

CARMINE DI SANTE

Lo straniero nella Bibbia. Dall'ospitalità alla giustizia

Il contesto migratorio dalle proporzioni immani che quasi tutti i paesi del mondo si trovano impotenti a fronteggiare dischiude, al lettore del testo biblico, *un di più* di intelligenza del suo messaggio che mai, come oggi, nella crisi planetaria in atto, si propone come sorprendentemente attuale: la proposta di una diversa modalità di abitare il mondo, conforme alla logica dell'ospitalità e della giustizia.

Nella Bibbia, sia antico-testamentaria che neo-testamentaria, il comandamento di amare lo straniero è così centrale e ricorrente da portare il rabbino ortodosso David Hartman a questa affermazione: «Spesso si dice che il più grande comandamento è: ama il tuo prossimo come te stesso. Io sostengo che il più grande comandamento biblico è: ama lo straniero. Amare il proprio prossimo è amare qualcuno che è come te. Non è così difficile amare quelli che sono come te o che lo possono diventare. Ma si può amare un *altro* che rimane *altro* da te? Si può rispettare la dignità di una tradizione che non è assimilabile alle proprie categorie o al proprio quadro d'esperienza? Israele dice al mondo: scegliamo con orgoglio di essere lo straniero nella storia, l'*altro*»¹.

Poiché, nella Bibbia, il tema dello straniero è ricorrente, molteplici sono le modalità per accostarsi ad esso. Si potrebbe ad esempio partire dalla figura di Abramo che, nel capitolo 18 della Genesi, accoglie con generosità sorprendente tre sconosciuti, divenendo, per questo, paradigma di ospitalità per le tre religioni monoteistiche.

«Appena li vide, corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra, dicendo: "Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passare oltre senza fermarti dal tuo servo. Si vada a prendere un po' d'acqua, lavatevi i piedi e accomodatevi sotto l'albero. Andrò a prendere un boccone di pane e ristoratevi; dopo potrete proseguire, perché è ben per questo che voi siete passati dal vostro servo". Quelli dissero: "Fa' pure come hai detto". Allora Abramo andò in fretta nella tenda, da Sara, e disse: "Presto, tre staia di fior di farina, impastala e fanne focacce". All'armento corse lui stesso, Abramo; prese un vitello tenero e buono e lo diede al servo, che si affrettò a prepararlo. Prese panna e latte fresco insieme con il vitello, che aveva preparato, e li porse loro. Così, mentre egli stava in piedi presso di loro sotto l'albero, quelli mangiarono» (Gen 18, 2-8).

Oppure si potrebbe partire dal libro di Rut, in cui campeggia la figura di una donna non ebrea, moabita – il cui nome è appunto Rut - che si fa *straniera* accompagnando Noemi nel suo ritorno a Betlemme, e così entrando a far parte, lei pagana, della linea dinastica di Davide e insegnando che il Dio d'Israele è anche il Dio degli stranieri.

O si potrebbe anche partire da alcuni versetti biblici particolarmente densi e quasi aforismatici, quali: Rm 12,13 («Siate premurosi nell'ospitalità/*filoxenia*»), 1Pt 4,9 («Siate ospitali senza lamentele/mormorazioni»), Eb 13,2 («Non dimenticate la *filoxenia*; molti, ospitando ospitarono angeli»).

Altro, comunque, sarà il percorso proposto in questo incontro: partiremo non da un personaggio particolare e neppure da qualche testo specifico e neanche da uno o più versetti biblici ma dal *racconto fondante della Bibbia* – la *Torah* o Pentateuco – che, dal libro della Genesi al libro del Deuteronomio, mette in scena narrativamente due protagonisti straordinari e asimmetrici: da una parte Dio, presentato nelle vesti di colui che si accorge della sofferenza e dell'oppressione dello straniero – simbolo della costitutiva fragilità della condizione di ogni uomo e di ogni donna – dall'altra lo straniero, che, oggetto della cura divina, si eleva ad una soggettività riconoscente e responsabile, trasformando e restituendo la *cura ricevuta* in *cura ridonata*.

¹D. HARTMAN, *Sub specie humanitatis. Elogio della diversità religiosa*, Aliberti Editore, Reggio Emilia 2004, 212.

Il senso vero e proprio del racconto fondante d'Israele è pertanto *l'istituzione di un umano ospitale*, per la Bibbia l'unico umanesimo all'altezza di un umano che voglia essere veramente tale.

La relazione motiverà quest'affermazione articolando una proposta ermeneutica dello straniero nella Bibbia in sei tappe: 1. *La Bibbia e la Torah*; 2. *La Torah e lo straniero*; 3. *Lo straniero e l'ospitalità*; 4. *L'ospitalità e la gratuità*; 5. *La gratuità e la giustizia*; 6. *La giustizia e la fraternità*

La Bibbia e la Torah

La Bibbia, come è noto, si compone di una pluralità di libri (73 secondo il concilio di Trento) che abbracciano un arco di tempo più che millenario, in cui si riflettono saghe, leggende ed epoche storiche diverse e contrastanti e i cui molteplici generi letterari non sono facilmente riconducibili ad unità. Per il canone cristiano tali libri sono suddivisi in quattro sezioni note come *Pentateuco*, *Libri storici*, *Libri sapienziali o poetici* e *Libri profetici*. Per il canone ebraico invece le suddivisioni sono tre: *Torah* (Pentateuco), *Neviim* (Profeti) e *Ketuvim* (Scritti [restanti dopo la *Torah* e i Profeti, come esprime fedelmente il termine greco *paralipomeni*]). Nel canone cristiano i libri profetici sono collocati alla quarta sezione in quanto ritenuti testi di collegamento con il Nuovo Testamento. Si tratta di una scelta legittima e coerente che però non deve rimuovere il fatto che il messaggio centrale della Bibbia, nella sua interezza e complessità di articolazione semiologica e semantica, non si trova né nei profeti né tanto meno negli altri scritti biblici bensì nel Pentateuco che gli ebrei ritengono la *Torah vera e propria*, più importante dei profeti e di tutti gli altri libri e rispetto alla quale i libri profetici e i restanti libri sono considerati derivati – e in questo senso secondari –, come una sua riscrittura, ripresa, adattamento o approfondimento di aspetti particolari alla luce dei continui cambiamenti di tipo culturale, sociale, istituzionale, storico e politico nella più che millenaria storia ebraica. Questa unicità indiscussa del Pentateuco rispetto a tutti gli altri libri della Bibbia è espressa plasticamente nella liturgia sinagogale incentrata sull'*arca santa* (in ricordo della cassa di legno di acacia rivestito d'oro che secondo Es 25, 10-16 conteneva le tavole del decalogo) nella quale si conserva il rotolo della Torah, scritta a mano e solennemente proclamata nel corso di un anno. La ragione di questa centralità mai venuta meno risiede nel fatto che essa è considerata *il racconto o mito fondante vero e proprio d'Israele* dove Dio si rivela per quello che è e opera a vantaggio del suo popolo, figura rappresentativa di tutti i popoli.

L'affermazione che il Pentateuco sia il mito fondante d'Israele e che il suo statuto sia quello narrativo potrebbe sorprendere perché, all'apparenza, in questi cinque libri della Bibbia, più che la narrazione a colpire è lo spessore legislativo, prescrittivo, imprecatorio, rubricale o apparentemente storico o leggendario che scoraggia anche il lettore più volenteroso. Eppure, al di là di questa pluristratificata articolazione testuale, in cui si depositano tracce antichissime della cultura del lontano Medio Oriente, il filo che tesse e armonizza questa complessa architettura di segni è la narrazione – o «mito» - che mette in scena un divino *personale* – Dio appunto – che si fa liberatore di un gruppo di stranieri oppressi e schiavizzati per proporre loro un patto di amore o alleanza (*b'erit*): «Se è presumibile che la narrazione di questa vicenda inglobi qualche tratto (segmenti o massi erratici?) di accadimenti storici, il suo snodarsi e la sua figura complessiva obbediscono alla logica del mito: la massa di episodi e la loro disposizione sono al servizio della manifestazione della correlata identità di Dio e di Israele»². Il Pentateuco come racconto o mito fondante è noto anche come racconto esodico, termine da riferire però non solo al secondo libro del Pentateuco ma a tutto il Pentateuco: il racconto di un gruppo di stranieri sfruttati e oppressi in Egitto dal potere faraonico

² A. Rizzi, in C. DI SANTE, *Dentro la Bibbia. La teologia alternativa di Armido Rizzi*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2018, 55. Il libro ricostruisce il lungo e originalissimo percorso biblico-teologico di Armido Rizzi che è e vuole essere, come suonano il sottotitolo e il titolo, una duplice sfida: da un lato - la *pars destruens* - la critica radicale all'impianto teologico con il quale, fin dagli inizi del cristianesimo, dai Padri in poi e fino al Vaticano II nella chiesa cattolica, si sono pensati e strutturati i trattati di teologia (intendendo questo termine nella sua accezione più ampia: non solo la dogmatica ma anche la cristologia, la soteriologia, la liturgia, la missionologia, la catechesi, l'omiletica, l'ecumenismo, ecc.); dall'altro - la *pars construens* - l'elaborazione di una nuova teologia attinta direttamente dalla Bibbia. Pertanto una teologia biblica nuova, dove il *logos* filosofico non è rinnegato, ma sottratto alla sua pretesa fondativa, senza la quale il testo rivelato sarebbe in-fondato, esposto all'incerto, all'emozionale e all'irrazionale.

probabilmente al tempo di Ramses II circa (1290-1220 a.C.), noti forse come *apiru* (da cui potrebbe derivare il termine “ebreo”), ai quali Dio si rivela liberamente e gratuitamente per stringere con essi un patto o alleanza. Scrive Rizzi: «Ormai da tempo è consolidata la convinzione degli studiosi che [il racconto fondante d’Israele] non è la creazione ma l’alleanza. Il senso di tale preferenza non è dovuto soltanto, né ultimamente, alla priorità cronologica di composizione dei testi di alleanza su quelli delle origini, ma alla funzione strutturante - teologicamente strutturante - che quelli hanno avuto nei confronti di questi. E’ infatti nella vicenda che circonda (prepara, compie e consegue) l’istituzione dell’alleanza che avviene quella ierofania complessiva in forza della quale il divino diventa Dio e gli ebrei diventano Israele»³.

La Torah e lo straniero

Al centro del racconto esodico – cioè della *Torah* - si ergono due personaggi del tutto asimmetrici, fino a sembrare addirittura antitetici: da una parte Dio, inteso come il trascendente o il *totalmente Altro* (Altro dalla natura e dalla storia che, però, rivendica di essere il signore sia della prima che della seconda, agendo liberamente e sovranamente su di esse) , dall’altra una piccola e insignificante minoranza etnica nota, come si è appena ricordato, col nome di *apiru-ebrei* ed esposta, come tutte le minoranze, al rischio della marginalità, dell’oppressione, dello sfruttamento e della stessa estinzione da parte delle forze e dei poteri di volta in volta dominanti. Il secondo libro della *Torah* si apre infatti con il tentativo di sterminio a danno di questa minoranza in seguito ad un avvicendamento di governo con Ramses II, grande e potente faraone d’Egitto che rimase sul trono per più di settanta anni e le cui imponenti tracce monumentali e statuarie sono ancora visibili nell’Egitto contemporaneo.

«Ecco che il popolo dei figli d’Israele è più numeroso e più forte di noi. Cerchiamo di essere avveduti nei suoi riguardi per impedire che cresca, altrimenti, in caso di guerra, si unirà ai nostri avversari, combatterà contro di noi e poi partirà dal paese”. Perciò vennero imposti loro dei sovrintendenti ai lavori forzati, per opprimerli con le loro angherie, e così costruirono per il faraone le città-deposito, cioè Pitom e Ramses. Ma quanto più opprimevano il popolo, tanto più si moltiplicava e cresceva, ed essi furono presi da spavento di fronte agli Israeliti. Per questo gli Egiziani fecero lavorare i figli d’Israele trattandoli con durezza. Resero loro amara la vita mediante una dura schiavitù, costringendoli a preparare l’argilla e a fabbricare mattoni, e ad ogni sorta di lavoro nei campi; a tutti questi lavori li obbligarono con durezza.

Il re d’Egitto disse alle levatrici degli Ebrei, delle quali una si chiamava Sifra e l’altra Pua: “Quando assistete le donne ebrae durante il parto, osservate bene tra le due pietre: se è un maschio, fatelo morire; se è una femmina, potrà vivere”. Ma le levatrici temettero Dio: non fecero come aveva loro ordinato il re d’Egitto e lasciarono vivere i bambini. Il re d’Egitto chiamò le levatrici e disse loro: “Perché avete fatto questo e avete lasciato vivere i bambini?”. Le levatrici risposero al faraone: “Le donne ebrae non sono come le egiziane: sono piene di vitalità. Prima che giunga da loro la levatrice, hanno già partorito!”. Dio beneficò le levatrici. Il popolo aumentò e divenne molto forte. E poiché le levatrici avevano temuto Dio, egli diede loro una discendenza. Allora il faraone diede quest’ordine a tutto il suo popolo: “Gettate nel Nilo ogni figlio maschio che nascerà, ma lasciate vivere ogni femmina”» (Es 1, 9-22).

Al centro però del racconto esodico più che lo straniero oppresso in quanto tale c’è l’agire imprevisto e paradossale di quell’Alterità – Dio, il cui nome, nella tradizione ebraica, è innominabile perché non è l’uomo a raggiungerlo, rappresentarlo e «definirlo» bensì, al contrario, è lui, per primo, ad incontrarlo e «nominarlo» dandogli il nome e parlandogli – che si accorge della sua oppressione e prende a cuore la sua sofferenza e impotenza. Questo evento inaspettato dell’Alterità divina (divina nel senso di Alterità *as-soluta*, «sciolta» dall’uomo, indipendente da ogni suo desiderio, volere e intelligenza) viene così narrato nel secondo capitolo del libro dell’Esodo:

³ Ivi, 32-33.

«Gli Israeliti gemevano per la loro schiavitù, alzavano grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù saliva a Dio. Dio allora ascoltò il loro lamento, Dio si ricordò della sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli Israeliti, Dio se ne diede pensiero» (Es 2, 23-25).

Qui Dio interviene per sua libera iniziativa e si rivela come un Dio colpito dal dolore di chi soffre e che, in forza di questa *affezione* (dell'essere stato *affetto*, nel senso etimologico del termine latino), interviene per contrastarlo. Un Dio affetto dal dolore umano è un Dio *pathos* e rappresenta un vero inedito nella storia dei miti religiosi. Questo inedito consiste nel fatto che, rivelandosi, Dio qui non si identifica con la natura (che, nei miti religiosi extrabiblici, è per questo *divina*), non si identifica con il potere sovrano (che, per questo, dall'Egitto alla Mesopotamia a Roma, rivendica sempre la qualifica di «divino») e neppure con il saggio, filosofo o sapiente dotato di capacità divinatorie, intuitive, intellettive, estatiche o mistiche, bensì con l'uomo sofferente e gemente. Non solo. Più sorprendente ancora è il fatto che questo Dio non interviene *perché invocato*, ma *indipendentemente dal fatto che lo sia o meno* e così rivelando proprio in questo la sua *deitas*. Non si tratta di una sfumatura, ma di un capovolgimento: *Dio non è la risposta all'uomo che lo invoca, ma libertà benevolente anteriore e indipendente dall'invocazione umana*. Dio è *grazia*, si rapporta all'uomo con gratuità e non con la logica del *do ut des*.

Lo straniero e l'ospitalità

Il pathos divino – un Dio colpito dal dolore umano, la cui *deitas* fa tutt'uno con il suo udito quale sensore del dolore umano – non si esaurisce nell'ambito del *sentire* ma è forza irresistibile che lo motiva ad *agire*. Di qui il suo irrompere nella storia operando interventi strepitosi: quattro, secondo il racconto esodico, ricordati e celebrati come «azioni mirabili», «miracoli», «prodigi» o «meraviglie». Il primo di questi è la liberazione: non solo nel senso che Dio sottrae gli Israeliti all'oppressione faraonica ma, ancor più, nel senso che non rivendica su di essi il suo dominio, ma li consegna alla loro libertà. Il racconto del Dio liberatore occupa i primi 15 capitoli del libro dell'Esodo e trova la sua più espressiva formulazione nell'auto-definizione con la quale Dio stesso motiva il perché della consegna delle «dieci parole» (o comandamenti):

«Dio pronunciò tutte queste parole: “Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile: Non avrai altri dèi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai» (Es 20, 1-5).

Il secondo intervento strepitoso, dopo quello della liberazione, è la donazione, che trova la sua traduzione simbolica nei racconti riguardanti la peregrinazione nel deserto (dalla seconda metà del capitolo 15 dell'Esodo fino al 18 e in molte altre pagine degli altri libri del Pentateuco), il cui significato teologico è di mostrare che Dio non solo consegna Israele alla sua libertà, ma cammina al suo fianco procurandogli tutto ciò di cui ha bisogno, dall'acqua, al cibo, alla difesa dai nemici. È questo il significato sotteso ai brani paradossali che narrano di Dio che rende bevibile l'acqua amara col bastone di Mosè (Es 15, 22-25) e che, sempre con il bastone di Mosè, la fa scaturire dalla roccia (Es 17). Lo stesso si dica del cibo che fa scendere dal cielo per sfamarlo (Es 16) e della protezione dalle minacce di Amalek con la forza della preghiera e non con quella delle armi (ancora in Es 17).

L'intervento, però, più strepitoso operato da Dio è la consegna della Legge sul monte Sinai dove, al gruppo degli ex-schiavi da lui liberati e protetti, svela la ragione – il fine ultimo – del suo pathos e dei suoi interventi: un patto o alleanza (*b'erit*) per farne *i suoi collaboratori, soggetti loro stessi di amore*. È questa la ragione per la quale la rivelazione vera e propria divina – la sua *deitas* – avviene sul monte Sinai e non in Egitto e neppure nel deserto. Questo innalzamento dall'essere *amati* all'*amare* – vocazione, interpellazione e comandamento dell'amore – trova il suo vertice narrativo nel celebre testo deuteronomico dello *Shemà Israel* (Dt 6, 4-9), nel quale, agli Israeliti da lui liberati e accompagnati nel deserto, Dio chiede di essere amato totalmente e incondizionatamente. Si tratta di una richiesta d'amore assoluto, da non intendere però – come è accaduto facilmente e ancora accade – *eroticamente* (nel senso che Dio esigerebbe dall'uomo di

essere l'oggetto esclusivo del suo amore, più delle cose mondane e delle creature umane che, se così fosse, entrerebbero con lui in contrasto o competizione) o *misticamente* (nel senso che rivendicherebbe di essere l'Uno plotiniano dal quale tutto proverrebbe e al quale tutto tornerebbe). Si tratta in realtà di una richiesta *altra*. Infatti, dopo aver affermato per sé l'assolutezza dell'amore, subito dopo Dio interpone tra sé e l'uomo la Legge: «Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore. Li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando ti troverai in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. Te li legherai alla mano... ». Rizzi commenta: «Tutta la storia dell'Esodo è il maturare dell'alleanza, la Legge ne è l'elemento costitutivo, la sostanza segreta. Non è facile varcare la soglia di questo segreto, che per noi è piuttosto l'apparenza del paradosso sconcertante»⁴.

La chiave di lettura di questo «paradosso sconcertante» si trova in un altro celebre – e altrettanto paradossale – testo biblico incastonato nel libro del Levitico. Se tra l'amore di Dio per l'uomo e l'amore dell'uomo per Dio, lo *Shemà Israel* interpone la mediazione della Legge, il testo del Levitico ne fissa il contenuto: *abitare nella terra nella quale si entrerà in conformità alla sua volontà*. Se è vero, infatti, come si è appena detto, che l'alleanza è il *fine* della liberazione dall'Egitto e della protezione nel deserto, si tratta ora di precisare che è un *fine che non si conclude e chiude in sé* (se così fosse si dissolverebbe la mediazione della legge) ma è *la condizione di possibilità per la realizzazione di una nuova possibilità: vivere nella Terra promessa non secondo la legge degli uomini bensì secondo la Legge consegnata sul Sinai*. È questa la ragione per la quale l'ingresso nella Terra promessa è presentata, fin dall'inizio, come la *meta ultima* del racconto esodico. Si può fare riferimento al testo esemplare del capitolo 3 dell'Esodo, che riprende Es 2, 24-25, ma con la duplice differenza che a parlare, questa volta, non è il redattore bensì Dio, il quale esplicita la ragione del suo pathos e della sua volontà liberatrice: «Il Signore disse: “Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dal potere dell'Egitto e per farlo salire da questa terra verso una terra bella e spaziosa, verso una terra dove scorrono latte e miele”» (Es 3, 7-8).

L'ingresso nella Terra promessa è quindi la meta destinale del racconto esodico. A causa del processo di ellenizzazione, la tradizione cristiana ha sottoposto questa tappa finale ad una lenta e progressiva spiritualizzazione, per cui **è finita per essere interpretata o interiormente – l'anima – o metastoricamente – l'aldilà**. In questo modo, però, si è operata una lettura riduttiva del racconto esodico, non cogliendone più il significato originario. Per esso, infatti, la Terra promessa non rappresenta né l'anima e neppure il paradiso bensì quel concreto ed effettivo spazio geografico – la Terra di Canaan, figura di ogni terra necessaria alla sopravvivenza di ogni gruppo umano – che Dio ha destinato agli Israeliti non solo perché *la abitino*, bensì perché *la abitino secondo la sua Legge stipulata sul Sinai*: non la legge del dominio e della forza – sulla quale si fondano imperi, stati e nazioni – bensì quella *altra* dell'*Ospitalità*.

L'ospitalità e la gratuità

La legge dell'ospitalità alla quale dovrà ispirarsi il popolo d'Israele una volta entrato nella terra Promessa viene formulata nel libro del Levitico con tono apodittico e assiologico. A parlare è Dio che statuisce: «La terra è mia e voi siete presso di me stranieri e inquilini» (Lv 25, 23). Se la terra è di Dio – affermazione che ricorre continuamente – Israele non può rivendicarne la proprietà né con la motivazione della conquista né, tanto meno, con quella della nascita. Ma allora in che modo può abitarla? È sempre Dio a definirlo: «Voi siete presso di me stranieri e inquilini»: in ebraico *gherim ve-toshavim*, che i Settanta traducono *proselitōi kai paroikoi* e la Volgata *advenae et coloni*. Il sintagma si compone di due termini antitetici tra loro ma profondamente correlati. Il primo termine è *gher* (*gherim* il plurale) che vuol dire «straniero», colui che abita una terra non propria. Questo carattere di *stranierità*, più che un *dato contingente*, riguardante l'epoca nomadica, quando ci si spostava da un luogo all'altro per la ricerca delle fonti di sussistenza, in realtà, per Israele, è un *tratto costitutivo e permanente* che lo definisce *da sempre e per sempre*, indipendentemente dal fatto di avere o no una propria terra. Anche il patriarca Abramo, infatti,

⁴ Citato in DI SANTE, *Dentro la Bibbia*, op. cit., 65.

come è noto, si definisce come *gher ve-toshav* (Gen 23,4) e, come osservano gli estensori della voce *paroikos* del *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, «in lui il popolo ebraico vede prefigurata la propria natura»⁵.

Cosa vuol dire però, per la Bibbia, essere straniero o forestiero? Per essa il significato di questo termine è altro sia rispetto alla concezione dualistica e gnostica (per la quale il mondo è un carcere in cui l'uomo sarebbe precipitato e da cui sarebbe necessario evadere)⁶, sia rispetto a quella romantica (per la quale l'uomo è fatto per l'infinito, al quale nessuna cosa finita potrebbe bastare). A differenza dell'interpretazione gnostica e romantica, il termine *gher*, per la Bibbia, ha un significato positivo e questa positività è espressa dal secondo termine del sintagma *toshav* che rimanda alla radice verbale *jshv* che vuol dire «abitare», «alloggiare», «risiedere», «dimorare», «domiciliarsi», «stanzarsi», «stabilirsi», «stare», «permanere», termini che contraddicono qualsiasi movimento di fuga dal mondo, indicando la decisione/volontà di radicarsi in esso. Il sintagma si può, quindi, considerare come un vertiginoso ossimoro in cui vengono collegati due termini tra loro in contraddizione: da una parte l'essere in movimento (*gherim*, «peregrinanti»: etimologicamente chi si sposta da un campo all'altro), dall'altra l'essere accasati, seduti (le scuole in ebraico si chiamano *jeshivot*). Per il grande pensatore ebreo francese Maurice Blanchot (1907-2003) il senso di questo ossimoro è di introdurre «ad un nuovo pensiero»: «Se l'Ebraismo deve avere per noi un senso, questo consisterà appunto nel mostrarci che, in qualsiasi momento, bisogna essere pronti a mettersi in cammino perché uscire (andare fuori) è un'esigenza alla quale non ci si può sottrarre».

Ma questo mettersi in cammino e andare fuori non corrisponde, per Blanchot, ad un negativo, ma coincide con l'istituzione di «un nuovo rapporto col vero» e non devono essere intesi come accade «tra i cristiani [...] [come] il rinnegamento del mondo, la svalutazione della vita, il disprezzo della presenza», bensì come «un rapporto positivo con l'esteriorità», come «un invito a non contentarsi di ciò che è nostro (ossia del nostro potere di assimilare ogni cosa, identificando e riferendo ogni cosa al nostro IO)»⁷.

La *stranieritudine* per Israele – il suo essere permanentemente straniero – esprime quindi, per Blanchot, «un nuovo rapporto col vero» e questo «nuovo rapporto col vero» consiste nell'impossibilità di *appropriarsi del mondo* rivendicandone il potere e il dominio, come se ne fosse il proprietario insindacabile. Di conseguenza, l'unica possibilità con cui abitarla è quella dell'ospite. Il «*nuovo rapporto col vero*» istituito dal testo biblico è che si può stare al mondo da umani solo con la coscienza di esservi ospiti.

Ospite in un duplice senso: innanzitutto in quanto ospitato e, in quanto ospitato, destinatario di una gratuità – la gratuità divina – che lo destituisce da ogni volontà di appropriazione, di possesso e di dominio e lo istituisce passività nel senso di radicale recettività. Prima che dal pensare, l'uomo, per la Bibbia, è definito dal suo essere stato pensato – cioè amato –, prima che dal cogito, dal *cogitor*, secondo la felice espressione di Hannah Arendt (1906-1975). Il sapersi ospiti in quanto ospitati si traduce in esperienza di meraviglia e di stupore, che è esperienza di salvezza come esperienza della grazia o gratuità. Di questa gratuità – sovvertimento della logica del *do ut des*, la logica dello psichismo e del capitalismo – ha bisogno l'uomo di sempre, ma soprattutto l'uomo post-moderno irretito nella gabbia della produzione e della competizione. Il teologo Johann Baptist Metz ha scritto che «la teologia del futuro non dovrebbe preoccuparsi di come riformare la Chiesa o la liturgia o di come vivere la vita cristiana. Per prima cosa è necessario che essa veda e pensi la presenza della grazia incarnata nell'uomo e da lì, necessariamente, anche nella Chiesa e nella vita ecclesiale»⁸.

L'affermazione di Metz può essere così interpretata: *tutti gli uomini e le donne sono ospiti nel mondo nel senso che essi vivono nell'orizzonte della gratuità o grazia divina prima della Chiesa e indipendentemente dalla Chiesa; la Chiesa vive di questa stessa grazia e il suo compito è testimoniarla e incarnarla con la propria vita e il proprio linguaggio.*

⁵ Vedi K.L.-M.A. Schmidt, *Paroikos*, in GLNT IX, 808.

⁶ Cfr. H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1973, 69-70; Cfr. anche C. DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 66-69.

⁷ M. BLANCHOT, *Infinito Intrattenimento*. Einaudi, Torino 1977, 167-68; 170-71.

⁸ Citazione tratta da B. BORSATO, «I sacramenti nell'orizzonte ecclesiale e creazionale», in *Matrimonio* 3/2014, 10.

La gratuità e la giustizia

Ospite, però, nella lingua italiana, oltre che recettivo, ha anche un significato attivo: l'*ospite* non più solo come *ospitato*, ma anche come *ospitante*. Ciò vuol dire che, per la Bibbia, l'uomo non solo è destinatario della gratuità divina, ma anche vocazione/appello a fare della gratuità divina il principio o *nomos* del proprio agire. In questo consiste, per la Bibbia, l'irriducibile differenza tra l'ordine animale e l'ordine umano: anche gli uccelli del cielo infatti vivono della gratuità divina (cfr. Mt 6, 25-34), ma essi non sanno di questa gratuità né, tanto più, possono essere chiamati a restituirla. L'affermazione biblica dell'uomo ad «immagine e somiglianza di Dio», prima che l'ordine conoscitivo riguarda l'ordine della responsabilità, una responsabilità che trascende sia la passività che la recettività e introduce in quel *diverso agire* che è l'andare incontro all'altro (ogni altro e non solo a quelli che si scelgono o dai quali si è scelti e che sono il prolungamento del proprio io) a mani piene, condividendo pane, casa e denaro, con solidarietà e gratuità.

Il termine biblico per antonomasia che dice questa condivisione di solidarietà e gratuità è «giustizia» (*ʿdaqaḥ*). In questa si riassume tutto il messaggio sia del Primo Testamento che del Secondo Testamento. Il significato originario di questo termine nella Bibbia non è però, in primo luogo, quello definito dalle sentenze dei tribunali e dei giudici, bensì quello che riguarda *la relazione io-tu, dove ogni io è chiamato a riconoscere la dignità dell'altro dandogli del tu e prendendosi cura*. Ma poiché non si dà un *solo tu*, ma *una pluralità di tu*, la giustizia – in quanto insieme di norme e di sanzioni finalizzate alla difesa dei deboli e delle minoranze – è la modalità concreta con la quale il proprio amore da particolare è chiamato a farsi universale. In questo caso, il termine si riveste di quel secondo significato che rimanda a Diritto, Leggi, Giudici e Tribunali, la cui finalità, per la Bibbia, è – dovrebbe essere – la promozione della comune dignità e uguaglianza, salvaguardando dal dominio del potere i senza-potere, quelli che, come ricorda papa Francesco, sono ai margini e vivono nell'anonimato, rischiando, oggi soprattutto, di essere considerati inutili scarti. Così intesa, la giustizia non si oppone né all'amore né alla misericordia, ma è l'estensione dell'amore e della misericordia alla pluralità degli esseri umani. Per questa ragione uno dei più grandi interpreti della Bibbia e del dopo-Concilio, il cardinale Carlo Maria Martini, in uno dei suoi ultimi libri, intitolato *Conversazioni notturne*, ha affermato: «La giustizia è più del diritto e della carità: è l'attributo fondamentale di Dio. Giustizia significa impegnarsi per chi è indifeso, è salvare vite, lottare contro l'ingiustizia. Significa un impegno attivo e audace perché tutti possano convivere in pace. La giustizia deve vegliare affinché il diritto, così come è formulato nelle leggi, consenta a tutti gli uomini, un'esistenza dignitosa. Gesù ha dato la sua vita per la giustizia. Si è schierato dalla parte dei poveri, degli indifesi, dei sofferenti, dei peccatori, dei pagani, degli stranieri, degli oppressi, degli affamati, dei carcerati, degli umiliati, dei bambini e delle donne».

È noto che dietro il fenomeno planetario delle migrazioni ci sono quasi sempre l'ingiustizia, lo sfruttamento e un capitalismo selvaggio che riducono gli esseri umani a semplici **strumenti del denaro**. Se questo è vero, solo l'instaurazione di un mondo più giusto è la vera risposta alle sfide di fronte alle quali ci troviamo. La Bibbia non si stanca di ricordarci che solo dalla giustizia fiorirà la pace. Per il salmista il nuovo mondo sorgerà quando «Giustizia e pace si baceranno» (Sal 85, 11) e per Isaia solo la pratica della giustizia «darà tranquillità e sicurezza per sempre» (Is 32, 17). Non diversamente si esprimeva Kant: «Se la giustizia scompare, non ha più valore la vita degli uomini sulla terra».

Giustizia e fraternità

Se ci si chiede perché riconoscere e custodire la dignità di ogni essere umano, indipendentemente dalla logica identitaria e di ogni appartenenza, la risposta biblica è, all'apparenza, abissale e disarmante: perché ogni uomo è figlio dello stesso Dio, cioè dello stesso Padre; per cui, se tutti figli dello stesso Padre, tutti di conseguenza fratelli: una fraternità che non si sceglie ma nella quale si è costituiti. Per il rabbino Abraham Joshua Heschel la religione biblica è

essenzialmente religione della fraternità. Scrive: «Le religioni possono essere classificate in tre gruppi: religioni dell'autosoddisfazione, dell'autoannullamento e della fratellanza. Nel primo caso, il culto mira al soddisfacimento di bisogni personali, come quello della propria salvezza o il desiderio di immortalità. Nel secondo, accantonati tutti i bisogni personali, l'uomo cerca di dedicare la propria vita a Dio, a costo di annientare ogni suo desiderio, nella convinzione che il sacrificio umano (o almeno il completo diniego di se stessi) costituisca la vera forma di culto. La terza categoria di religione, scartando l'idea che considera Dio un mezzo per conseguire fini propri, sostiene che vi è comunanza tra Dio e l'uomo, che i bisogni dell'uomo sono oggetto della sollecitudine di Dio e che i fini di Dio devono diventare un bisogno per l'uomo»⁹.

Anche se non è convincente la riduzione, da parte di Heschel, delle altre religioni all'autosoddisfazione o all'autoannullamento, non si può però non convenire con lui che il cuore del messaggio biblico è l'annuncio e l'istituzione della fraternità umana sul piano universale. Rigorosamente parlando, infatti, la fraternità universale è pensabile solo se si afferma un'origine comune e personale – Dio – che, come vuole il libro della Genesi, ha creato e crea ogni uomo a sua «immagine e somiglianza» (Gen 1,26). Per questo E. Lévinas ha affermato che «il monoteismo non è un'aritmetica del divino. È piuttosto il dovere, forse soprannaturale, di vedere l'uomo simile all'uomo sotto la diversità delle tradizioni storiche che ognuno porta avanti: è una scuola di xenofilia e di antirazzismo»¹⁰.

Il fenomeno immane delle migrazioni che suscita paura e insicurezza nei paesi ricchi dell'Occidente esige, per essere risolto, di ripensare alla radice il fondamento della convivenza e della politica. Come ci ha insegnato Hannah Arendt, solo la consapevolezza di una politica all'altezza della responsabilità può impedire all'umanità di precipitare nella barbarie. Ma una politica che voglia essere all'altezza della responsabilità che la nostra epoca storica esige urgentemente, capace di rispondere alle grandi sfide attuali, *deve rifondarsi sul principio fraternità, entro cui ripensare sia la libertà, sia l'uguaglianza e sia – oggi soprattutto – la salvezza del pianeta dove le stesse cose* – come vuole Francesco d'Assisi e come ricorda papa Francesco nella sua enciclica *Laudato si'* dedicata alla salvezza del pianeta – *meritano il nome di «fratello» e di «sorella»*. E se è vero che, per i miti, anche i fratelli si uccidono, il racconto biblico di Caino che uccide Abele riconduce questa violenza non all'ordine della natura e della necessità, ma alla mancata responsabilità umana e il racconto neotestamentario della morte e risurrezione di Gesù addita la strada maestra per tornare ad essere responsabili: l'amore *estremo*. Rispondere alla violenza con la non-violenza è la sola forza non violenta dotata del potere di infrangere la catena del male e di riaprire gli spazi dell'umano.

«Perdono» è il nome di questo amore estremo fatto esplodere da Gesù sulla croce. Perdonare infatti è *abolire dentro di sé* la categoria inimicale che costruisce l'altro come nemico e lo ricrea come simile e come fratello. Interrompendo il determinismo del risentimento e della colpa, il perdono è potere ricreatore che libera contemporaneamente sia l'offeso che l'offensore: l'offeso dal tarlo della vendetta e l'offensore dal quello del rimorso, rigenerando l'uno e l'altro alla creatività dell'amore. Per questo Gesù come comandamento nuovo ha dato ai suoi il perdono: «Amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi trattano male. A chi ti percuote sulla guancia, offri anche l'altra; a chi ti strappa il mantello, non rifiutare neanche la tunica. Da' a chiunque ti chiede, e a chi prende le cose tue, non chiederle indietro» (Lc 6, 27-30).

Pagina esemplare del duplice potere ricreatore del perdono è la testimonianza dei diciotto brigatisti che, in occasione della celebrazione dei funerali per Vittorio Bachelet, vicepresidente del Consiglio superiore della Magistratura, ucciso dalle Brigate Rosse il 12 febbraio 1980 a Roma, ascoltarono durante la messa trasmessa in televisione la parola di perdono offerto dal figlio della vittima agli uccisori del padre. Quattro anni dopo, essi scrissero al fratello dell'ucciso, il gesuita p. Adolfo Bachelet, una lettera straordinaria di cui si riportano alcuni passi: «Sappiamo che esiste la possibilità di invitarla qui nel nostro carcere. Di tutto cuore, desideriamo che Lei venga e vogliamo ascoltare le sue parole. [...] Ricordiamo bene le parole di suo nipote, durante i funerali del padre.

⁹A. J. HESCHEL, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Mondadori, Milano 2001, 215-16.

¹⁰E. LÉVINAS, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004, 224.

Oggi quelle parole tornano a noi, e ci riportano là, a quella cerimonia, dove la vita ha trionfato della morte e dove noi *siamo stati davvero sconfitti*, nel modo più fermo e irrevocabile. [...] Per questo la sua presenza ci è preziosa: ai nostri occhi essa ci ricorda l'urto tra la nostra disperata *disumanità* e quel segno vincente di pace, ci conforta sul significato profondo della nostra scelta di pentimento e di dissociazione, e ci offre per la prima volta con tanta intensità *l'immagine di un futuro che può tornare a essere anche nostro*. Solo alcuni di noi si sono aperti in senso proprio alla esperienza religiosa, ma creda, padre, che tutti, nel momento in cui con tanta trepidazione la invitiamo, ci inchiniamo davanti al fatto puro e semplice che la testimonianza *d'umanità* più larga e vera e generosa sia giunta a noi da chi vive in spirito di carità cristiana»¹¹.

Conclusione

Il grande scrittore e saggista ebreo francese ancora vivente, George Steiner, ha scritto «Non si sopravvive se non si impara ad essere ospiti. Siamo ospiti della vita, senza sapere perché siamo nati. Siamo ospiti del pianeta, al quale facciamo cose orribili. E essere ospiti richiede di dare il meglio dovunque si è, pur rimanendo pronti a muoversi per ricominciare, se è necessario. Credo che vivere l'ospitalità in maniera esemplare sia la missione, la funzione, il privilegio e l'arte degli ebrei»¹².

Questa arte non è solo degli ebrei, ma – oggi soprattutto in un mondo per la prima volta divenuto globale – deve esserlo di ogni individuo, comunità gruppo e popolo. E se è indubitabile che il racconto biblico è un racconto *particolare* dovuto alla saggezza del popolo ebraico, non va dimenticato però che – come tutti i grandi classici dell'umanità – si tratta di un *particolare* che custodisce e proclama *un possibile universale*. Narrando di ciò che Dio ha fatto e chiede ad Israele, esso narra di ciò che egli fa e chiede ad ogni uomo e ad ogni popolo: tutti amati e ugualmente tutti chiamati ad amare, tutti *ospitati* e tutti ugualmente chiamati ad *ospitare*. È sempre Lévinas a mettere in luce questa dimensione di un *particolare* in cui si cela e custodisce un *universale*: «Il fatto di Israele, le sue Scritture e le loro interpretazioni – ma anche la tormentata linea attraverso la storia tracciata dalla Passione di Israele a motivo della permanenza, nella fedeltà, all'ispirazione o al profetismo delle sue Scritture – costituiscono una *figura* in cui si mostra un modo primordiale dell'umano e in cui, prima di ogni teologia e fuori da ogni mitologia, Dio viene all'idea. Sfida di un rovesciamento ontologico!»¹³.

Bibliografia

- D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.
- C. DI SANTE, *Dentro la Bibbia. La teologia alternativa di Armido Rizzi*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2018.
- C. DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.
- D. HARTMAN, *Sub specie humanitatis. Elogio della diversità religiosa*, Aliberti Editore, Reggio Emilia 2004.
- K.L.-M.A. SCHMIDT, *Paroikos*, in GLNT IX, 808.

¹¹ Citazione tratta da A. RIZZI, *Alle origini della violenza. Il nodo della cultura di pace*, Pazzini Editore, Villa Verucchio (RN) 2015, 53.

¹² Intervista di Odifreddi a George Steiner comparsa sul quotidiano nazionale *la Repubblica* del 22 luglio 2009.

¹³ E. LÉVINAS, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000, 126.

- H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1973.
- M. BLANCHOT, *Infinito Intrattenimento*. Einaudi, Torino 1977.
- B. BORSATO, «I sacramenti nell'orizzonte ecclesiale e creazionale», in *Matrimonio* 3/2014, 10.
- A. J. HESCHEL, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Mondadori, Milano 2001.
- E. LÉVINAS, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004.
- E. LÉVINAS, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000.
- A. RIZZI, *Alle origini della violenza. Il nodo della cultura di pace*, Pazzini Editore, Villa Verucchio (RN) 2015

Scheda bio-bibliografica

Carmine Di Sante è nato a Bisenti (TE) nel 1941, ha studiato teologia all'Istituto Teologico dei Frati Minori di Assisi, si è specializzato in Scienze liturgiche al Pontificio Istituto S. Anselmo di Roma, si è laureato in Psicologia all'Università «La Sapienza» di Roma e ha lavorato per quasi vent'anni al SIDIC (*Service International de Documentation Judéo-Chrétienne*) di Roma. Ha pubblicato molti saggi, tra i quali *La preghiera d'Israele. Alle origini della liturgia cristiana*, Marietti 2009³ (tradotto in inglese, francese, olandese, ceco e portoghese); *Parola e terra. Per una teologia dell'ebraismo*, Cittadella 2011; *Lo straniero nella bibbia. Ospitalità e dono*, San Paolo 2012; *La passione di Gesù. Nonviolenza e perdono*, San Paolo 2013; *Dio e i suoi volti. Per una nuova teologia biblica*, San Paolo 2014; *Il perdono nella Bibbia, nella teologia, nella prassi ecclesiale*, Queriniana 2016; *Dentro la Bibbia. La teologia alternativa di Armido Rizzi*, Gabrielli Editori, 2018.