammazzare la gente”: 8 agosto 2009 anniversario della tragedia di Marcinelle, 8 agosto 1956, in cui morirono 136 emigrati italiani in Belgio; possiamo pensare anche alla più recente, penosa e inqualificabile “battuta” del ministro Sacconi sulle suore stuprate), le parole false e mistificatorie per cui se si sganciano missili in terra straniera non è un bombardamento, tutto questo risponde a una strategia globale di delegittimazione della parola e della verità. “Con la falsificazione della parola ogni altra cosa viene tradita” (Ezra Pound). La difesa della democrazia è anche difesa della parola. Quando la realtà tragica viene ridotta a scherzo, a barzelletta, il messaggio è che non si deve prendere sul serio la realtà.

Ogni atto di parola ha valenza etica. Perché la parola è sempre rivolta a qualcuno. La parola è il terzo fra me e l’altro che costruisce o distrugge. Crea o rovina la prossimità. Il parlare esige dunque *il rigore della verità*. A inizio settembre 2011, Barbara Spinelli ha scritto: “Si racconta che un giorno i discepoli di Confucio gli chiesero: ‘Quale sarà la prima mossa, come imperatore della Cina?’. Rispose: ‘Comincerei col fissare il senso delle parole’. È quello di cui abbiamo bisogno anche noi, è la via aurea che s’imbocca quando - finite le guerre - urge rialzare le barriere del fattibile. Rimettere ordine nelle parole”³¹.

³¹ B. Spinelli, «L’altrove del narcisista», in *La Repubblica*, mercoledì 7 settembre 2011.

Il creato e il futuro come prossimo

Plesíon, vicino, prossimo, è colui che è spazialmente vicino. Ma oggi più che mai dobbiamo cogliere la dimensione di prossimo in colui che verrà, nella generazione futura. Amare il prossimo è amare anche chi verrà dopo la nostra morte. Così come è amare l'ambiente e la natura che sono non solo per noi oggi, ma per le generazioni future. Un testo giudaico intertestamentario recita: "Figli miei, vi ordino di osservare i comandamenti del Signore, di esercitare la misericordia verso il prossimo e la compassione verso tutti, non solo verso gli uomini, ma anche verso gli esseri senza ragione" (*Testamento di Zabulon* 5,1).

Ci può essere una declinazione perversa della categoria di prossimo, quando la vicinanza fisica, la vicinanza familiare, di patria, etnia, di sangue, di religione, diviene elemento per chiudersi egoisticamente a chi è più lontano e a chi non c'è ancora. In una prospettiva radicalmente individualistica e indifferente agli obblighi inerenti il legame sociale, la filosofa Christine Overall teorizza la sostanziale indifferenza nei confronti delle generazioni future, del futuro del mondo: "Come ho obblighi maggiori nei confronti dei miei figli rispetto a quelli del vicino, così ho obblighi maggiori nei confronti dei membri della generazione attuale e prossima che rispetto a quelli delle generazioni future ... Le persone anziane non hanno l'obbligo di morire per lasciar posto a un nuovo essere umano"³². Il prossimo da amare è anche il prossimo in senso temporale: colui che non c'è ancora. Certo, questo amore ha la forma alta della responsabilità. Dove responsabilità, dal latino *respondeo*, indica che noi siamo responsabili non solo di ciò che facciamo, ma anche di ciò che non facciamo, delle nostre omissioni, del nostro evadere le domande degli altri e soprattutto l'altro come domanda.

³² Ch. Overall, *Aging, Death and Human Longevity. A Philosophical Inquiry*, University of California Press, Berkeley 2003, pp. 136.139. Cf. L. Manicardi, *Memoria del limite. La condizione umana nella società postmortale*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

La memoria

Cruciale per un'etica della prossimità è il lavoro della memoria. Ricordare il passato e la sofferenza subita dai propri antenati, padri, nonni, bisnonni, è essenziale per creare strutture, istituzioni, leggi che proteggano chi oggi si viene a trovare in situazioni analoghe. Il caso biblico dell'immigrato, lo straniero residente, è emblematico. Lv 19,34 prescrive al figlio d'Israele di amare l'immigrato "come te stesso", così come chiede di amare il prossimo "come te stesso" (Lv 19,18). La motivazione è: "perché anche voi siete stati emigrati in terra d'Egitto" (Lv 19,34). Abbiamo fatto riferimento agli emigranti sub-sahariani ed etiopi che attraverso la Libia giungono o vorrebbero giungere in Italia, ma in passato erano gli Italiani a emigrare sull'altra sponda del Mediterraneo, soprattutto in Tunisia. E sono noti i numerosi naufragi durante le traversate marittime nel canale di Sicilia che ora vede morire tante persone provenienti dall'altra sponda ... Nei primi anni del XX secolo furono rimpatriati più di 13.000 italiani dalla Tunisia dai francesi che stendevano il loro protettorato sulla Tunisia per limitare e impedire gli afflussi di italiani miserabili che su imbarcazioni di fortuna giungevano in terra africana³³. Senza il lavoro della memoria non vi sarà alcuna cultura dell'ospitalità e della prossimità³⁴.

Il nemico, il barbaro, lo straniero

Oggi come ieri le figure su cui si scatena l'inumanità dell'uomo sono il nemico, lo straniero, il barbaro. Dove il barbaro è colui che parla una lingua incomprensibile, è l'inassimilabile, colui che è anche giudicato e disprezzato per ciò che è, l'inferiore. E spesso le figure si sintetizzano in un'unica persona.

³³ Cf. V. Consolo, «L'étranger dans une Italie prospère et sans mémoire», in *La venue de l'étranger, Dédale* 9-10 (1999), pp. 220-225.

³⁴ Cf. L. Manicardi, *Accogliere lo straniero. Per una cultura dell'ospitalità*, Qiqajon, Bose 2002.

Cosa dice la Bibbia? Fornisce un esempio di cammino di uscita dall'inimicizia: Gesù restituisce un nemico, uno straniero, uno giudicato e sentito come inferiore, alla dignità di persona, e questo facendosi suo prossimo. Ma dove il farsi prossimo è un lavoro articolato. Possiamo prendere il testo di Gv 4,1-42, il racconto dell'incontro con la donna samaritana.

Gesù si fa prossimo della donna samaritana, separata da lui da estraneità radicale. La differenza di genere (lui uomo, lei donna) e di appartenenze etnico-religiosa (lui giudeo, lei Samaritana) era di per sé una barriera invalicabile. Il racconto di Gv 4 è la storia della creazione di una relazione tra due appartenenti a gruppi umani tra cui vi era incomunicabilità: "I giudei non hanno rapporti con i samaritani" (Gv 4,9); è la storia di un incontro che avviene a partire da un'iniziale *inimicizia categoriale* che separa senza possibilità di conciliazione "noi" e "voi"; è la storia della conversione di un'*alterità nemica* in alterità amica. La dinamica di questo incontro è interessante. Quando l'identità di una persona è totalmente espropriata nella sua appartenenza etnica (e/o religiosa) l'altro non è più un volto e un nome, una storia e un desiderio, ma semplicemente l'appartenente a un'entità diversa e perciò nemica: "tu sei giudeo, io una donna samaritana" (Gv 4,9). L'incontro può avvenire a partire da una comune *sete*: la donna va ad attingere acqua, Gesù chiede da bere. L'incontro può iniziare grazie all'atto coraggioso per cui una persona *osa il proprio bisogno*, si espone all'altro nella sua povertà, nella sua mancanza, fa dell'altro colui che può aiutarlo: "Dammi da bere" (Gv 4,7). Gesù supera la distanza rivolgendo la parola alla donna: questo rischio crea la premessa del *dialogo*. Che prende avvio quando la donna è colta dallo *stupore* per questo inatteso: nessun comportamento in Gesù che rispecchi i pregiudizi che i giudei nutrivano verso i samaritani. Gesù osa spezzare l'abitudine e la pigrizia delle etichette e dei luoghi comuni che fanno dell'altro una categoria e non una persona. Così accolta, la samaritana mostra fiducia in Gesù osando la propria povertà davanti a lui e chiedendo qualcosa a lui: lei stessa ora, chiede

da bere a Gesù (Gv 4,15). Stabilita la reciproca fiducia, ecco che Gesù rinvia la donna alla sua *storia personale e familiare*, al suo passato (Gv 4,16-18): sentendosi non disprezzata nella sua travagliata storia, la donna può esporre la sua *diversità religiosa* rispetto al giudeo Gesù (Gv 4,19-20). E Gesù non stigmatizza né condanna, ma pone sia giudei che samaritani, “noi” e “voi”, alla luce del *Terzo*, del Regno di Dio, del Dio degli uni e degli altri (Gv 4,21-24). Allora avviene l’incontro: e forse, la vera sete (visto che, secondo il racconto, né la donna attinge l’acqua, né Gesù beve), è la sete dell’incontro. Gesù si dona come Messia e la donna, e i samaritani con lei, fanno fiducia a Gesù e credono in lui quale salvatore del mondo (Gv 4,39-42).

Conclusione

L’umanità per l’uomo non è un dato, ma un compito. L’uomo è “scultore di se stesso”³⁵. Farsi prossimo equivale a farsi umano, a decidere di essere uomo e di esserlo nella modalità della relazione e della prossimità. Perché la sensatezza della vita umana è legata alla relazione, alla generosità, al fare di sé un dono per gli altri. La pienezza è in questo. Paolo lo esprime affermando che “tutta la legge, cioè la volontà di Dio, trova la sua pienezza in un solo precetto: ‘Amerai il tuo prossimo come te stesso’” (Gal 5,14; dove si parla del solo amore del prossimo, non dell’amore per Dio). Giustamente, Giacomo può dire che questa è la regola aurea (*regalis lex*) (Gc 2,8).

³⁵ Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, Testo latino a fronte, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1994, pp. 6-7 (“Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto”). Per i problemi di autenticità dell’*Oratio* cf. gli studi di Brian P. Copenhaver, e, in particolare: «Chi scrisse l’Orazione di Pico?», in http://www.cmrs.ucla.edu/brian/research/finished_research/finished_articles/i25_pico_cabala.pdf.