

GIOVANNI MAZZILLO

## PER UNA TEOLOGIA DI COMUNITÀ CHE COSTRUISCE PACE \*

(\*Testi, note e riflessioni sono ripresi e rielaborati in G. Mazzillo, *Popolo delle beatitudini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016, ma la base e le citazioni sono già nella sua dissertazione dottorale presentata in tedesco, *Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes*, Inaugural-Dissertation, Würzburg 1983).

### 1) Informazioni iniziali

Le suggestioni per una teologia di comunità (che fondi cioè teologicamente il valore del vivere con l'altro e per l'altro) sono tante. Si può partire dagli approcci più disparati. Gli accessi al valore del "Noi" per vivere insieme sono tanti. Sono riconducibili a due metodi fondamentali: quello classico di un'ecclesiologia "dall'alto" e quello oggi più vicino alla nostra sensibilità, che possiamo chiamare "dal basso". Con il primo indichiamo le basi della teologia della comunità in ciò che l'ecclesiologia, lo studio della Chiesa, ha potuto e saputo ricavare dai testi biblici, patristici e dalla sua stessa esperienza storica. Con un'attenzione tutta particolare a quanto ha affermato soprattutto il Concilio ecumenico Vaticano II. Con l'altro metodo indichiamo invece il tentativo di partire dall'esperienza umana e dal valore che in essa riveste il dato comunitario, per mostrarne le aperture e le convergenze con gli esiti del primo metodo.

Volendo dare alcune informazioni storiche minimali sui fautori di questo metodo induttivo, che privilegia il dato comunitario come dato essenziale della Chiesa, sarà utile sapere che fino al Concilio Vaticano II la teologia romana era ancora arroccata all'idea della Chiesa come "societas" perfetta ed ineguale, cioè rigidamente strutturata e asimmetricamente funzionale, con il triplice compito della gerarchia di ammaestrare, santificare e governare, cui corrispondeva, da parte dei fedeli, il triplice dovere di ascoltare, ricevere i sacramenti ed ubbidire docilmente. Se ciò accadeva a Roma e in tutti quei centri di studio rigidamente ricompattati con quella che era chiamata "scuola romana", altrove qualche altro come F. Pilgram (1819-1890) parlava invece di "comunità", preferendo tale denominazione a quella di società. Si può sostenere il notevole contributo che dà all'ecclesiologia quest'autore, che nella sua opera *Fisiologia della Chiesa* ne indica la più intima natura nella comunità (*Gemeinschaft*). Essa è considerata nelle sue due accezioni fondamentali e complementari: la Chiesa è «comunità dei credenti con Dio in Gesù Cristo in quanto capo della umanità unita a Dio e quindi comunità, riprodotta (*wiederhergestellte*) in Cristo, dell'umanità al suo interno (*inter sich*)»<sup>1</sup>.

Sulla stessa scia della Chiesa come comunità sarebbero da menzionare altri autori, che agli inizi del 1900, registrando una dimensione trascendente ed una immanente della Chiesa, hanno evidenziato l'originalità dell'elemento comunitario cristiano, in riferimento alla sua realtà di "comunione dei santi" e di "corpo mistico di Cristo"<sup>2</sup>. In questa maniera si risponde coraggiosamente, anche se in misura

---

1 F. PILGRAM, *Physiologie der Kirche. Forschung über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht*, Mainz 1860 e 1931, 15.

2 Sono idee espresse in una interessante rivista teologica da due autori: K. NEUNDOERFER, «Die Kirche», in *Hochland* 20 (1922) 225-238; J. RUETHER, *Gesellschaft oder Gemeinschaft? Die Frage der Gegenwart*, ivi, 16-30.

minoritaria a quella domanda, diventato ormai ineludibile in teologia, che domandava con sempre maggiore insistenza se la Chiesa fosse società o comunità.

Preferendo la denominazione della Chiesa come comunità in quanto suo elemento caratteristico, R. Guardini (1885-1968) in un suo saggio, imposta la sua riflessione ecclesiologica muovendo dal principio della solidarietà e in contrapposizione con l'idealismo, con una nuova angolazione prospettica, che egli riprende in molte delle sue opere<sup>3</sup>.

È singolare la modernità di quest'ultimo autore, italiano per origini, ma nazionalizzato in Germania, dove era stato portato fin dall'infanzia. Docente di Filosofia della Religione e Teologia cattolica a Berlino, fino a quando fu sospeso dal regime dell'epoca, nel 1939, e successivamente a Tubinga e Monaco e unanimemente apprezzato per la sua genialità ed il suo afflato spirituale, rifiutò la porpora cardinalizia offertagli da Paolo VI.

Recependo in pieno il principio della solidarietà di M. Scheler, e in consonanza con la sua teoria della "immediatezza intuitiva" (*Intuitive Unmittelbarkeit*), egli arriva a cogliere la comunità come "esperienza (*Erlebnis*) originaria della realtà", dando quindi all'elemento comunitario un valore di principio, che solo molto tempo dopo verrà preso seriamente in considerazione tanto dalla riflessione antropologica quanto da quella ecclesiologica. Pur restando a metà tra la riflessione filosofica e quella più propriamente teologica, R. Guardini precorre molte delle affermazioni attuali sulla Chiesa come comunità e comunione, basando le sue tesi su un fondamento nuovo, quello della realtà colta in sé come dato che è, già nelle sue stesse origini, comunitario. Fino al punto da affermare: "La Chiesa si desta (*erwacht*) nelle anime - non come istituzione, ma come il Noi vivente della comunità di fede"<sup>4</sup>.

Per ciò che concerne l'ecclesiologia, certamente manca ancora in lui e negli altri il riferimento specifico al popolo di Dio come realtà biblica storico-salvifica, ma nonostante ciò, è da registrare come fatto culturale e teologico tra i più significativi che la denominazione della Chiesa come società, anche se società perfetta, non basta più. Del resto la stessa società, si afferma, non può essere vista come un puro aggregato che interviene dall'esterno, ma è realtà che nasce da una natura umana essenzialmente comunitaria.

La stessa tendenza a sottolineare l'importanza della dimensione comunitaria della Chiesa si può anche scorgere in un altro studio, successivo a quelli già ricordati, compiuto da A. Radmacher<sup>5</sup>. Ma senza andare oltre, annotiamo comunque l'importanza della riscoperta della comunità, come riscoperta del valore dell'altro, cui ha notevolmente contribuito anche la filosofia del dialogo, e in particolare Martin Buber, che riprenderemo in seguito, il quale giunge ad affermare che *l'amore è*

---

<sup>3</sup> Guardini scrive il terzo articolo della rivista Hochland, (v. nota 2), ivi 257-267, intitolato: *Das Erwachen der Kirche in der Seele*. Può essere interessante sapere che il principio della solidarietà si rinviene in M. SCHELER, *Die christliche Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt*, ancora in: *Hochland* 14 (1917) 641-672, part. 645. Tra le numerose opere di Guardini, ricordiamo solo alcune nelle quali egli interviene più espressamente sul rinnovamento liturgico, sulla Chiesa, e sulla filosofia del "vivente-concreto": *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922; *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1928; *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925; *Welt und Person*, Würzburg 1939.

<sup>4</sup> La frase è riportata in: W. HAERLE-H. WAGNER, *Theologenlexikon. Von Der Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, Verlag C.H.Beck, München, 1987, 101, ed è considerata una frase programmatica dell'opera già citata di GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*.

<sup>5</sup> A. RADAMACHER, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Theologie der Kirche*, Augsburg 1931.

responsabilità di un io per un tu<sup>6</sup>.

## 2. Il riconoscimento della dignità di tutti

La responsabilità per l'altro, il prendersi cura di lui, l'"*Y care*", che sarà il motto della Scuola di Barbiana, di D. Lorenzo Milani, è l'ambiente la comunità tende alla pace e la pace cresce e vive: è l'albero buono che porterà i frutti buoni. Se oggi sono così vistosi i segni di disorientamento sui grandi temi e sulle motivazioni di fondo che spingono ancora all'avventura della pace, diventa di vitale importanza prendere visione di ciò che afferma non solo la Bibbia, e di conseguenza la teologia, ma anche la stessa riflessione più attenta e meno incline alle mode, sul tema dell'amore come vocazione alla corresponsabilità di tutti per l'*altro* e per il *mondo*. È ugualmente importante fare una valutazione comune su quanto ogni movimento di pace sta facendo, su quanto omette di fare, su quanto gli resta ancora da fare. È in gioco la credibilità dell'agire tanto del cristiano quanto del credente nella pace: insomma, la nostra stessa credibilità.

Ma in questo modo le domande si vanno focalizzando sul principio della responsabilità per l'altro come cura effettiva che noi abbiamo per i "diversi", gli altri popoli, quelli che, con fretta e ridicole precomprensioni, chiamiamo gli "extra-comunitari". Se l'*altro* in quanto tale mi interpella e rappresenta persino uno dei *kairói*<sup>7</sup> di questa nostra epoca, non meno urgente è raccogliere l'appello che sale dall'*altro* anche come realtà ecologica che accusa le nostre responsabilità passate e presenti e sfida la nostra coscienza etica per ciò che riguarda il futuro. Lo stesso principio diventa *principio "responsabilità"* nei confronti del cosmo. Se siamo stati chiamati da Dio a collaborare con Lui nel completamento della creazione e nell'abbellimento del mondo creato (mondo infra-umano e mondo umano: ma sono veramente separabili?) o se, più in generale, siamo responsabili del patrimonio naturale-umano che la sorte ci ha affidato, quali sono le nostre responsabilità verso un mancato miglioramento, anzi un peggioramento delle condizioni ambientali? Che cosa dire dei cambiamenti del mondo inter-umano? Cosa cambiare per essere fedeli alla nostra vocazione creaturale? A queste domande è ovviamente collegato un ulteriore principio, che la teologia contemporanea comincia finalmente a esplicitare: *Il principio solidarietà*. Se infatti nessuno vive per se stesso, né muore per se stesso, la solidarietà non può essere solo il legame organico con il tutto dal quale, anche se volessimo, non riusciremmo mai a separarci, ma ciascuno vive *per l'altro*. In un doppio significato: veniamo dall'altro; tendiamo all'altro. La solidarietà è la nuova espressione etica di un modo di vivere che passa dalle lacrime del capriccio a quelle del vedersi morire le persone intorno. La speranza è un fiore che non fiorisce mai soltanto per una singola persona.

## 3. Superare l'indifferenza per l'altro

L'indifferenza è l'atteggiamento contrapposto e simmetrico alla compartecipazione per la sorte altrui. Ci sono vari tipi di indifferenza. Tutte le sue forme nascono da una difesa ad oltranza della propria centrità<sup>8</sup>, allorché questa vuol garantirsi un'incolumità che è insieme paura del dolore ed

---

<sup>6</sup> M. BUBER, *Ich und Du*, Heidelberg 1983<sup>11</sup>, 22.

<sup>7</sup> Sono i momenti densi della presenza della grazia, le occasioni nelle quali occorre intercettare il passaggio di Dio. A. Rizzi ne parla nella seconda parte del suo libro *L'europa e l'altro*. Cfr. A. RIZZI, *L'europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Paoline, Cinisello B., 1991.

<sup>8</sup> Il termine è qui usato in un senso degenerativo come eccessiva coscienza del valore di sé, fino alla fissazione narcisistica, e non nel senso positivo che esso ha (*centrité*) nell'opera di Teilhard de Chardin, teologo geniale e all'epoca incompreso,

autosufficienza esistenziale. Un io che si avvita su se stesso diventa sempre più resistente alle sollecitazioni esterne. Difende i suoi privilegi ignorando i problemi altrui, o meglio ignorando semplicemente "i problemi". L'indifferenza, se non è semplice paura di ripetere esperienze di sofferenza che si vogliono risparmiare nel presente, è codardia che si ammantava di sapienza.

L'ideologia ad essa sottesa è un malinteso concetto di libertà: «Ognuno può fare ciò che crede, e chi è nei guai se li è meritati». A questa innata o acquisita insensibilità, calcolata o no, per la sorte dell'altro può e deve rispondere un'esperienza e una proposta di *pace come sguardo d'amore*. Il credente nel Dio biblico non dovrebbe aver dubbi su questa prospettiva ortopratica, cioè di un retto agire, che concretizza un'esperienza religiosa fondamentale, sintetizzabile come esperienza della tenerezza di Dio in quanto cura gratuita dell'altro, amore che chiama all'amore<sup>9</sup>. Egli, infatti, mostra amore per tutto l'esistente, dalla terra al cielo. Lo proclamano a chiare lettere i Salmi, che estendono tale sguardo di Dio da un capo all'altro dell'universo, dagli spazi più inaccessibili del cielo, al suolo che calpestiamo ogni giorno, alla nostra terra<sup>10</sup>.

Viene ribadito quasi ossessivamente che Dio ama il suo popolo. Con amore eterno<sup>11</sup>. Ama come padre<sup>12</sup> e come madre<sup>13</sup>. Per questo s'impegna a riscattarlo<sup>14</sup>. Anche se può apparire strano - ed è di

---

fino all'emarginazione. L'autore lo impiegava come neologismo per indicare il grado di percezione e interiorizzazione di un essere, in quel processo evolutivo generale che attraversa l'*antropogenesi*, fino ad arrivare alla *noosfera* (da *noos*, *nous*, *mente*), nell'unificazione dell'amore fra tutti gli esseri umani mediata da Cristo, punto omega di tutto l'esistente. Cf [biosferanoosfera.it/scritti/NOOSFERA.pdf](https://www.biosferanoosfera.it/scritti/NOOSFERA.pdf). Per un primo dizionario del lessico dell'autore ->

-> cf. Cfr. <https://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/4f6a50e7f4ee966728ec0ce59a7856564c66bf94.pdf>, che fa riferimento a TEILHARD DE CHARDIN, *Verso la convergenza*, il Segno dei Gabrielli, Verona 2004, pp. 246-249 e 264-266. [L'intera nota è successiva alla prima redazione del testo, è del 02/10/2024].

<sup>9</sup> Nota successiva, come la precedente: fondamentale è nel pensiero di Teilhard, l'*Amorisation*, traducibile con *amorizzazione*, passaggio verso il Cristo come punto Omega dell'evoluzione attivata dall'amore. «Di conseguenza, l'amore cristiano è alla base della genuina comunione fra le persone e diventa condizione generale di progresso» (vedi secondo link precedentemente citato, che contiene un Glossario teilhardiano, molto utile per un approccio a Teilhard de Chardin. Sull'*amorizzazione* mi sembra importante aggiungere le parole di un altro testimone, più recente, del nostro tempo: «Questo è il vero senso del Cristianesimo, quello che viene predicato nel discorso delle beatitudini in cui appaiono il valore della pace, della giustizia, della povertà del cuore, che l'uomo deve far proprie creando un animo pacifico, capace di assumere quell'amore che incessantemente scende dal Padre. Questo è in essenza il messaggio di Gesù. Il vero motivo per cui Gesù è stato crocefisso è da ricercarsi nella sua opposizione alla religiosità ebraica fondata sull'obbedienza piuttosto che sull'amore. I vari significati si colgono solamente quando il seguire Gesù viene presentato agli uomini come impegno a realizzare una società pacifica per la comunione di tutti. Non possiamo dirci cristiani se non partecipiamo attivamente e soggettivamente a questo processo di amorizzazione» (A. PAOLI, *Il cuore del Regno*, Dissensi Edizioni, Terranuova Bracciolini [AR] 2009, 18-19).

<sup>10</sup> Sal 33,5: «Egli ama il diritto e la giustizia, del suo amore [grazia] è piena la terra». Sal 36,6 «la tua grazia è nel cielo, la tua fedeltà fino alle nubi». Sal 145,9: «Buono è il Signore verso tutti, la sua tenerezza si espande su tutte le creature». Il libro del Siracide conclude efficacemente: «La misericordia dell'uomo riguarda il prossimo, la misericordia del Signore ogni essere vivente» (Sir 18,13).

<sup>11</sup> Ger 31,3: «Gli sono venuto incontro da lontano e gli ho detto: 'Ti ho sempre amato e per questo continuerò a mostrarti il mio amore incrollabile'».

<sup>12</sup> Cfr. Ger 31,9,20.

<sup>13</sup> Cfr. Is 49,14.

<sup>14</sup> Is 41,8ss: «Israele ... ti ho scelto, non ti ho rigettato ... Non temere, perché io sono con te; non smarrirti, perché io sono il tuo Dio».

fatto teologicamente poco approfondito - si afferma nondimeno che *Dio ama anche gli altri popoli*. Ha pietà anche degli Egiziani, come degli Assiri: anche essi sono opera sua e suo popolo<sup>15</sup>.

Il Nuovo Testamento contiene affermazioni che sembrano dichiarazioni di amore da parte di Dio nei confronti *dell'altro*, che è l'uomo ed ogni essere vivente. Si può affermare che lo stesso *Dio che ha cura dei passeri si china sulle nostre ferite*. Gesù non teorizza sull'amore di Dio: è il Dio che *si confonde* con gli uomini per *toccarli, sorreggerli e guarirli* nel loro villaggio. Fa la fila con chi riceve il battesimo ed entra nell'acqua con loro<sup>16</sup>, solleva dal letto la suocera di Pietro<sup>17</sup> tocca il lebbroso fuori delle mura della città<sup>18</sup>, entra nella sinagoga e vuole toccare la mano paralizzata di uno dei presenti<sup>19</sup>, va a cercarsi i collaboratori sulle rive del lago<sup>20</sup> o nei luoghi dove questi vivono tra il disprezzo generale<sup>21</sup>. A muoverlo è la *com-passione*, la rottura dell'indifferenza e dell'impassibilità divina dei filosofi antichi<sup>22</sup>. Gesù non è solo la *carezza di Dio* sull'essere umano, ma anche lo sguardo benevolo e pieno di amore per lui<sup>23</sup>. Tutto ciò ci fa concludere che l'amore di Dio chiama ogni essere alla concretezza dell'amore e questa costituisce la credibilità della pace. Del resto, se nonostante i problemi di ellenizzazione dei primi secoli della storia della Chiesa, la concretezza dell'amore viene strenuamente difesa, vuol dire che c'è la chiara coscienza che ad essere in gioco è un problema di fondamentale importanza. Gli stessi padri della Chiesa difendono il primato dell'amore su quello della conoscenza di Dio (*Gnosi*), l'*apátheia* non è indifferenza, ma liberazione da ogni schiavitù scaturente dalla propria centrità individuale, come condizione previa per essere accanto al prossimo nella effettività e nell'affettività quotidiana<sup>24</sup>. È un discorso che inerisce quasi completamente a quello della scoperta e della responsabilità per l'altro.

---

<sup>15</sup> Is 19, 22ss : "Il Signore percuoterà ancora gli Egiziani ma, una volta colpiti, li risanerà. Essi faranno ritorno al Signore ed egli si placherà e li risanerà. [23]In quel giorno ci sarà una strada dall'Egitto verso l'Assiria; l'Assiro andrà in Egitto e l'Egiziano in Assiria; gli Egiziani serviranno il Signore insieme con gli Assiri. [24]In quel giorno Israele sarà il terzo con l'Egitto e l'Assiria, una benedizione in mezzo alla terra. [25]Li benedirà il Signore degli eserciti: <<Benedetto sia l'Egiziano mio popolo, l'Assiro opera delle mie mani e Israele mia eredità>>.

<sup>16</sup> Mt 3,13-17.

<sup>17</sup> Mc 1,31.

<sup>18</sup> Mc 1,41.

<sup>19</sup> Mc 3,4-59.

<sup>20</sup> Mc 1,16-20.

<sup>21</sup> Cfr. la chiamata di Levi e pranzo con i pubblicani (Mc 2,13-17).

<sup>22</sup> La compassione è vera solidarietà di Dio con gli uomini. Cfr., ad esempio, Mc 1,41: senti compassione per il disfatto dalle lebbra; Mc 2,17: ha coscienza di essere venuto a guarire i malati. La compassione, o misericordia non indica qui l'atteggiamento di chi paternalisticamente vede dall'alto in basso le miserie altrui, ma un atto di solidarietà reale. La Bibbia parla di misericordia di Dio Cfr per l'AT Es 33,19; 34,6-7; Dt 4,31; Is 49, 14-16; Os 11; Sal 25,16; 51,1; 102,2-12; Gio 4,2; Dn 9,9; per i deuterocanonici: cfr. Gdt 7,30; 13,14; Tb 8,4-7; Sap 11,23; 12,22; 15,1; Sir 2,11; per il NT cfr. Lc 1,30.50.54.58.72.78; 6,36; Rm 1,5-7; 3,21-31; 6,1-14; 9,15-16.18.23.24; 11,5-6.25-32; 12,1; Ef 2,5-8; 1 Tm 1,2.12.16; Tt 3,7; Eb 13,9; 1 Pt 1,3; 2,10. La misericordia di Cristo, oltre agli atteggiamenti già citati, è menzionata in Mt 9,27; 15,22; 17,15; 20,30-31; Eb 2,17; Gd 21. Sulla *impassibilità*, attributo tradizionale di Dio, cf. la distinzione di Bernardo di Chiaravalle: pur essendo *impassibilis*, cioè sempre se stesso, Dio è però *compassibilis*: «impassibilis est Deus, sed non incompassibilis», cioè Dio non può patire, ma può compatire (*Sermones* in Cant., 26, 5 [PL 183, 906]).

<sup>23</sup> I vangeli insistono sullo sguardo con cui Gesù accosta le persone e che esprime avvicinamento misericordioso e solidale, salvifico e amorevole: cfr., ad esempio,: Mc 10,21.23; Mt 19,26; Lc 18,24 (il ricco); Lc 6,10 (l'uomo dalla mano inaridita); Lc 19,5 (Zaccheo); Lc 22,61 (il pianto di Pietro); Gv 1, 38.42 (i primi discepoli).

<sup>24</sup> Massimo, *De caritate* I,71; II,10.

#### 4. L'"altro" è banco di prova della concretezza della pace

L'altro non deve essere semplicemente il luogo di peregrinazione per poi poter sempre ritornare a se stessi, come succede per Ulisse, simbolo della civiltà occidentale, ma è colui verso il quale si va per poter sempre restare con lui<sup>25</sup>. Né l'altro può essere puro e semplice specchio delle mie utopie, una sorta di patria smarrita che io applico a chi è lontano dalla mia civiltà, come succede nel mito del buon selvaggio<sup>26</sup>. Alla domanda: «*E chi è "l'altro" per me?*», la risposta deve tener conto dello spessore concreto, della carne e del sangue che ne costituiscono le fibre e lo fanno simile a me e parte di me stesso. A questo riguardo sarà bene ricordare una verità che dovrebbe essere elementare, ma che sembra viene talvolta dimenticata: «*Ogni vita reale è un incontro*».

«Cosa si sperimenta dunque del Tu? - Proprio niente. Perché non è cosa che si sperimenta. - Cosa si sa allora del Tu? - Solo tutto. Perché di lui non si sa più niente di singolo. Il tu mi incontra a partire dalla grazia - attraverso la ricerca non viene trovato. Ma che io dica a lui la parola fondamentale [cioè "Tu" *n. d. t.*] è atto della mia essenza, del mio stato di essenza. Il tu mi incontra. Eppure io mi avvicino a lui in una relazione non mediata. Sicché la relazione è essere eletti ed eleggere, passione ed azione nello stesso tempo. [...]. La parola fondamentale io-Tu può essere detta solo con tutta la propria essenza. La sintesi e la fusione alla totale essenza non possono mai avvenire attraverso di me, non può mai avvenire senza di me. Io divento al tu; divenendo io, dico Tu. Ogni vita reale è un incontro»<sup>27</sup>.

Una simile esperienza dell'incontro, quella umana per eccellenza, non è esente da rischi e da fraintesi. Non sempre infatti l'incontro è vera scoperta dell'altro per quello che egli è. Può essere che l'incontro si chiuda in un sistema osmotico di mutui favori e di reciproca gratificazione. Se così accade, non c'è ancora il vero rapporto io-Tu di cui si parla, c'è solo la dilatazione di un io bifocale: un amore soffocante che si ripiega su se stesso. C'è solo l'autocompiacimento di un amore chiuso nel suo bozzolo. Ma contro una simile strumentalizzazione sistemica del Tu, occorrerà dire:

«Il linguaggio, come presenza del volto, non invita alla complicità con l'essere preferito, all'*io-tu* autosufficiente e dimentico dell'universo; nella sua sincerità sfugge alla clandestinità dell'amore in cui perde la sua sincerità e il suo senso e si muta in sorriso e in amoreggiamento. Il terzo mi guarda negli occhi d'altri - il linguaggio è giustizia. [...] L'epifania del volto come volto apre l'umanità. Il volto nella sua nudità di volto mi presenta la miseria del povero e dello straniero. [...] Il povero, lo straniero si presenta come eguale»<sup>28</sup>.

Del resto, l'incontro con altro è appello a farsi suo prossimo. Nel vangelo di Luca (10, 36) alla domanda: «chi è il mio prossimo?» Gesù fa alla fine della parabola del "buon samaritano" la controdomanda «chi *si è fatto* (il verbo greco è *diventare*) prossimo?». La Bibbia interconfessionale opportunamente traduce: «chi di questi tre si è *comportato* come prossimo?». È un chiaro appello

---

<sup>25</sup> Cfr. Lévinas, citato in A: RIZZI, *L'europa e l'altro...* op. cit., 56.

<sup>26</sup> Cfr. U. FABBIIETTI, *L'ideologia del primitivo nell'antropologia contemporanea* (citato in: A. RIZZI, op. cit., pag.48).

<sup>27</sup> M. BUBER, *Ich und Du*, Heidelberg 1983, 17-18. La traduzione è mia. Sul concetto di alterità cfr. F. CASSANO, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Il Mulino, Bologna 1989.

<sup>28</sup> E. LEVINAS, *Totalità ed infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, milano 1990 (2.a), 218.

all'importanza dell'agire<sup>29</sup>. Il carattere vincolante della responsabilità verso l'altro, incontrato come volto che chiede il mio interagire con lui, nasce per me, che ho creduto all'amore, dall'esigenza dell'amore medesimo. Il provare com-passione è un tutt'uno con la stessa passione che Dio ha per noi: l'amore di cui siamo stati avvolti esige che il nostro incontro sfoci nell'assunzione di responsabilità per il volto incontrato. Quel volto è appello di Dio e la liberazione sperimentata diventa continuo esperimento di liberazione *per l'altro e con l'altro*<sup>30</sup>. In questa *attenzione, ascolto, cura* dell'altro si manifesta il frutto più maturo di una pace credibile.

## 5. L'altro come vita e come cosmo

La cura dell'altro si estende anche al cosmo. Non è solo il compito affidato all'uomo da Dio stesso (Gn 1,15: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse»), a convincerci del carattere (eticamente) vincolante della *responsabilità* verso il cosmo, sono anche le ragioni seriamente motivate di chi, guardando allo sviluppo della tecnologia occidentale, ne vede i rischi reali di estinzione della specie umana e di ogni futuro e quindi sollecita a un'assunzione di responsabilità diretta e avente lo stesso valore dell'assunto etico: «compi quanto è in tuo potere quando l'esistenza altrui dipende dal tuo intervento»<sup>31</sup>. La responsabilità non riguarda solo il vincolo che qualcuno contrae con il suo passato (*responsabilità di aver fatto qualcosa*), ma anche assunzione di un obbligo per il futuro (*responsabilità per qualcuno a qualcosa*). Ciò che obbliga eticamente - prima ancora che religiosamente - è l'appello morale che ogni vita fragile e indifesa (è celebre l'immagine del neonato) rivolge a chi gli è accanto, per *lo stesso fatto d'esistere* e per la stessa circostanza della *vicinanza effettiva* al soggetto presente. Anche il futuro del cosmo, accomunato nello stesso destino del futuro dell'umanità, sfida la credibilità dell'agire di pace.

Il vuoto lasciato dai sistemi collettivisti non inficia la necessità di continuare a progettare coralmemente. Il rapporto *Io-Tu* tende per sua natura al *Noi*. Il volto dell'altro, riscoperto nella fede come volto di Dio nel bisognoso e nelle tracce della sua creazione<sup>32</sup> esige una risposta che ristabilisca i rapporti comunitari infranti.

---

<sup>29</sup> Cfr. anche Rm 2,13: [13]Perché non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati; Gc 1,22-25 [22]Siate di quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori, illudendo voi stessi. [23]Perché se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola, somiglia a un uomo che osserva il proprio volto in uno specchio: [24]appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era. [25]Chi invece fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla. ; 1 Gv 2,17 :"[17]E il mondo passa con la sua concupiscenza; ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno!

<sup>30</sup> Cfr. Es 22, [20]Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, perché voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto.[21]Non maltratterai la vedova o l'orfano. [22]Se tu lo maltratti, quando invocherà da me l'aiuto, io ascolterò il suo grido, [23]la mia collera si accenderà e vi farò morire di spada: le vostre mogli saranno vedove e i vostri figli orfani. [24]Se tu presti denaro a qualcuno del mio popolo, all'indigente che sta con te, non ti comporterai con lui da usuraio: voi non dovete imporgli alcun interesse". [25]Se prendi in pegno il mantello del tuo prossimo, glielo renderai al tramonto del sole, [26]perché è la sua sola coperta, è il mantello per la sua pelle; come potrebbe coprirsi dormendo? Altrimenti, quando invocherà da me l'aiuto, io ascolterò il suo grido, perché io sono pietoso. Cfr. Es 23,9; Lv 19,33-35; Dt 10,18; 15,12-15; 24,17.

<sup>31</sup> È questo il motivo di fondo della tesi di H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990 (ed. orig. tedesca 1979).

<sup>32</sup> Cfr. Gn 1,26-27; 1,1-2; Sap 2,23; Sir 17,3; 1 Cor 11,7; Col 3,10; Gc 3,9; per la natura cfr. Rm 1,19ss.