

Andrea Poma

SOMIGLIANZA E DIVERSITÀ DELL'ALTRO: LO STRANIERO IL MOMENTO IDEALE NEL RAPPORTO INTERPERSONALE

Le etiche contemporanee dell'interpersonale hanno posto fortemente l'accento sull'alterità dell'altro, sulla sua irriducibile diversità, sulla sua trascendenza. Tra i motivi di questa scelta vi è certo la reazione contro l'idealismo, considerato in blocco, sul modello dell'hegelismo, come un "cerchio magico"¹ del pensiero totalizzante, che, per suo intrinseco e irrinunciabile carattere, nega la trascendenza e riduce ogni diversità all'identità dell'io, dell'idea. Un altro motivo è l'assoluta centralità acquisita nel pensiero filosofico contemporaneo dal dato esistenziale. Che si tratti di filosofie esistenzialistiche o meno, queste etiche dell'interpersonale sono comunque convinte di dover ricercare nell'esperienza esistenziale, nella vita concreta e immediatamente esperita, i tratti fondamentali dell'antropologia e quindi anche i dati su cui costruire l'etica. Indubbiamente chi si affidi innanzitutto all'esperienza esistenziale per comprendere il rapporto interpersonale si imbatte principalmente nell'esperienza della diversità dell'altro, che spesso assume la forma dell'antagonismo. Questi due motivi non sono slegati l'uno dall'altro: così co-

¹ F. ROSENZWEIG, *Einleitung*, in N. Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 Bde, hg. von Bruno STRAUSS. mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig, Berlino, Schwetschke, 1924, Bd. I, p. XLVIII.

me il rivolgersi con la massima fiducia e aspettativa all'esperienza esistenziale è, in certa misura, effetto della delusione e del rifiuto nei confronti dell'idealismo, d'altra parte, questa è, in un certo senso, un'inversione di marcia simmetrica rispetto allo sforzo di un certo idealismo di colmare la differenza tra l'io e l'altro, che ostinatamente è proposta dal dato esistenziale.

Ciò che comunque è rilevante in questo stato di fatto è la centralità del tema della diversità irriducibile dell'altro nel rapporto interpersonale; dell'*Urdistanzierung*, per usare un termine di Buber², senza la quale non si dà relazione interpersonale. Senza questa trascendenza irriducibile non si costituisce l'altro come persona autonoma, ma nemmeno l'io si costituisce come persona, poiché senza questa autolimitazione, l'io, lungi dal porsi come individualità irripetibile perché differente da ogni altro, si espande in un elefantiaco tutto che ne cancella i limiti e insieme anche la determinazione e la libertà. Senza la distanza fondamentale non è possibile, perciò, alcuna autentica relazione, e quindi non è possibile dare conto del rapporto interpersonale, né comprenderne la vocazione, il destino e il senso.

Fermo restando tutto ciò, si deve però anche porre mente al fatto che il rapporto interpersonale si fonda anche sulla somiglianza. Alle radici stesse della comprensione dell'interpersonale nella nostra cultura ebraico-cristiana vi è l'affermazione forte, normativa, della somiglianza: "Amerai il prossimo tuo, perché egli è come te" (Lv. 19, 18). Questo comandamento, ripreso nel Nuovo Testamento, ha costituito e costituisce ancora il principio e il fondamento dell'etica in tutta la tradizione ebraica e cristiana. Certo qui non si tratta del riconoscimento di un dato esistenziale, ma della formulazione di un imperativo, eppure esso è tanto reale da costituire la regola ispiratrice di ogni azione etica.

Dunque, diversità o somiglianza? In realtà questa alternativa è mal posta: sia nel dato esistenziale sia nel principio normativo non vi è realmente un'alternativa tra questi due elementi, ma piuttosto una composizione tra essi. Tale composizione può avvenire in svariati modi e, di fatto, nella storia della cultura umana essa ha preso forme diverse e molteplici: il punto importante è che non tutte queste

² Cfr. M. BUBER, *Werke*, 1 Bde, Monaco-Heidelberg, Lambert Schneider, 1962-64, Bd. I, p. 412; tr. it. di A.M. Pastore, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 1993.

forme di composizione dei due termini sono equivalenti nella prospettiva etica. Un'indagine etnologica o sociologica può forse limitarsi a reperire e a studiare, in una neutralità valutativa, tali forme, per un puro scopo cognitivo, ma un'indagine etica non può esimersi dal cercare di distinguere tra queste forme quella eticamente positiva, o meglio i principi che permettono di caratterizzare quelle positive rispetto a quelle negative, nell'ambito di un pluralismo culturale, ma senza che questo si trasformi in un indifferentismo scettico.

Uno storico delle religioni, collega a Tor Vergata, Marcello Masenzio, ha recentemente pubblicato un libro dal titolo significativo: *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*³. Nella sua interessante ricerca Masenzio analizza una festa rituale di una tribù Papua, precisamente la tribù dei Fouyoughé, e mostra come, in essa, sia centrale la preoccupazione di regolare in modo rituale il rapporto di somiglianza e di diversità tra i vari protagonisti (tra i vivi e i morti, tra la tribù e gli stranieri, tra uomini e donne, tra uomini e maiali), così da rendere tale rapporto generatore di cultura e non invece distruttivo nei confronti della comunità. La gestione rituale del "limite" (il limite degli spazi rituali, i confini del villaggio e del territorio, il confine tra radura e foresta, ecc.) e degli attraversamenti di esso nelle due direzioni, da dentro a fuori e da fuori a dentro, è attentamente finalizzata a calibrare il rapporto somiglianza-diversità in un significato positivo e fecondo e a preservare la tribù dalla possibile catastrofe di tale rapporto.

Del resto, René Girard, nel suo noto libro *La violenza e il sacro*⁴, ha analiticamente mostrato l'origine della violenza nella crisi mimetica, nella quale, appunto, la diversità e la somiglianza, nel loro rapporto non risolto, sono i fattori scatenanti della violenza distruttiva, tanto nei rapporti interpersonali quanto in quelli collettivi. Il sacrificio espiatorio, nelle religioni del sacro, è una forma rituale di rielaborazione di tale rapporto mimetico finalizzata a incanalare la crisi mimetica in forme di manifestazione che, scaricando la violenza su un unico individuo, la vittima sacrificale, mettono al riparo la comunità dai suoi effetti distruttivi. Le analisi precise di Girard dimostrano

³ M. MASSENZIO, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Milano, Franco Angeli, 1994.

⁴ R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Parigi, Grasset, 1972; tr. it. di O. Fatica e E. Creutel, Milano, Adelphi 1980. Cfr. anche IDEM, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Parigi, Grasset, 1978; tr. it. di R. Damiani, Milano, Adelphi, 1983.

che sia il processo mimetico sia il processo sacrificale, non sono generati e alimentati né dall'identificazione né dal sentimento dell'assoluta diversità con l'altro, ma, appunto, da un delicato e complesso sentimento di somiglianza-diversità, che, nel primo caso in modo spontaneo, nel secondo caso in modo rituale, porta alla crisi violenta.

Anche da un'elementare fenomenologia del rapporto interpersonale e dei suoi fallimenti è possibile constatare abbastanza facilmente che solo apparentemente tali fallimenti hanno le loro cause in un'assoluta identificazione dell'altro a sé o in una percezione dell'altro come totalmente alieno: in realtà nell'appropriazione dell'altro da parte dell'io agisce sempre anche la consapevolezza della diversità, così come nella considerazione dell'altro come alieno è sempre presente la consapevolezza della sua somiglianza, se non altro nel senso della sua possibile ostilità. È comune, anche tra i filosofi dell'interpersonale, la considerazione che, là dove l'io non si apre autenticamente all'altro, egli non riesce mai a istituire un dialogo reale, ma, sotto la forma fittizia del dialogo, svolge in realtà un monologo con se stesso, nel quale l'altro è ridotto ad uno specchio per l'esercizio narcisistico dell'io. Ciò è certamente vero, e tuttavia proprio la possibilità di riflettersi in uno specchio muove l'io a questo atteggiamento solo apparentemente dialogico: il desiderio di proiettarsi in un altro è pur diverso dalla chiusura solipsistica di tipo autistico, e la differenza sta proprio nella strumentalizzazione della diversità dell'altro. Così pure, è vero che la considerazione dell'altro come totalmente alieno da sé impedisce il rapporto interpersonale, ma c'è da chiedersi se questa situazione è reale. Di fatto, l'atteggiamento deviante che più gravemente minaccia il dialogo non è questa situazione di estraneità totale, che non trova riscontro nella realtà, ma solo nella fantasia e anche qui con dei limiti (per esempio, nella letteratura fantascientifica, l'ipotesi dell'esistenza di creature extraterrestri viene pur sempre immaginata in termini di ostilità o di collaborazione e quindi riportata ad una situazione di non totale estraneità): l'atteggiamento realmente distruttivo del dialogo è quello in cui l'estraneo è sentito anche come simile, o perché residente nella comunità o ai suoi confini, o perché interessato al possesso dei medesimi beni, ecc., cioè quello in cui la diversità dell'altro si accompagna ad una somiglianza ostile, o presunta tale, che genera a sua volta ostilità e antagonismo.

Per questi motivi la figura emblematica del rapporto problemati-

co con l'altro è quella dello straniero residente nella comunità, che oggi, almeno nelle nostre società del primo mondo, è per lo più l'immigrato. Questa figura è per sua natura destinata a far emergere tutti i problemi e le degenerazioni del rapporto di somiglianza e diversità con l'altro, ma anche, proprio per questo, a costituire un riferimento particolarmente significativo e paradigmatico di un'etica di questo rapporto.

La considerazione della figura dello straniero residente è di viva attualità, considerando gli imponenti problemi dell'immigrazione nelle attuali società europee. Chi vedesse in ciò solamente una contingenza storica, non meritevole di interrogazione filosofica, peccerebbe gravemente di superficialità: a fondamento dei comportamenti psicologici e sociali degli individui e delle collettività di fronte agli immigrati vi è il problema essenziale del rapporto interpersonale, precisamente nella sua valenza di rapporto con il diverso-simile, e quindi il compito di un'etica capace di comprendere e di regolare tale rapporto. A riprova di ciò, si pensi al fatto che, al di là delle differenze storiche contingenti, la diversità, in parte reale in parte presunta, dello straniero all'interno di una società è una costante storica nelle argomentazioni ideologiche di ogni discriminazione e persecuzione contro le minoranze, tanto che il termine "razzismo" ben si adatta, ed è normalmente usato, al di là del suo significato preciso, a indicare tutte le forme storiche di tale persecuzione.

Nella nostra cultura esiste fortunatamente già nell'origine un'elaborazione etica di questo problema, di grande elevatezza ideale e di insuperata efficacia sociale: tale elaborazione si trova nella tradizione ebraico-cristiana, sin dalle sue origini, nell'Antico Testamento; essa costituisce la fonte e il fondamento del diritto e della morale riguardo a questo problema. E' vero che le fonti del diritto occidentale sono da individuare nella tradizione classica, greca e soprattutto romana, non meno che in quella ebraico-cristiana. Ma in riferimento al tema dello straniero residente la fonte principale è quest'ultima, perché la cultura greca e quella romana, pur avendo effettivamente formulato il principio giuridico dell'eguaglianza dei diritti civili dei cittadini di fronte alla legge, trovarono sempre un limite proprio nel carattere discriminante della nozione di "cittadino", che escludeva appunto lo straniero. Nella tradizione ebraico-cristiana, invece, possiamo rinvenire il processo di maturazione di quell'ideale universale di "umanità", che fonda il diritto universale della persona umana in

quanto tale.

L'antico Israele, pur nella rigida cura e difesa del monoteismo nei confronti dell'idolatria dei popoli tra cui viveva, è richiamato dalla Torah al principio della fratellanza universale con gli altri popoli: "Non avere in abominio l'Idumeo, perché è tuo fratello. Non avere in abominio l'Egiziano, perché fosti forestiero nella sua terra" (Dt. 23, 8). E Salomone, nella preghiera di dedicazione al Tempio di Gerusalemme, invoca il Signore: "Anche lo straniero che non appartiene al tuo popolo Israele, quando verrà, a causa del tuo nome, da un paese lontano, [...] e pregherà in questa casa, tu ascolterai dal cielo, luogo della tua dimora" (1Re 8,41-43).

Isaia riprende il tema: "la mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutti i popoli" (Is. 56,7)⁵.

Ma la dottrina della Torah in riferimento allo straniero diventa assai più pregnante e precisa nella considerazione dello straniero residente all'interno di Israele. Questi viene omologato del tutto all'Israelita di fronte al diritto: "Vi sarà una sola legge per il nativo e per il forestiero che dimora in mezzo a voi" (Es. 12,49). Egli può presentarsi in un processo nei confronti di un Israelita, con pari diritti, senza bisogno di un patrono appartenente alla cittadinanza, come invece avviene in Grecia e a Roma (cfr. Dt. 1,16s.). Lo straniero residente è del tutto uguale all'Israelita di fronte alla legge: "Nella comunità vige una sola legge, sia per voi che per il forestiero che vi abita. [...] Dinanzi al Signore, come siete voi così sarà anche il forestiero. Una sola legge e una sola prassi vigerà per voi e per il forestiero che risiede con voi" (Nm. 15, 15s.); "Si tratti di un forestiero o si tratti di un cittadino, avrete un'unica sentenza poiché io sono il Signore, vostro Dio" (Lv. 24,22). Da questo principio di eguaglianza tra l'Israelita e il forestiero discendono coerentemente norme più dettagliate rispetto ad ogni aspetto del diritto comune. Il forestiero ha diritti uguali all'Israelita in campo economico (cfr. Lv. 25, 35ss.), nell'inviolabilità della persona fisica, anche quando sia in stato di schiavitù (cfr. Es. 21, 26s.).

Al forestiero residente viene addirittura riconosciuto il diritto di

⁵ Questi passi, così come quelli, sono citati da Hermann Cohen, in *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hg. von Bruno Strauss, Colonia, J. Melzer, 1959, pp. 139, (d'ora in poi = RV), alla cui analisi farò esplicito riferimento in seguito.

avere come schiavo un Israelita (cfr. Lv. 25, 47)! Lo straniero è uguale all'Israelita anche di fronte al diritto penale: le città di rifugio, per esempio, sono istituite a protezione dell'omicida involontario, tanto Israelita che straniero (cfr. Nm. 35, 15). Ezechiele si spinge sino ad equiparare il forestiero all'Israelita anche nella suddivisione del suolo (cfr. Ez. 47, 22ss.).

In campo religioso, l'ambito più gelosamente sottoposto a rigorosa e coerente regolamentazione dalla Torah, a motivo del rischio di cedimenti verso l'idolatria, lo straniero residente viene rispettato sino al punto di mostrare una vera e propria tolleranza verso la sua diversità in termini di religione: da una parte, egli non è sottoposto ad alcuni doveri religiosi propri dell'Israelita, come il divieto di mangiare carne di animali morti naturalmente (cfr. Dt. 14, 21); d'altra parte, gli è riconosciuto il diritto di sacrificare al Signore (cfr. Nm. 15, 14).

Se ora ci chiediamo come ha potuto realizzarsi nella cultura israelita dell'Antico Testamento, alle origini della nostra stessa cultura, una concezione così alta dell'amore del prossimo da non avere confronto con le espressioni delle altre culture antiche ad essa vicine e ad essa comparabili, la risposta dovrà essere: attraverso un processo di idealizzazione, che ha prodotto l'idea universale di umanità, e che si inquadra nel contesto della correlazione religiosa, propria del monoteismo. Cercherò qui di seguito di dare ragione di questa tesi. In ciò seguirò per sommi capi l'argomentazione di Hermann Cohen, che ha appunto sostenuto e sviluppato questa convinzione⁶.

Innanzitutto Cohen prende le mosse da una constatazione fondamentale, a cui ho già accennato all'inizio di questa relazione: noi esperiamo sempre solo gli altri come uomini accanto a noi (*Nebemenschen*), non come nostri simili (*Mitmenschen*). Quest'ultima relazione può essere solo il frutto di un'idealizzazione etica, che ha il suo fondamento nell'idealità religiosa. Proprio questo problema mette in evidenza la complementarità inscindibili tra la correlazione uomo-Dio e la correlazione uomo-uomo, cioè tra la religione e l'etica. Come vedremo, non è possibile giungere a considerare *universalmente* l'altro uomo come proprio simile e ad amarlo come tale, se non in riferimento a Dio; ma, d'altra parte, nessuna correlazione può instaurarsi tra l'uomo e Dio, se l'uomo di questa correlazione non è l'uomo morale, quindi il *Mitmensch*, l'uomo che ama l'altro uomo come proprio

⁶ Cfr. soprattutto RV, capp. VIII e IX.

simile.

Cohen mostra come l'elaborazione biblica dei doveri etici verso lo straniero residente, che viene successivamente rielaborata e approfondita nella dottrina talmudica dei doveri verso ogni uomo in quanto *noachide*, cioè figlio di Noè, erede del patto di Dio con il patriarca, e in Noè fratello di ogni altro uomo, fino all'idea etica universale dell'uomo, espressa nella nozione maimonidea dei "giusti o devoti dei popoli del mondo"⁷, conduca alla produzione ideale di quel concetto di "umanità", che sola rende possibile il passaggio etico dal rapporto con l'altro come *Nebenmensch* al rapporto con il *Mitmensch*, cioè all'amore del prossimo.

Non è l'appartenenza ad un medesimo popolo che esige da me l'amore per il prossimo: il mio *Mitmensch* deve essere anche lo straniero. Nemmeno l'adesione comune alla fede religiosa nel Dio unico è condizione del mio dovere morale verso il prossimo: lo straniero infatti, in quanto *noachide*, "non è vincolato alla legge di Mosè, bensì soltanto alle sette prescrizioni, ai sette comandamenti dei figli di Noè (Sanhedrin 59). E queste sette prescrizioni sono solamente di carattere morale"⁸; dal punto di vista religioso esse non prescrivono nulla: si limitano a vietare la bestemmia e l'idolatria. Ogni discriminazione politica o razziale e ogni intolleranza religiosa sono impedita sul nascere dall'ideale etico dell'umanità.

Ma Cohen va ancora più in là. Anche l'amore del prossimo all'interno del medesimo popolo non è possibile se non sulla base dell'idea dell'umanità, senza la quale è aperto lo spazio per lo scatenarsi dei conflitti politici e sociali: "il fraintendimento che vuole riconoscere nell'altro soltanto il connazionale è comprensibile soltanto come dettato da un pregiudizio. A prescindere dal fatto che non ha senso dire: ama il tuo connazionale come te stesso, se non si è ancora scoperto l'amore per gli uomini, i casi sono due: o il senso nazionale è già così forte che io avverto nel connazionale il mio sangue e la mia immagine, ma allora il comandamento è superfluo, oppure anche il sentimento nazionale deve ancora essere insegnato, ma allora il rafforzamento 'come te stesso', o addirittura 'egli è come te', può essere compreso soltanto se il connazionale è già passato attraverso il concetto di uomo. L'eguaglianza dei connazionali si fonda in tutto e per

⁷ RV 143.

⁸ RV 142.

tutto sull'eguaglianza degli uomini; altrimenti il mio connazionale è il mio vicino, con il quale sono in lite, o il povero che odia il ricco da cui è espresso. Il concetto morale del connazionale ha quale presupposizione imprescindibile il concetto universale di uomo⁹. Dunque anche ogni rapporto di comunità nazionale o razziale non è fondato sulla terra o sul sangue, ma sull'idea dell'umanità: nessuna comunità nazionale si può costituire su fondamenti naturalistici particolari, ma solo sul fondamento etico universale dell'umanità: essa, se è autentica, non nasce per separazione e discriminazione naturalistica, ma per apertura etica all'idea universale di umanità.

Cohen fa ancora un altro passo. La correlazione con l'altro uomo, cioè la "compassione" (*Mitleid*), non costituisce solo l'altro autenticamente come uomo, facendolo passare da *Nebenmensch* a *Mitmensch*, ma costituisce anche l'io stesso nel suo autentico significato correlativo. La compassione infatti non è un semplice affetto riflessivo, la reazione dell'uomo alla sofferenza del suo alter ego, che consiste nell'eliminazione dell'alterità (la sua polemica è qui direttamente, anche se non esclusivamente, contro Schopenhauer); essa è piuttosto l'azione etica che trasforma l'altro uomo nel Tu, nel *Mitmensch*, è l'azione efficace per eliminare la sua sofferenza: in questa correlazione attiva l'uomo fa propria la sofferenza dell'altro, non nel senso schopenhaueriano dell'eliminazione dell'alterità, ma assumendosi il compito etico di eliminare effettivamente la sofferenza. In questa correlazione l'uomo costituisce l'altro come Tu, ma allo stesso tempo egli costituisce se stesso come Tu per l'altro: perciò la compassione non è un sentimento riflessivo di un io costituito, che attraverso la riduzione dell'altro a sé ritorna a se stesso, ma è l'azione etica, che nell'assumere l'altro sofferente come *Mitmensch*, costituisce allo stesso tempo se stesso nella correlazione¹⁰.

La compassione è dunque l'atteggiamento etico che trasforma il *Nebenmensch* nel *Mitmensch*, e perciò in essa consiste l'amore per l'uomo: "Dio ha sì creato l'uomo – scrive Cohen – ma l'uomo come proprio simile deve crearselo l'uomo stesso"¹¹. Questo processo, dunque, non è solo un'agnizione della somiglianza dell'altro, ma una vera e propria produzione dell'uomo mediante un processo ideale che

⁹ RV, 138.

¹⁰ Cfr. RV 164s.

¹¹ RV 170.

scopre nella diversità del *Nebenmensch* la somiglianza del *Mitmensch* in quanto semplicemente *Mensch*¹²: questo processo viene realizzato, nella tradizione ebraico-cristiana, proprio a partire dal riconoscimento del *Mitmensch* nella diversità dello straniero, grazie alla scoperta in lui di quella somiglianza essenziale, più profonda di ogni diversità, che consiste nella comune appartenenza all'umanità, nel far parte della medesima posterità di Noè: "Il concetto del noachide fonda il diritto naturale, e lo fa non solamente in un'espressione del diritto oggettivo, bensì nel soggetto del diritto. Noè non ha ricevuto ancora altra rivelazione al di fuori di quella dell'uomo come essere vivente. L'uomo è anzitutto vita e anima. ma già su tale fondamento egli diventa *Mitmensch*. Il Noachide incarna questo pensiero e il fatto che l'istituzione giuridica del Noachide sia propria già dei più antichi resoconti della *Mishnah* è un'importante testimonianza dell'intimo legame che vige nella storia del monoteismo e della prosecuzione omogenea dello spirito biblico da parte della tradizione"¹³.

L'idea dell'umanità, dunque, è il valore universale su cui solamente è possibile fondare la compassione, cioè la scoperta del *Mitmensch* nel *Nebenmensch*. In altri termini: solo sulla base dell'idea universale dell'umanità il rapporto interpersonale viene messo al riparo dalla fragilità degli affetti e dall'incostanza delle passioni, dalle inclinazioni e dalle idiosincrasie, costituendosi così saldamente come amore per il prossimo. Del resto questa è anche la saggezza insuperabile dell'imperativo kantiano, che enunzia con grande chiarezza questo principio idealistico: cioè che l'amore per l'altrui persona può trovare saldo fondamento etico solo nel rispetto per l'umanità in essa, senza il quale il rapporto interpersonale scadrebbe dal piano etico e si troverebbe in balia della contingenza e dell'accidentalità delle inclinazioni pragmatiche, estetiche ed erotiche.

Proprio l'idealizzazione, necessaria a fondare eticamente l'amore per il prossimo, è l'elemento che porta in sé l'esigenza dell'apertura alla dimensione religiosa. La somiglianza con l'altro uomo, che mi si presenta invece nella sua diversità (e ancora una volta il rapporto con lo straniero è il paradigma di questa situazione), si fonda sì sul ricordo storico dell'esperienza simile vissuta da noi stessi: "poiché siete stati stranieri nel paese d'Egitto" (già qui, si noti, vi è un'idea-

¹² *Ibidem*.

¹³ RV 165.

lizzazione, poiché l'esilio in Egitto è un'esperienza che il singolo fa propria solo in quanto si inserisce nella tradizione e nella memoria storica); ma, in ultima istanza, la somiglianza con l'altro deve essere riportata alla comune e universale partecipazione degli uomini all'amore divino: "Dio ama il forestiero"¹⁴.

A questo proposito Cohen riporta e commenta l'interessante disputa tra Rabbi Akiba e Ben Azai sul fondamento biblico dell'amore del prossimo¹⁵: "Akiba dice: 'Tu devi amare il tuo altro (*rea*), egli è come te. Questo è un grande compendio all'interno della Torah'. Ben Azai dice: 'Questo è il libro delle generazioni dell'uomo: questo è un compendio più grande di quello'. Si consideri la frase successiva: 'Il giorno in cui Dio creò l'uomo lo fece a somiglianza di Dio'. Quale motivazione ha la priorità? La prima, che sottolinea l'eguaglianza di uomo e uomo? Che fa dell'uomo un altro uomo e dunque un proprio simile? O quella che fa dell'uomo l'immagine di Dio in quanto creatura di Dio? Chiaramente ha ragione Ben Azai"¹⁶.

E poco più avanti Cohen completa il suo commento: "L'amore degli uomini dipende dalla creazione divina dell'uomo, non dal mio sentimento soggettivo, con cui amo me stesso o un altro. 'Questo è il libro delle generazioni dell'uomo: Dio lo ha creato a sua somiglianza'. Su questo principio si forma la storia dell'uomo. Per la storia dell'uomo l'origine risiede nel monoteismo. Ed il monoteismo stesso previene ogni separazione interna tra colui che lo professa e tutti coloro che non lo professano. L'Israelita è un figlio di Noè prima che un figlio di Abramo. E anche in quanto figlio di Abramo la sua benedizione ha per condizione quella di tutti i popoli della terra. Ma prima ancora di essere un figlio di Abramo ed un figlio di Noè, l'Israelita è come ogni uomo la creazione di Dio a sua immagine"¹⁷.

La correlazione tra uomo e uomo è dunque fondata sulla correlazione tra uomo e Dio; come dice Cohen: questa "include" quella¹⁸, la prima è "interna" alla seconda¹⁹. Ciò è ben compendiato nell'imperativo divino di Lv. 19, 2: "Voi dovete essere santi, perché io, il Signore,

¹⁴ RV 142.

¹⁵ Cfr. RV 168s.

¹⁶ Cfr. *Jerush. Nedarim* 9.

¹⁷ RV 137s.

¹⁸ RV 138s.

¹⁹ RV 133.

vostro Dio, sono santo"²⁰. Qui si tratta, più precisamente, di una specifica declinazione di quell'imperativo generale: voi dovete essere compassionevoli, perché io, il Signore, vostro Dio, sono misericordioso. Dopo tutto quanto ho detto, si potrebbe tuttavia ancora pensare che anche la fondazione dell'amore dell'uomo per il suo prossimo nell'amore di Dio non abbia che fare con un processo di idealizzazione, perché anche l'amore di Dio, come quello del prossimo, deve essere inteso come un'esperienza esistenziale, non come un'idea, e che anzi l'idealizzazione svuoterebbe l'esperienza dell'amore di Dio dei suoi contenuti reali, così come farebbe per il rapporto umano interpersonale. L'orrore per la presunta sterilità delle idee, parallele all'entusiasmo per la ricchezza e la fecondità dell'esperienza vissuta nella sua immediatezza, sono del resto una caratteristica di primo piano del clima culturale da cui le principali etiche dell'interpersonale sono nate e a cui esse si sono abbeverate. Ma le cose non stanno così. Come è vero che solo nella correlazione con Dio l'uomo può fondare la sua correlazione con l'altro uomo, così è anche vero che solo nella realizzazione etica della seconda egli scopre la prima, e la scopre come paradigma e ideale del suo amore per il prossimo: la misericordia di Dio per gli uomini non è solo il fondamento della compassione tra gli uomini, ma è anche l'ideale a cui questa, in quanto compito, guarda. Anche nel Nuovo testamento troviamo la medesima articolazione delle due correlazioni: "se Dio ci ha amato, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri. Nessuno ha mai visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi" (I Gv. 4, 11s.).

Seguiamo ancora Cohen su questo punto. Egli nota: "Il concetto dell'uomo si sviluppa nella correlazione reciproca tra gli uomini e conformemente a ciò si sviluppa anche il contenuto della correlazione tra uomo e Dio"²¹. D'altra parte, solo l'amore per Dio è l'idea ultima che dà forza di realizzazione all'azione morale dell'amore per il prossimo: "Nell'azione stessa l'amore si rivolge all'uomo. Nella misura in cui viene esaminato però l'archetipo dell'azione, nella misura in cui si discute sull'archetipo della correlazione tra uomo e Dio, entra in gioco l'amore per Dio in quanto adempimento dell'idea, entusiasmo ed amore per l'idea, cioè per quella forza originaria di tutta l'efficacia morale (*sittliche Wirksamkeit*), che costituisce, nel caso dell'azione, il

²⁰ Cfr. RV 153.

²¹ Cfr. RV 188.

problema della realtà effettiva (*Wirklichkeit*)²². Infine, Dio è oggetto dell'amore umano, cioè archetipo della compassione tra gli uomini, ideale del compito morale dell'amore del prossimo, solo in quanto è riconosciuto come l'origine stessa di tale amore: l'amore per il prossimo si inquadra nel compito dell'amore per Dio, solo in quanto si fonda sull'amore di Dio per ogni uomo in quanto uomo, sulla misericordia di Dio, di cui noi scopriamo il significato nella nostra stessa realizzazione morale della compassione: "Diviene così comprensibile, a partire dalla lotta della tradizione ebraica contro l'antropomorfismo, il fatto che siano consentiti per Dio solamente 'attributi dell'azione'. E conformemente a ciò anche tutte le espressioni bibliche per gli affetti vengono spiegate con riferimento a Dio. Dio è misericordioso; questa proprietà i rabbini la spiegano così: così come egli è misericordioso, sii misericordioso anche tu. L'attributo ha solo il senso del modello. Il modello però consente solo emulazione, non imitazione: è soltanto archetipo. Questo intero orientamento di pensiero non fa che portare a compimento la frase: 'dovete essere santi poiché io, l'Eterno, vostro Dio, sono santo'.

In quanto santo, Dio non è tanto modello, che non potrebbe mai essere raggiunto, quanto archetipo: e dunque idea, che ha per l'azione il significato dell'ideale. Questo significato idealistico è il chiaro, preciso senso dell'*amore per Dio*²³.

Così il circolo caratteristico della correlazione religiosa si chiude. Nel suo significato generale, lo "spirito santo", la correlazione religiosa è caratterizzata dalla santità di Dio come origine incondizionata della moralità dell'uomo ("Voi dovete essere santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo": Lv. 19, 2); pur nella differenza incolmabile tra la santità originaria di Dio e la moralità umana, che preserva da ogni identificazione mistica o dialettica, la santità di Dio ha per l'uomo il significato della santificazione di Dio attraverso la propria azione morale ("E io sono santificato in mezzo agli Israeliti": Lv. 22, 32); l'uomo realizza la santificazione attraverso se stesso, cioè attraverso lo sforzo morale ("E dovete santificarvi e sarete santi": Lv. 11, 14); tale sforzo morale dell'uomo è reso possibile dall'ideale della santità di Dio ("Io, l'Eterno, sono colui che vi santifica": Es. 31, 13; Lv. 20, 8; 21, 8). Analogamente, nel campo specifico dell'amore per

²² Cfr. RV 154.

²³ RV 187.

l'uomo come *Mitmensch*: la misericordia di Dio è l'origine dello sforzo morale della compassione dell'uomo per l'altro uomo, e quest'ultima è a sua volta la realizzazione storica della misericordia divina e, allo stesso tempo, è resa possibile da questa come suo ideale.

È evidente che, in questo modo, l'intero processo della correlazione è un processo di idealizzazione, che solo rende possibile l'amore per il prossimo come imperativo etico incondizionato, che trasforma il *Nebemensch* in *Mitmensch*, cioè nell'altro uomo degno incondizionatamente di essere amato, non per circostanze contingenti e particolari, né per la sua appartenenza ad una categoria naturalistica, come il popolo e la razza, ma la sua appartenenza inalienabile all'idea etica dell'umanità.

Concludendo queste brevi considerazioni sulla figura dello straniero come paradigma dell'altro uomo, ripropongo brevemente i punti principali del discorso. Il rapporto interpersonale è sempre una coniugazione della somiglianza e della diversità dell'altro. Tale coniugazione può assumere stabilmente il valore etico dell'amore per il prossimo solo in quanto, attraverso un processo di idealizzazione, l'altro come *Nebemensch* è trasformato nel *Mitmensch*, mediante il riconoscimento della sua appartenenza all'umanità come idea morale universale. Tale processo ha la sua origine e il suo ideale nella misericordia di Dio verso ogni uomo, e perciò nella correlazione religiosa. A sua volta la correlazione dell'uomo con Dio acquista senso e forza storica effettiva solo nella correlazione etica dell'uomo con l'altro uomo.

Le etiche contemporanee dell'interpersonale, con il loro volgersi metodico all'immediata concretezza e all'integrale pienezza dell'esperienza esistenziale, hanno certamente avuto molteplici e rilevanti meriti, non solo nell'approfondimento della fenomenologia dell'interpersonale, ma anche nel richiamo al coinvolgimento completo della persona umana nella responsabilità morale verso il prossimo. Tuttavia il richiamo al momento ideale, al processo di idealizzazione, necessario per dare universale incondizionatezza e stabilità all'imperativo dell'amore per il prossimo, così come l'apertura all'orizzonte religioso, non può essere lasciato cadere da nessuna etica dell'interpersonale, se non a prezzo di privarsi, appunto, del carattere di validità assoluta, senza il quale nessun'etica resta tale, ma scade in una pragmatica, non necessariamente utilitaristica, ma comunque fondata unicamente su imperativi ipotetici, e quindi non morali.