

MOLTE FEDI SOTTO LO STESSO CIELO

Eremo della Pace, San Paolo d'Argon - 1 ottobre 2016

"Sono forse io il custode di mio fratello?"

Luciano Manicardi, monaco di Bose

Il titolo di questa meditazione riprende le parole che pronuncia Caino di fronte alla domanda di Dio "Dov'è Abele, tuo fratello?" (Gen 4,9). Domanda decisiva che chiede a noi di situarci in rapporto all'altro: di fronte all'altro, scegliamo la prossimità o la lontananza? Il coinvolgimento o l'indifferenza? Questa prima domanda della Bibbia "Dov'è tuo fratello?" dà il via al processo che *può* portare alla creazione e all'invenzione della prossimità, è il primo elementare passo verso la fratellanza. La risposta di Caino è anch'essa una domanda che va presa sul serio: "Sono forse io il custode di mio fratello?", ovvero, chi sono io in rapporto all'altro? Che ne faccio dell'altro? L'accento è sulla *custodia*, sull'essere custode, *shomer* in ebraico, che significa essere vigilante, sollecito, custodire, aver cura, curare con diligenza e attenzione, è il verbo usato per indicare spesso l'atteggiamento del pastore nei confronti del gregge. Il rifiuto della cura e dunque della prossimità e della fratellanza nel testo di Genesi si manifesta nel dare la morte. Caino dà la morte ad Abele.

In un altro testo antico, non biblico, ma dell'antichità classica, in un racconto latino trasmessoci dal mitografo Igino, si pone in stretta relazione la cura con la vita. La cura dona vita, permette la vita e la custodisce. Leggiamo questo testo:

"La Cura, mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire che cosa abbia fatto, interviene Giove. La Cura lo prega di infondere lo spirito a ciò che essa aveva fatto. Giove acconsente volentieri. Ma quando la Cura pretese di imporre il suo nome a ciò che aveva fatto, Giove glielo proibì e volle che fosse imposto

il proprio. Mentre Giove e la Cura disputavano sul nome, intervenne anche la Terra, reclamando che a ciò che era stato fatto fosse imposto il proprio nome, perché aveva dato ad esso una parte del proprio corpo. I disputanti elessero Saturno a giudice. Il quale comunicò ai contendenti la seguente decisione. "Tu, Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fin che esso vive, lo possiede la Cura. Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiami *homo* perché è stato tratto da *humus*"[1]. L'antico testo mitologico ripreso da Heidegger in *Essere e tempo* afferma che la cura è essenziale alla vita, non si dà vita umana senza cura. Una vita posseduta dalla cura è una vita che è tale perché è stata destinataria di cure e perché ha imparato a praticare la cura verso altre creature. Secondo il poeta e filosofo tedesco Herder (1744-1803) l'umano è "figlio della cura", la cura esercita una vera maternità nei confronti degli esseri umani, che trovano dunque la loro fraternità grazie alla vulnerabilità che li rende bisognosi della cura, figli della cura. Essi vivono grazie alla cura. Scrive Herder: "La cura non abbandonerà mai suo figlio finché respira". La cura, dunque, come madre degli umani. La cura, secondo un'antica etimologia che la fa derivare dal vocabolo *cor* (cuore) e dal verbo *uro* (bruciare), è ciò per cui un cuore brucia, è interesse, è passione. Noi la intendiamo qui come passione per l'altro, come passione per l'umano. Ma cosa comporta la cura? La cura della vita e la cura dell'altro? Perché è la cura che crea la fraternità. Vediamolo partendo da ciò che *manca* nel testo biblico di Gen 4.

1. Se guardiamo al testo biblico in cui la cura viene rifiutata vediamo che essa anzitutto richiede tempo, richiede un *dare tempo*. Ogni incontro e ancor più la costruzione di una relazione fraterna, richiede non solo di aver tempo, ma di dare tempo all'altro, e di abitare il tempo, di avere un rapporto amicale con il tempo. Il tempo manca in quel racconto in cui il comprimario è quell'*hebel*, *abele*, che significa, in

ebraico, *vapore, istante fuggitivo*: ad Abele non è stato dato tempo. E Caino non si è concesso tempo ma ha agito con fretta e violenza.

2. Quindi, richiede la capacità di *dare ascolto e parola all'altro, richiede cioè dialogo*, e il dialogo manca completamente nel testo di Genesi.

3. Richiede *capacità di stupore e di ringraziamento* che liberino le relazioni dal consumo, dall'invidia, dalla violenza. Richiede uno sguardo che sappia meravigliarsi e riconoscere e ringraziare. Anche queste dimensioni sono assenti dal testo di Genesi.

4. Così com'è assente la presa in conto della *vulnerabilità* umana. Vulnerabilità di Abele, che viene ucciso. E Caino dovrà apprendere la vulnerabilità come condizione umana quando sarà lui esposto al rischio che chiunque lo incontri lo uccida. E Caino sarà protetto dal segno che Dio applicherà sulla sua fronte.

5. Richiede infine *riconoscimento e accoglienza delle differenze reciproche*. Anche questa dimensione manca in Genesi.

Custodire il fratello diviene impraticabile se dimentichiamo queste cinque urgenze che, e mio parere, sono oggi anche urgenze culturali antropologiche. Soprattutto la prima.

1. Aver cura del tempo

Aver cura del tempo, per poter abitare nella pace il tempo e dare tempo all'altro significa ritrovare la dimensione contemplativa della vita. "Se si toglie dalla vita ogni elemento contemplativo, questa finisce col soffrire di iperattività mortale. L'uomo soffoca nel *proprio* stesso fare. Una rivitalizzazione della *vita contemplativa* è necessaria per aprire spazi di respiro. Lo *spirito* nasce da un sovrappiù di tempo, da un *otium*, da una lentezza del respiro ... Una democratizzazione dell'*otium* deve succedere alla democratizzazione del lavoro perché questo non degeneri in schiavitù di tutti".

Così il filosofo sudcoreano Byung-Chul Han[2]. In un mondo "colpito da una sindrome generale di dispnea"[3] occorre ritrovare spazi di respiro perché solo così si potrà ritrovare anche uno spirito: giocando sul doppio senso della parola greca *pneuma* (respiro/soffio e spirito) il filosofo afferma che "chi perde il soffio perde anche lo spirito"[4]. La crisi spirituale, e dunque anche etica, contemporanea riguarda essenzialmente il tempo, sicché *più che di tempo di crisi dovremmo parlare di crisi del tempo*[5], di un rapporto con il tempo che, nella nostra ipermodernità, si nutre di *accelerazione, atomizzazione, produttività*. Tre elementi che negano la possibilità stessa dell'aver cura.

L'*accelerazione* tecnica, delle trasformazioni sociali, del ritmo di vita, è constatazione quotidiana di ciascuno di noi: e l'accelerazione produce anche l'annientamento dello spazio, la scomparsa delle distanze, della geografia, ma molto concretamente anche la crisi delle relazioni, la loro non durata, la loro estrema fragilità e friabilità. "Non ho tempo" è il nostro quotidiano ritornello.

L'*atomizzazione* del tempo fa sì che non abbiamo più a che fare con *il tempo*, ma con *tempi*, successivi, incalzanti, che non costruiscono una storia ma che si sovrappongono l'uno all'altro sostituendosi l'uno all'altro e annullandosi l'uno con l'altro. Corriamo da un presente a un altro, non conosciamo più soglie e passaggi, intervalli e pause, attese e sedimentazioni. I rapporti si frantumano, l'esperienza della continuità e della durata viene compromessa. La fraternità di cui parliamo, che non è un dato ma un evento, è anche un esercizio, un'ascesi, una fatica in cui impegnarsi ogni giorno. Richiede tempo, continuità e dedizione. La tecnologia che regola il tempo e domina le nostre vite tende a creare una simultaneità costante rendendo tutto disponibile immediatamente, qui e ora, abolendo i "tempi morti" delle attese, facendo

scomparire spazi e tempi intermedi sicché "vi sono soltanto due stati: il niente e il presente"[6]. Per quell'essere temporale che è l'uomo, frammentazione e disintegrazione del tempo diventano anche frammentazione dei processi di individuazione, disintegrazione delle identità personali e polverizzazione delle relazioni, sottratte a quella dimensione di saldezza e stabilità e durata che la fraternità evoca. Viviamo vite depresse in società depresse. La vita sotto il segno della depressione è la vita in cui uno sente di non avere più tempo perché il tempo che corre a ritmi sempre più veloci lo lascia irrimediabilmente indietro facendone uno scarto, e in cui sente di non avere più un luogo da abitare, in cui trovarsi al sicuro, in cui dimorare, riposare e rifugiarsi, sicché si sente ovunque braccato. Il problema è che oggi "questa descrizione della depressione si attaglia perfettamente ... alla vita quotidiana di decine di milioni di persone che non si considerano affatto depresse. Ma vivono in un mondo in cui sembra che il tempo acceleri, perché l'economia le minaccia, perché la competizione non permette di 'prendere tempo'. E simultaneamente lo spazio si riduce: tutti i posti del mondo tendono ad assomigliarsi"[7].

La *produttività* ribadisce il carattere meramente quantitativo dell'esperienza temporale che oggi è possibile fare. L'imperativo del lavoro e del fare, l'ipercinesia della vita quotidiana, tolgono ogni dimensione contemplativa al vivere umano e così lo disumanizzano rendendolo agitato, disordinato, senza direzione, ansioso, affannato, stressato. Siamo disorientati. Per orientarsi occorre fermarsi, scrutare l'orizzonte, guardarsi intorno: occorre tempo e quiete. Il *multitasking* è una cifra di questo modello temporale sottomesso all'imperativo della produttività a ogni costo, modello che produce, a sua volta, omologazione, massificazione e spersonalizzazione. E produce scarti umani, perdenti, persone che non riescono a essere all'altezza delle *performances* richieste. Qui non nasce fraternità né prossimità, ma solo competitività e concorrenzialità.

Questa distorsione del rapporto con il tempo si manifesta nell'imperativo del *consumo* che è l'esatto contrario della *contemplazione*, della cura del tempo e del mondo. "Nella società dei consumi si disimpara ad attardarsi. Gli oggetti di consumo non permettono minimamente che ci si attardi nella contemplazione. Essi sono consumati e utilizzati il più in fretta possibile per poter far posto a nuovi bisogni. Attardarsi in uno stato contemplativo presuppone degli oggetti che durino. Ma l'obbligo del consumo abolisce la durata"[8]. Ma noi rischiamo anche di rendere le relazioni degli oggetti di consumo, a scadenza, e così non costruiamo fraternità e nemmeno relazioni durature. Anche sul piano della sessualità, il postmoderno ha fatto dell'uomo un collezionista di esperienze e di sensazioni rendendolo un consumatore e presentando di fatto un ideale di sessualità svincolato non solo dalla riproduzione e dall'amore, ma dal partner stesso. E svincolato anche da una storia, che richiederebbe durata, e concentrato invece sulla puntualità e momentaneità dell'orgasmo. Si tratta di una riduzione meramente quantitativa dell'esperienza della sessualità. Solo con il coraggio di soffermarci sulle cose e di dar loro tempo possiamo scoprirne la durata, possiamo legare esterno e interno, solo pensando e dando tempo al pensare e al riflettere possiamo fare unità tra passato e presente. Solo con un atteggiamento ascetico verso il mondo e le cose queste possono consegnarci la loro bellezza. Insomma, come ricordava con la solita capacità visionaria Nietzsche, "per mancanza di calma la nostra civiltà sfocia in una nuova barbarie. Mai come oggi gli attivi hanno goduto di tanta considerazione. Perciò una delle correzioni da apportare al carattere dell'umanità è di rafforzare largamente l'elemento contemplativo"[9].

2. Stupore e ringraziamento

Il consumo si oppone anche a quell'esperienza che sembra sempre più rara, l'esperienza dello *stupore*. L'uomo di sabbia di cui parla la psicoanalista Catherine Ternynck per designare l'inconsistenza dell'individuo contemporaneo sgretolato nella sua soggettività e smarrito nelle relazioni, sembra "aver perso la capacità di stupirsi"[10]. Stanchezza, nervosismo, agitazione, ansia, preoccupazione, demotivazione, senso di impotenza: queste, e altre simili, sono le parole che descrivono lo stato d'animo dell'uomo contemporaneo a cui l'esperienza dello stupore appare ormai preclusa. Di cosa stupirsi quando il mondo è a portata di click? Come stupirsi se non ci si sofferma sulle cose, se non si lascia loro il tempo di manifestarsi a noi e se non ci prendiamo noi il tempo per immergerci in esse con la lentezza e la lunghezza dello sguardo che ascolta e si lascia illuminare dalle cose stesse? "Lo sguardo lungo e contemplativo, a cui solo si dischiudono gli uomini e le cose, è sempre quello in cui l'impulso verso l'oggetto è spezzato, riflesso. La contemplazione senza violenza ... impone all'osservatore di non incorporarsi l'oggetto: prossimità nella distanza"[11]. Stupirsi esige la capacità di guardare il mondo e gli altri come per la prima volta. Di accogliere il mondo e gli altri come rivelazione, come illuminazione. Lo stupore è il requisito fondamentale per giungere a una autentica consapevolezza della realtà e degli altri. Lo stupore poi è permeato dalla forma più profonda di cura, la cura con cui ci poniamo con tutto noi stessi in sintonia con la realtà e con il suo modo di parlarci, la cura con cui ci apriamo con disponibilità e attenzione all'altro e ci prepariamo ad accoglierlo con il suo linguaggio. Il rapporto fraterno esige anch'esso stupore pieno di cura e prossimità nella distanza. Mi faccio vicino, assumo la responsabilità della prossimità con te e agisco responsabilmente nei tuoi confronti pur nella distanza che c'è, che rimane e che *deve* rimanere perché mai la fratellanza deve cadere nell'incesto e la vicinanza nella fusione. Il rapporto fraterno chiede anche la capacità di *ringraziare*. Lo stupore sfocia naturalmente nel ringraziamento. Per noi si tratterebbe di imparare a ringraziare per le persone che accettano di condividere la nostra vita, di vivere accanto

a noi, di sopportarci. Ma di solito ci rendiamo conto della straordinaria preziosità degli altri, quando vengono a mancare e ci lasciano in una tristezza e nostalgia e dolore lancinanti. Estendere la categoria della fratellanza ai rapporti umani implica l'assunzione della categoria della *responsabilità* come centrale nell'etica. La domanda "Sono forse io il custode di mio fratello?" potrebbe cioè essere riformulata nei termini di "Sono forse io il responsabile di mio fratello?". Ma questa responsabilità è esattamente la chiamata che Dio destina all'uomo con la domanda: "Dov'è tuo fratello?".

3. La vulnerabilità

Lo stupore poi è certamente meraviglia, ma è anche il doloroso essere colpiti da situazioni che affliggono l'uomo e che gridano vendetta al cospetto di Dio. Lo stupore lì diviene sdegno, ira, indignazione, scandalo, come primo passo verso la giustizia e per ristabilire un rapporto umano e di fratellanza. L'etimologia greca del termine "stupore" rinvia al verbo *týptein*, che significa *colpire*. Non è forse questo stupore che colpisce il samaritano della parabola evangelica quando la visione dell'uomo mezzo morto lungo la strada lo colpisce come un pugno nello stomaco e lo porta alla compassione, e a vivere una concreta cura dell'uomo mezzo morto? Si dice del samaritano nella parabola di Luca: "Lo vide e ne ebbe compassione".

"Il samaritano diviene prossimo non perché filantropo, non perché mosso dalla buona intenzione di fare il bene, ma perché *il suo cuore si spacca*. Alla vista di quell'orribile visione dell'uomo sanguinante e mezzo morto le viscere gli scoppiano in pezzi: '*esplanchnísthe*' dice il testo evangelico con riferimento alle viscere e spesso alle viscere materne o anche, meno spesso, paterne. Come avvenisse un parto, una figliolanza e il samaritano si sentisse generato a fratello di colui che è ferito. La parola *del corpo* precede ogni *parola verbale* e ogni azione consapevole. E questa parola non verbale, primigenia, originaria, dice e

spinge verso la prossimità, esprime fraternità. Ecco il colpo che raggiunge, stupisce, percuote il samaritano. Il mezzo morto *colpisce al cuore* il samaritano, ed egli *deve* 'rispondergli' perché soltanto così può 'rispondere' alla sua stessa ferita. La responsabilità verso l'altro è anche direttamente responsabilità verso di sé. Facendosi prossimo a quell'uomo abbandonato, il samaritano si fa prossimo anche a sé, infonde olio e vino alla lacerazione che il proprio stesso cuore ha patito"[12].

Il dolore dell'uomo ferito colpisce in profondità il samaritano, il quale 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 anche prossimo a se stesso. Ecco l'esperienza di fraternità fondata sulla comune *vulnerabilità*, la sua e quella dell'uomo ferito. Ciò che manca invece nel racconto di Genesi 4. La prossimità, il farsi prossimo, è la forma dell'agire morale che nasce dall'esperienza di essere fratelli in vulnerabilità, entrambi figli della cura, entrambi resi vivi dalla cura, resi umani dalla cura sia esercitata che ricevuta, sia il ferito che viene curato sia il curatore che con l'azione di cura si mostra degno della propria umanità. Solo a partire dalla considerazione della vulnerabilità come fattore costitutivo dell'umano e non come accidente o incidente a cui porre rimedio, possiamo fondare comportamenti fraterni. Comportamenti in cui la prima e l'ultima parola spettano all'umano che ospita me e l'altro, che abita in me e nell'altro, l'umano che è abitato da me e dall'altro. L'altro, direbbe Lévinas, è il volto che mi ingiunge, in se stesso e per se stesso, di aver cura di lui. E il volto è la parte più vulnerabile, più inerme, più esposta, più indifesa della persona. "Solo un io vulnerabile può amare il suo prossimo". Il principio di vulnerabilità può fondare efficacemente un'etica della cura in cui la relazione asimmetrica tra potente e debole è superata nel senso del dovere morale del più forte di prendersi cura del più debole.

4. Dare parola e ascolto: il dialogo

Al cuore del racconto di Gen 4 vi è un dialogo che abortisce, che non riesce a instaurarsi. Al v. 8 dovremmo tradurre letteralmente: "Disse Caino ad Abele, suo fratello ... e avvenne che, quando furono in campagna, Caino si innalzò su Abele, suo fratello e lo uccise". L'omicidio nasce anche dall'incapacità o dalla non volontà di comunicare, di entrare in dialogo con l'altro. Spesso nella Bibbia l'odio è espresso con la simbolica della lingua, del parlare. Farsi prossimo implica l'addomesticamento delle parole, la comprensione delle capacità di ascolto e di recettività dell'altro, il parlare la lingua dell'altro, la lingua che l'altro può comprendere. Un'etica della prossimità implica un'etica della parola, l'attitudine di dare ascolto e dare parola. 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 la responsabilità della parola. 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 violenza e 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. I rapporti fraterni, sociali, vengono corrosi anzitutto con la corruzione delle parole. Scrive Montaigne:

"Poiché i nostri rapporti si regolano per la sola via della parola, colui che la falsa tradisce la pubblica società. È il solo strumento per mezzo del quale si comunicano le nostre volontà e i nostri pensieri, è l'interprete della nostra anima:

se ci viene a mancare, non abbiamo più nessun legame, non ci conosciamo più tra noi. Se ci inganna, distrugge ogni nostro scambio e dissolve tutti i vincoli della nostra società"[13].

La parola è lo strumento che elabora spazi sostitutivi della violenza rendendo possibile la convivenza civile e l'intesa tra diversi, e creando possibilità di pacificazione di conflitti mediante la concertazione, la discussione, il dibattito, il dialogo.

Ogni parola ha una dimensione espressiva (io esprimo me stesso, le mie idee, chi io sono) e comunicativa (mi rivolgo a un altro). Questo significa che ogni atto di parola ha valenza etica e richiede una responsabilità. Elementare responsabilità della parola è che la parola pronunciata non è più mia, ma appartiene a chi la ode. L'etica della parola è dunque direttamente rispetto e riconoscimento della persona umana. Essa non demonizza l'avversario, non soffoca le sue parole gridando più forte di lui, non nega di aver detto ciò che si è appena detto, né getta sugli altri la colpa del fraintendimento, ma esige che l'interlocutore sia considerato con rispetto, che la parola pronunciata non possa essere smentita, negata, ritrattata, banalizzata, e infine che la parola stessa sia custodita nella sua valenza di espressione umana per eccellenza, dunque espressiva di colui che parla. L'etica del dialogo e del confronto dice che l'opinione dell'altro, l'opinione diversa dalla mia è per me importante tanto quanto la mia. L'etica della parola implica tre livelli: *rispetto per l'altro (a cui si parla), rispetto per la parola (che viene pronunciata), rispetto per se stessi (cioè, per il parlante: dire è sempre dirsi)*. L'etica della parola e del dialogo tende al faccia a faccia tra le persone. Quel faccia a faccia che è fallito nel testo di Gen 4 dove Caino e Abele non si trovano mai nel *confronto*, nel faccia a faccia. Di fronte alla preferenza per l'offerta di Abele si dice che Caino si arrabbiò tremendamente e il suo volto fu abbattuto. Caino tiene la testa bassa, rivolta a terra, letteralmente si parla di "faccia caduta". E anche quando Caino sembra avviare un discorso con Abele in realtà non si pone nel faccia a faccia, nella posizione

di apertura reciproca e parità, ma il testo dice che Caino si innalzò su Abele e lo uccise. Quindi, che Caino abbia la faccia rivolta a terra o che si elevi sul fratello, sempre egli sfugge il faccia a faccia, la posizione della relazione "io" - "tu". Ora, come ha scritto Lévinas: "Parlare significa rendere il mondo comune, creare dei luoghi comuni"[14]. Il *dialogo* è ciò che costruisce la casa comune, il mondo come fraternità, come comunità dei diversi che si riconoscono e si accolgono, come casa in cui abitano i fratelli. Tra sé e il mondo, tra sé e gli altri l'uomo interpone la rete delle parole e così egli nomina il mondo, lo conosce, lo elabora, lo significa. E così lo abita. Abitare il mondo significa assumere un'etica: l'etica è la modalità con cui l'uomo abita il mondo, e lo abita insieme ad altri uomini. Come la casa delimita un territorio, segnala un dentro e un fuori, dà riparo e sicurezza, così l'etica traccia confini, detta norme, delimita ruoli e funzioni, segnala ciò che è da fare e ciò che è da evitare. L'etica è la casa degli umani, essenziale per il loro stare al mondo. Non a caso il vocabolo greco *êthos* (ἦθος), da cui proviene il termine "etica", ha anche il senso di "dimora", "abitazione". Ora, il dialogo è il metodo di cercare insieme la verità e di edificare insieme un senso. Metodo che accorda importanza essenziale all'interlocutore come soggetto e non lo considera mero terminale della propria opera di convinzione o di propaganda. Il dialogo è un cammino costruito insieme pazientemente con le parole, è *sýn-odos*, e non tende alla sopraffazione dell'altro, ma all'edificazione comune della verità. Nel dialogo la parola si fa capace di ascolto. Solo una parola che ascolta è una parola non violenta. Parlare e ascoltare sono una sola cosa, non si limitano ad alternarsi. La parola veramente umana è parola che ascolta, cioè che dà la parola all'altro, che mentre si esprime si apre all'altro e ne attende la parola. E così crea comunione e legami. Ovvio dunque che il dialogo implichi la capacità di ascolto. Il dialogo è l'arte della mitezza, è la capacità di mettere limiti a sé per dare spazio all'altro. Quella mitezza che manca completamente in Gen 4. Paolo VI aveva ben compreso il fatto che la mitezza è intrinseca al dialogo. Egli scrisse che "carattere proprio del dialogo è la 'mitezza', quella che Cristo ci propose d'imparare da lui stesso: 'Imparate da me che sono mansueto e umile di cuore' (Mt

11,29); il dialogo non è orgoglioso, non è pungente, non è offensivo. La sua autorità è intrinseca per la verità che espone, per la carità che diffonde, per l'esempio che propone; non è comando, non è imposizione. È pacifico; evita i modi violenti; è paziente, è generoso. La 'fiducia', tanto nella virtù della parola propria, quanto nell'attitudine ad accoglierla da parte dell'interlocutore: promuove la confidenza e l'amicizia; intreccia gli spiriti in una mutua adesione ad un Bene che esclude ogni scopo egoistico" (*Ecclesiam suam* 7).

5. Accettare le differenze

Soffermiamoci un po' più a lungo sul racconto di Caino e Abele. Il testo inizia ricordando l'unione sessuale dell'uomo con la donna, quindi il concepimento e il parto. La nascita del primogenito, Caino, è salutata con giubilo dalla donna in un vero e proprio "canto della madre": "Ho acquistato un uomo grazie al Signore". Poi è annotata, come di sfuggita, la nascita *anche* di Abele. Il figlio *aggiunto* e non salutato da nessun canto di giubilo. Il testo suggerisce che una prima *differenza* che segna i fratelli è quella *familiare*: la posizione del primogenito è migliore e più fortunata rispetto al secondogenito. E sembra di intravedere anche una storia di preferenza dell'uno rispetto all'altro. Al v. 2 è riportata la differenziazione di tipo *culturale*: uno è pastore, l'altro è agricoltore. Un'ulteriore differenziazione tra i due fratelli è quella *cultuale*. È perfettamente normale che a diversità culturale corrisponda diversità culturale. La scelta *preferenziale* di Dio non è motivata da un'offerta migliore rispetto ad una peggiore, ma è comprensibile in quanto rovescia la secondarietà di Abele rispetto al primogenito. Dio rende primo colui che era ultimo. La logica è quella dell'elezione. Nella storia Dio elegge il minore: sceglie Israele, il più piccolo di tutti i popoli, a preferenza di tutti gli altri (cf. Dt 7,7); sceglie David, il figlio minore di Iesse, a preferenza di tutti gli altri fratelli (cf. 1Sam 16,1-13); sceglie il piccolo monte Sion a preferenza degli altri alti monti (Sal 68,17), ecc.. L'espressione va dunque intesa in senso di preferenza, non di rigetto o di esclusione. E che essa non escluda Caino, lo mostra il fatto che subito dopo

Dio si rivolge a lui, gli parla, lo ammonisce, quasi come un padre verso il figlio. Ma questa *scelta di Dio*, che è una componente costitutiva della storia, provoca l'ultima differenziazione tra i fratelli. Quella che Caino non riuscirà a reggere e ad accettare. La radice dell'omicidio, suggerisce dunque il testo, è nella non accettazione delle differenze connesse alla presenza dell'altro e degli altri. La vita invece implica l'accettazione dell'alterità e della differenza. Un'etica della cura che si assuma la responsabilità dell'altro come di un fratello non si può rifugiare nell'affermazione astratta dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani. Come già annotava l'antropologo Claude Lévi Srauss, "la semplice affermazione dell'uguaglianza naturale fra tutti gli uomini che deve unirli senza distinzione di razza o cultura, ha qualche cosa di molto deludente, perché trascura una *diversità* di fatto, che si impone all'osservazione, e di cui non basta dire che non concerne il problema di fondo perché si sia teoricamente e praticamente autorizzati a fare come se non esistesse"[15]. Accettare l'altro significa accettarlo nella sua diversità e differenza. Se non si accolgono le differenze di cui l'altro è portatore, invece di instaurare pratiche di prossimità e di fraternità si instaurano pratiche di umiliazione. Certo, potremmo chiederci, tutte le differenze? Ovvio che ci sono dei criteri: l'integrità delle persone, la loro dignità, sicché pratiche come escissione o infibulazione non troverebbero mai copertura giuridica o accoglienza in un paese laico e democratico. Ma come abbiamo visto di recente con il caso del *burqini* che alcune ordinanze di alcune città balneari della Francia hanno proibito, ci sono delle posizioni molto discutibili che arrivano a non accogliere differenze che non si vede che problema possano porre. Comunque dicevo, e su questo vorrei concludere, del rischio dell'instaurarsi di pratiche di umiliazione invece che di prossimità e di accoglienza. La pratica dell'*umiliazione* è il non essere trattati da essere umani a pieno titolo, l'estromissione di fatto dalla condizione umana[16]. Una società anche 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? Aver cura dell'altro come di un fratello? Anzitutto, non umiliare. Opporsi alle pratiche di umiliazione. E stiamo attenti perché 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 numero 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*. La cura vuole ridare volto e far risplendere il volto di ogni umano.

Il creato e il futuro come prossimo

Aver cura dell'altro significa assumere la responsabilità anche del mondo in cui l'altro vive, e del futuro che vivranno gli altri che verranno dopo di noi, delle generazioni future. Così come è aver cura dell'ambiente e della natura, delle creature animali tutte, dei vegetali, che sono non destinati solo a noi oggi, ma anche alle generazioni future. Ci può essere una declinazione perversa della categoria di prossimo o di fraternità, 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. Oggi è diffusa una prospettiva radicalmente individualistica indifferente agli obblighi inerenti il legame sociale, centrata sul presente da sfruttare egoisticamente, e disinteressata nei confronti delle generazioni future, del futuro del mondo. Il prossimo da amare e di cui aver cura è anche il prossimo in senso temporale: colui che non c'è ancora. Certo, questo amore ha la forma alta della responsabilità. Dove responsabilità indica che noi siamo responsabili non solo di ciò che facciamo,

ma anche di ciò che non facciamo, delle nostre omissioni. Anche noi, anche oggi rischiamo di evadere le domande degli altri, di evadere l'altro come domanda. E rischiamo soprattutto di rispondere alla domanda "dov'è tuo fratello?" come già fece un tempo Caino: "Sono forse io il custode di mio fratello?"