

PER UNA TEOLOGIA BIBLICA DELL'OSPITALITA'
Tornare alle radici per vivere il presente e progettare il futuro

di Carmine Di Sante

S C H E M A

Premesse

1. *Una convinzione*
2. *L'incontro con Emmanuel Lévinas*
3. *Il momento storico attuale*
4. *La proposta*

I - Le parole bibliche dell'ospitalità

1. *L'alterità*
2. *L'appello*
3. *La responsabilità*
4. *L'autolimitazione*
5. *La benedizione*

II - Il racconto fondativo dell'ospitalità

1. *La terra è di Dio*
2. *Israele gher ve-toshav.*
3. *Lo statuto dell'ospitalità.*
4. *Israele come figura "rappresentativa dell'umano"*

III - Il racconto rifondativo dell'ospitalità

1. *Il cuore di pietra*
2. *La passione di Gesù*
3. *La risurrezione di Gesù*
4. *La "spietificazione" del cuore come riapertura dello spazio ospitale*

Conclusione

PER UNA TEOLOGIA BIBLICA DELL'OSPITALITA'
Tornare alle radici per vivere il presente e progettare il futuro
di Carmine Di Sante

Premesse

L'incontro mira a delineare le coordinate principali di una teologia ospitale. A me è stato chiesto un contributo dal punto di vista biblico. Prima di affrontare l'argomento, ritengo opportune alcune premesse che riguardano il mio rapporto con il tema dell'ospitalità sul quale siamo chiamati e sono stato chiamato ad interrogarci.

1. *Una convinzione.*

Da più di vent'anni mi accompagna una convinzione che non solo non mi ha più abbandonato ma mi si è fatta sempre più evidente: la convinzione che la Bibbia è un immenso e straordinario trattato sull'ospitalità, un trattato cioè istitutivo di un umano come umano ospitale. Da questa convinzione è nato il mio testo *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*, uscito nel 2002 presso l'editrice Città Aperta e ripubblicato nel 2012 dalle Edizione San Paolo con alcune modifiche e con il titolo *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*.

2. *L'incontro con Emmanuel Lévinas.*

Devo questa convinzione all'incontro con il pensiero di Emmanuel Lévinas filosofo e lettore della Bibbia o, per meglio dire, filosofo la cui filosofia è consistita nel pensare l'altezza dell'etica ebraica con la potenza del logos greco, la singolarità di Gerusalemme con il rigore di Atene. Nella prefazione alla sua prima e grande opera sistematica *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* del 1961, Lévinas scriveva: “Questo libro si presenta come una difesa della soggettività, ma non la coglierà a livello della sua protesta puramente egoistica contro la totalità, né nella sua angoscia di fronte alla morte, ma come fondata nell'idea dell'infinito. [...]. Questo libro presenterà la soggettività come ospitalità”ⁱ. Nel discorso di addio per la sua morte, il suo amico e interprete critico Derrida commentava: “Benché in *Totalità e Infinito* il termine [ospitalità] sia né frequente né sottolineato, questa opera ci lascia in eredità un immenso trattato *sull'ospitalità*»ⁱⁱ.

L' “immenso trattato *sull'ospitalità*” che, secondo le parole di Derrida, Lévinas lascia in eredità, in realtà è la messa, o più propriamente ancora, la rimessa allo scoperto della prospettiva biblica sull'umano che, a livello tematico, non poteva trovare posto nella tradizione occidentale egemonizzata dal pensiero ellenistico-cristiano che si è pensato come orizzonte dell'identità (diverso è il discorso a livello storico-fattuale dove la pratica dell'ospitalità non è stata mai assente, come documentano ampiamente gli storici delle origini cristiane e delle grandi culture umane). Sempre nel suo discorso di addio, ricordando la grandezza del filosofo scomparso, Derrida affermava: “Qui non posso e neppure vorrei tentare di misurare qualche parola sull'*opera* di Emmanuele Lévinas. Non se ne vedono nemmeno più i confini, tanto è ampia. [...]. Si può prevedere con certezza che secoli di letture vi si dedicheranno. Già ora, ben oltre la Francia e l'Europa, ne abbiamo mille segni tutti i giorni, attraverso tante opere nelle più diverse lingue, le molte traduzioni, i tanti corsi universitari, le conferenze, ecc.; si potrà certo dire che il risuonare di questo pensiero ha

ⁱ Jaca Book, Milano 1990, p. 25.

ⁱⁱ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, p. 83. Corsivo di Derrida.

cambiato il corso della riflessione filosofica del nostro tempo, e della riflessione *sulla filosofia*ⁱⁱⁱ.

3. *Il momento storico attuale*. La Bibbia come immenso trattato dell'ospitalità è il più grande contributo della tradizione ebraico-cristiana alla crisi della modernità in atto, alla ricerca di una nuova mappa di orientamento ed è soprattutto l'unica vera risposta – realistica ed etica nello stesso tempo - all'immane problema dei profughi e dei migranti in un mondo sempre più globalizzato e segnato dall'assenza dei confini, dallo scandaloso divario tra ricchi e poveri e dall'esplosione di violenze incontrollate che hanno fatto dire a papa Francesco che l'umanità sarebbe entrata in una terza guerra mondiale frammentata. Sempre Derrida, nel suo discorso di addio ad Emmanuel Lévinas, sottolineava che l'importanza del suo pensiero consisteva nel fatto di volersi come l'unica possibile risposta ad un fenomeno planetario di proporzioni immani che mai sarebbe diventato così drammatico come oggi a distanza di più di vent'anni dalla morte del pensatore francese: “Attraverso allusioni discrete ma trasparenti, Lévinas orientava allora [con il suo pensiero] i nostri sguardi verso ciò che accade oggi in Israele come in Europa e in Francia, in Africa, in America, in Asia, almeno a partire dalla prima guerra mondiale e da ciò che Hannah Arendt chiamò *Il declino dello Stato-nazione*: ovunque rifugiati di ogni specie, immigrati con o senza cittadinanza, esiliati o espulsi, con o senza documenti, dal cuore dell'Europa nazista all'ex-Jugoslavia, dal Medio Oriente al Ruanda, dallo Zaire alla California, dalla Chiesa di St. Bernard al XIII *arrondissement* di Parigi, Cambogiani, Armeni, Palestinesi, Algerini e tanti, tanti altri - tutti questi rifugiati esigono un cambiamento dello spazio socio- e geopolitico, cambiamento giuridico-politico, ma innanzitutto - se tale espressione conserva ancora una sua pertinenza - essi fanno appello ad una conversione etica. Emanuel Lévinas parla, ne parlava da tempo, di questo sconforto e di tale appello. Il miracolo della traccia che ci permette oggi di leggerlo e di sentire risuonare la sua voce per parlare fino a noi, eccolo compiersi ancora. Miracolo aggravato, potremmo dire, dai crimini contro l'ospitalità patiti dagli ospiti e dagli ostaggi del nostro tempo, giorno dopo giorno incarcerati o espulsi, dai campi di concentramento ai campi di ritenzione, da frontiera a frontiera, vicino o lontano da noi^{iv}. Lo ribadisco: se questo appello all'ospitalità, che Derrida riconosce come il tratto specifico e straordinario del pensiero di Lévinas, era profeticamente urgente e improcrastinabile alla fine del secolo scorso, dopo il crollo dei totalitarismi nazista e comunista, lo è ancora più oggi dove il fenomeno migratorio, a livello planetario, a causa della globalizzazione, del cambiamento climatico e di conflitti ingovernabili, si è fatto ancora più drammatico.

4. *La proposta*. Sulla base di questa triplice premessa, farò una proposta in tre tappe:

- le parole bibliche dell'ospitalità
- il racconto fondativo dell'ospitalità
- il racconto rifondativo dell'ospitalità

Le parole bibliche dell'ospitalità

E' questo il contributo specifico che mi è stato chiesto e che svilupperò integrandolo con il racconto biblico fondativo e rifondativo dell'ospitalità. In questo primo punto proporrò una serie di termini o categorie bibliche che, nel loro insieme e nella loro

iii J. Derrida, Ivi, p. 59.

iv J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, p. 139.

conseguenzialità, costituiscono come una specie di lessico biblico dell'ospitalità. Si tratta di parole di per sé comuni ma che, all'interno della Bibbia, si rivestono di significati nuovi, vengono cioè sottoposte ad un processo di risignificazione. Riconduco a cinque queste parole.

1. *L'alterità*. Le pagine bibliche rimandano continuamente all'altro: ma, come sottolinea Lévinas con insistenza, l'altro a cui esse rimandano è l'altro *in quanto altro*. Questa insistenza sull'*altro in quanto altro*, più che sfumatura enfatica, sottolinea una concezione inedita dell'alterità, sconosciuta sia alla filosofia greca che alla modernità e custodita solo dalla Bibbia ebraica. Per il *Simposio* di Platone infatti (il testo che secondo il mio amico teologo e filosofo Armido Rizzi ha stregato l'Occidente e soprattutto l'Occidente cristiano) si danno tre concezioni fondamentali dell'altro: in quanto *alter ego*, in cui l'io si specchia ritrovando se stesso; in quanto *complemento* attraverso il quale l'io ritrova la sua unità perduta, come vuole il mito androgino (è a questa logica che fa riferimento la nota frase secondo la quale nel matrimonio si ritrova la “dolce metà”); infine l'altro come *musa ispiratrice* che risveglia l'io alle le sue potenzialità nascoste o sopite. Stando a queste accezioni, l'altro è considerato sempre come momento interno e funzionale al proprio io, alla sua ricerca di sé e della sua felicità. L'altro estraneo all'io – *extra*, al di fuori del suo desiderio o progetto - si configura, in questa prospettiva, come un barbaro, cioè un non-umano o sub-umano. Per la Bibbia invece l'altro è sempre e per definizione irriducibilmente *extra* rispetto all'io e, in quanto irriducibilmente *extra*, mai assimilabile. Il paradigma di questa alterità inassimilabile dall'io ma, come vedremo, non indifferente all'io, è lo *straniero*, che nella lingua italiana rimanda appunto ad *extra*. Se sul piano sociologico straniero è chi è fuori dalla propria terra, cultura e lingua, ad un livello più profondo e antropologico esso è ogni altro in quanto irriducibile all'io e alla sua volontà di prensione e comprensione. E' l'extra-progettuale e, come dice Lévinas, l'indesiderabile stesso. Oltre e più che figura sociologica, lo straniero è pertanto figura antropologica che dice l'alterità dell'altro inassimilabile dall'io. Analoga alla figura dello straniero, sono quelle dell'orfano, del povero e della vedova e, in Matteo 25, quelle dell'affamato, dell'assetato, del nudo, del forestiero, del malato e del carcerato.

2. *L'appello*. Inassimilabile dall'io, l'altro però non è indifferente all'io ma gli è rivolto nel senso etimologico che è volto al suo volto. Qui risiede la differenza profonda tra la concezione biblica dell'alterità e quella moderna. La modernità disincantata alle accezioni precedenti soprariordinate ne ha aggiunta una quarta: quella dell'altro come limite, secondo la nota espressione per la quale la libertà dell'io finisce dove incontra il naso dell'altro: accezione di grande rilevanza sorta dall'istanza di porre un limite al potere totalitario chiamato ad arrestarsi alla presenza dell'io ma con il rischio di consegnare l'altro all'estraneità e alla indifferenza dell'io. Lungi dall'essere un limite, per la Bibbia l'altro è, per l'io, una parola appellante e appellante con una forza tale alla quale è impossibile sottrarsi: la forza paradossale dell'imperativo che sorge dal silenzio dell'impotenza e del bisogno. In uno dei suoi straordinari racconti Baudelaire annota: “Incontrammo un povero che ci tese tremando la mano”: per poi commentare: “Per me non conosco nulla più *inquietante* che la muta eloquenza degli occhi supplichevoli dove l'uomo sensibile sa leggervi dentro, tanta umiltà, tanto rimprovero insieme”^v. L'altro interpella e comanda con la sua impotenza che, negazione della potenza e della violenza, suscita e rispetta la libertà dell'io, elevandola a responsabilità e affidandosi ad essa. Per questo la voce più inquietante

^v Citato in S. Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, LAS, Roma 2005, p. 45.

è quella delle vittime il cui silenzio continua ad interpellare al di là della loro stessa esistenza. Lévinas chiama *volto* l'altro che interPELLA l'io con la sua nudità e il suo bisogno e in questa nudità invocane legge il luogo originario dell'apparizione dell'Assoluto e la traccia indelebile della sua presenza.

3. *La responsabilità.*

Appello incondizionato o comandamento, l'altro in quanto “straniero”, in quanto miseria, povertà e bisogno (o, per usare il linguaggio di Lévinas in quanto “volto”), pone l'io in una condizione paradossale che è quella di una responsabilità ineludibile, assoluta e indeclinabile. *Ineludibile*: perché l'io non può – cioè deve di quel dovere anteriore alla sua decisione - non dare una risposta; *assoluta*: perché si tratta di una risposta, sia positiva o negativa, che è dell'io e solo dell'io, frutto della sua decisione “sciolta” (in questo senso *assoluta*, cioè indipendente) da qualsiasi condizionamento esterno); *indeclinabile*, perché a rispondere al volto appellante l'io non può delegare nessun altro e la sua giustizia – il suo essere giusto o ingiusto – dipende dalla risposta data o negata. Così intesa la responsabilità biblica ha un significato altro rispetto a quello della modernità, per la quale coincide con il rispondere delle conseguenze delle proprie azioni. Se uno decide di iscriversi ad un corso universitario o di mettere al mondo un figlio, egli è responsabile delle conseguenze della sua scelta, portando a termine gli studi e prendendosi cura del figlio: responsabilità – questa - identitaria dove l'io risponde a sé ma non all'altro da sé e dove l'altro da sé - che non sia il prolungamento del proprio sé come il figlio o la persona amata – non ha diritto di cittadinanza. Per la Bibbia, al contrario, la responsabilità, più che *rispondere delle conseguenze delle proprie scelte*, è *rispondere all'altro che non si è scelto*: ogni altro che, incrociando il proprio cammino, chiede all'io solidarietà e vicinanza (cfr. la parabola lucana del buon samaritano). Qui la responsabilità si fa prossimità e coincide con l'amare il prossimo, non solo come se stessi ma anche più di se stessi; e la prossimità si fa etica, intesa come la priorità dell'altro sull'io che può esigere dall'io il dono della sua stessa vita, come prova l'anonima moltitudine dei giusti e dei santi che si sono sacrificati e a volte sono morti per aiutare o salvare il prossimo in situazioni di pericolo.

4. *L'autolimitazione.*

Per amare l'altro di amore di alterità, è necessario, per l'io, autolimitarsi rinunciando alla sua volontà di auto-espansione e di autoaffermazione. E' nota la teoria cabalistica dello *zimzum*, termine che in ebraico vuol dire “contrazione”, “concentrazione”, “rimpicciolimento”, “autoriduzione”, “messa in disparte”, “anacoresi” e che Gershom Scholem (1897-1982) così sintetizza: “Dio dovette fare spazio al mondo abbandonando, per così dire, una regione a lui interna, una specie di spazio mistico primordiale da cui si ritrasse per poi tornarvi nell'atto della creazione e della rivelazione. Il primo atto dell'En-Sof, dell'Essere Infinito, non è perciò un passo all'esterno, ma un passo all'interno, un movimento di ripiegamento, di ritorno verso se stesso, di retrocessione verso di sé. Invece dell'emanazione abbiamo l'opposto, la contrazione. Al Dio che si è rivelato dai tratti definiti si è sostituito uno che è disceso nel più profondo recesso del Suo proprio Essere, che si è concentrato in se stesso e ciò fin dagli inizi della creazione”^{vi}. Questa teoria, elaborata da Itzchaq Luria (1534-1572), offre una chiave di lettura appropriata per capire sia la creazione biblica (che, in nessun modo può essere ridotta alla *productio ex nihilo*, come è avvenuto), sia l'amore biblicamente inteso (che non è l'amore di eros ma l'amore di agape) e sia soprattutto il senso dell'umano come spazio ospitale, anteriore, come il grembo materno,

^{vi} G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Book, Jerusalem 1941, 261.

all'ordine intenzionale del soggetto: “ Non vi è prima la coscienza, il costituirsi di qualcosa come coscienza o cogito, e in un secondo momento l'apertura di tale coscienza verso l'altro, l'ospitalità appunto, ma l'apertura dell'altro in quanto ospitalità è ciò che definisce l'essenza stessa della coscienza; da questo punto di vista essa, l'ospitalità, non è originariamente un *atto* della coscienza, ma la sua più profonda verità, l'ospitalità è l'identità stessa della coscienza che accompagna e rende possibile ogni atto di apertura della coscienza”^{vii}.

5. *La benedizione.*

Un'etica dell'ospitalità dove, per definizione, l'io è spazio accogliente anteriore alla sua stessa coscienza e intenzionalità, non è però un'etica disumana, come è stato rimproverato ad Emmanuel Lévinas perché sovverte la logica dell'essere che da Parmenide in poi ha dominato il pensiero dell'Occidente? E non è soprattutto contraddetta dalla violenza umana che da sempre insanguina la storia dei popoli? Per la Bibbia non è così perché Dio, a fondamento dell'umano ha posto la benedizione (“E Dio creò l'uomo a sua immagine: a immagine di Dio lo creò. Dio li benedisse e disse loro [...]” (Gen 1, 27-28) e ha chiamato Abramo, il capostipite del popolo ebraico dal quale germoglierà il messia, il figlio dell'uomo e il figlio di Dio, ad estendere la benedizione a tutti i popoli della terra (“Farò di te una grande nazione/ e ti benedirò,[...]/e in te si diranno benedette/tutte le famiglie della terra” : Gen 12. 2-3). Scrive Giuseppe Ruggieri: «“La prima parola che Dio disse all'uomo fu una benedizione [...]. Ma questo dato assume tutto il suo significato solo guardando a un aspetto per noi sconvolgente, talmente sconvolgente da essere a volte ommesso dai commentatori. La benedizione infatti non sta soltanto all'inizio della storia umana, nella sua fase ancora innocente, ma anche alla fine di quello che per lo più viene qualificato come “racconto del peccato delle origini”, ma che più esattamente dovrebbe essere qualificato come il “racconto della benedizione dell'uomo peccatore”. Infatti sia la ribellione di Adamo ed Eva al comandamento di Dio, sia l'uccisione di Abele ad opera del fratello non hanno come esito finale la condanna, ma la benedizione. Nell'uno e nell'altro caso la punizione è la parola penultima, non la parola ultima. Da questo punto di vista, il racconto di Gen 3 sulla ribellione di Adamo ed Eva e il racconto di Gen 4 sull'uccisione di Abele ad opera di Caino debbono essere letti assieme. E ambedue i racconti mostrano un'immagine assolutamente inedita di Dio. Per un verso Dio reagisce al peccato dell'uomo con una maledizione: l'abbandono dell'Eden per Adamo ed Eva e l'esilio dalla propria terra per Caino; per un altro egli resta il custode che protegge, anche dopo il peccato, sia Adamo ed Eva e che veste con tuniche di pelle (Gen 3,21; in particolare promette una misteriosa vittoria sul serpente alla stirpe di Eva: Gen 3, 20), sia Caino al quale “impose un segno perché nessuno, incontrandolo, lo colpisse (Gen 4,15)”^{viii}».

Affermare la benedizione come parola prima ed ultima della storia vuol dire che il Bene – non il Bene aristotelico come oggetto di appetizione bensì il Bene come Bontà e Benevolenza, il Bene come volontà di bene - ci precede sempre e accompagna e che, come vuole Lévinas, non siamo noi a scegliere il Bene ma è il Bene a sceglierci e ad attendere da noi una risposta.

Il racconto fondativo dell'ospitalità

Tutte le religioni si fondano su dei “miti” fondanti, cioè sui dei racconti che mettono in scena l'irruzione della trascendenza nella storia di un determinato gruppo o popolo e ne

^{vii} Silvano Petrosino, in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, p. 38.

^{viii} G. Ruggieri, *Della fede. La certezza, il dubbio, la lotta*, Carocci Editore, Roma 2014, pp. 28-29.

determina – prima che concettualmente esperienzialmente – il modo di abitare il mondo. Contro la lettura positivista o scienziata, che riduce i miti religiosi alla creazione dell'io infantile o desiderativo, i miti in realtà sono racconti veritativi che, al di là dei loro rivestimenti letterari condizionati storicamente, contengono l'autorivelazione di Dio all'uomo. Il mito fondante d'Israele, come è noto, è il racconto esodico, intendendo con ciò non soltanto l'uscita di Israele dall'Egitto ma l'intera vicenda che va dall'uscita dall'Egitto all'ingresso nella terra promessa, passando per il deserto e la montagna del Sinai. Si tratta di un racconto unitario e coerente che si dispiega nei primi cinque libri della Bibbia che noi cristiani chiamiamo Pentateuco e che gli ebrei ritengono come la Torah vera e propria. Ora, l'intero racconto esodico d'Israele è *un racconto istitutivo di un umano come umano ospitale*. Questo, più che un aspetto del racconto fondante, ne è la ragione stessa motivante. Se Dio si rivela ad Israele e lo sceglie come popolo è per dischiudere a questo popolo – e attraverso questo popolo all'umanità – l'umano come umano ospitale. Questa affermazione sarà motivata attraverso la sottolineatura di quattro aspetti del racconto fondante.

1. *La terra è di Dio.*

Il racconto fondante narra di un Dio che libera Israele dall'oppressione egiziana e lo introduce in una terra “dove scorre latte e miele” (Es 3, 8,17). L'ingresso in questa terra, nella logica del racconto, è il fine stesso della liberazione e costituisce quindi un momento essenziale. E' noto che, nell'ebraismo, Torah, popolo e terra formano un nesso inscindibile che noi cristiani, per influsso dell'ellenizzazione, abbiamo disarticolato, destoricizzando la terra promessa attraverso un processo di spiritualizzazione e metastoricizzazione. E' invece necessario ritrovare il senso del triplice nesso tra Torah, popolo e terra se si vuole accedere al significato profondo del racconto fondante d'Israele e allo statuto di ospitalità che esso istituisce. La ragione di questa necessità è di immediata comprensione: ogni gruppo umano per vivere ha bisogno di un pezzo di terra dal quale attingere le fonti della propria sussistenza. Contro ogni facile pseudo-spiritualismo e dualismo, il racconto fondante d'Israele assume questo dato di necessità ma lo ripensa e riveste di un duplice nuovo significato alla luce del Dio rivelatore. Il primo significato è che la terra dove Israele andrà ad abitare è una terra che è Dio a donargli. Tutto il racconto esodico si organizza infatti intorno al verbo *natan*, che vuol dire nello stesso tempo sia *dare* che *donare* (Gen 12, 7; Gen 13, 13, 15; Gen 13, 17; Gen 23, 3; Gn 28, 13; Gen 35, 12; Es 6,8; Lev 25, 11; Dt 4,10; Dt 11,9..21; Dt 26, 2.9); Gs 1, 2: ecc.)^{ix}. Anche se molte pagine bibliche presentano l'ingresso nella terra promessa come conquista, non bisogna però dimenticare che, dal punto di vista del racconto fondatore, essa in realtà resta sempre una terra data e donata da Dio e che, se tale, è incompatibile con la conquista (cfr Sal 20,8-9; 33, 16-17; 147, 10-11). Il secondo significato è che della terra che Dio donerà ad Israele, proprietario rimarrà sempre Dio. Egli la dona ma il suo dono non coincide con la rinuncia al diritto su di essa. Questo diritto Dio lo rivendica in modo apodittico e assiomatico: “La terra è mia” (Lev 25, 23: cfr anche Sal 24, 1; 89, 12).

2. *Israele gher ve-toshav.*

Se è di Dio, qual è la condizione degli ebrei in una terra che non è la propria? Nel versetto appena citato, dopo aver rivendicato il diritto di proprietà su di essa, Dio definisce la modalità con la quale gli ebrei potranno abitarla: “La terra è mia e voi siete presso di me come stranieri e inquilini” (Lev 25, 23). Se la terra è di Dio, Israele può abitarla *solo* nella

^{ix} Cfr C. Di Sante, *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*, San Paolo, Cinisello Balsamo MI, pp. 73-77.

modalità dello “straniero” e dell’ “inquilino”. In ebraico *gherim ve-toshavim*: che i Settanta traducono *proselitai kai paroikoi* e la Volgata: *advenae et coloni*. Il sintagma si compone di due termini antitetici correlati però tra loro profondamente. 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 è presentato dalla Bibbia come un tratto costitutivo e permanente d'Israele che lo definisce *da sempre e per sempre*, indipendentemente dal fatto di avere o no una propria terra. Anche il patriarca Abramo, come è noto, si definisce come *gher ve-toshav* (Gn 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”^x.

Cosa intende però la Bibbia definendo Israele *gher*, straniero o forestiero? Qui è necessario chiarire che il significato di questo termine, nella Bibbia, 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^{xi}) e sia rispetto a quella romantica (per la quale l'uomo è fatto per l'infinito al quale nessuna cosa finita può 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 soprattutto *abitare, alloggiare, risiedere, dimorare, domiciliarsi, stanziarsi, stabilirsi, stare, permanere*: termini che contraddicono qualsiasi movimento di fuga dal mondo e 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*).

3. Lo statuto dell'ospitalità.

Poiché l'ossimoro non è un puro gioco linguistico o retorico ma apertura di un nuovo orizzonte di senso, qual è il senso dischiuso dall'ossimoro dell'Israele biblico *gher ve-toshav*? Il grande pensatore ebreo francese Maurice Blanchot (1907-2003) ha scritto che “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 subito dopo aggiunge che questo “mettersi in cammino” e “andare fuori” non corrisponde ad un negativo ma coincide con l'istituzione di “un nuovo rapporto col vero” e che l'esodo e l'esilio non devono essere intesi come accade tra i cristiani come “il rinnegamento del mondo, la svalutazione della vita, il disprezzo della presenza”, ma 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)^{xii}. 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 nel “non contentarsi di ciò che è nostro” (ossia del nostro potere di assimilare ogni cosa, identificando e riferendo ogni cosa al nostro IO), cioè, nella messa in discussione del *conatus essendi*, dell'essere e della volontà di essere come orizzonte ultimo dell'umano. Sono convinto che la categoria più appropriata e

^x *Paroikos*, in GLNT 9, p. 808.

^{xi} Cfr H. Jonas, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1973, pp. 69-70. Cfr C. Di Sante, *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*, San Paolo, Cinisello Balsamo MI, pp. 66-69.

^{xii} M. Blanchot, *Infinito Intrattenimento*. Einaudi, Torino 1977, p. 167-68; 170-71. .

straordinaria per dire questo “nuovo rapporto col *vero*” dove l'io non è più potere assimilativo è *ospitalità* e che il racconto fondante d'Israele è, per questo, il racconto istitutivo dell'umano come umano ospitale, dell'umano il cui statuto veritativo è quello di abitare il mondo come ospite.

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”^{xiii}. Interpreto in questo modo l'affermazione di Metz: tutti gli uomini e le donne sono ospiti nel mondo nel senso che essi vivono nell'orizzonte della gratuità o grazia prima della chiesa e indipendentemente dalla chiesa; la chiesa vive di questa stessa grazia e il suo compito è di testimoniarla annunciando e incarnarla con la propria vita e il proprio linguaggio.

Ma ospite, 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 ed appello a fare della gratuità divina il principio o *nomos* del proprio agire. In questo, per la Bibbia, consiste 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 solo non fanno di questa gratuità ma non sono chiamati a riprodurla nel loro agire. L'affermazione biblica dell'uomo “immagine e somiglianza di Dio” prima che l'ordine conoscitivo riguarda l'ordine della responsabilità, nel senso sopra indicato. In quanto fondata sulla decisione, la responsabilità trascende sia la passività che la recettività e introduce nell'ordine dell'azione perché, come ama dire Lévinas, ospitare l'altro - cioè amarlo - , è andargli incontro a mani piene, condividendo con lui pane, casa e denaro. L'azione però motivata dalla responsabilità non è quella progettuale che proviene dall'io e torna all'io bensì quella motivata dal bisogno e dalla richiesta dell'altro. E' l'altro - il suo volto - l'evento che libera l'io dall'incatenamento a se stesso e lo eleva all'altezza della bontà e della giustizia. Quella giustizia che, come si è detto, è il cuore della Bibbia.

4. Israele come figura “rappresentativa dell'umano”.

Il racconto fondante d'Israele è il racconto di un gruppo di ebrei stranieri e - sprovvisti di protezione e indifesi - oppressi sui quali Dio si è chinato prendendo a cuore la loro sorte e rivelandosi loro come un Dio ospitale che, istituendoli come ospiti, li chiama ad essere a loro volta ospitali. E' il significato profondo dell'alleanza stipulata sul monte Sinai dove lo straniero liberato è chiamato a farsi prossimo ad ogni straniero che incontrerà: “Se verrà a stabilirsi presso di voi uno straniero non molestatelo. Come uno nato tra di voi

^{xiii} J.B. Metz, citato da Battista Borsato, *I sacramenti nell'orizzonte ecclesiale e creazionale*, in “Matrimonio” 3/2014, p. 10.

sarà colui che viene a stabilirsi presso di voi. Lo amerai come te stesso, perché voi siete stati stranieri nella terra d'Egitto. Io sono il Signore Dio vostro” (Lv 19, 33-34); “Non molesterai lo straniero né l'opprimerai, perché foste stranieri nella terra d'Egitto” (Es 22, 20); “Non opprimerai lo straniero; voi conoscete la vita dello straniero, perché foste stranieri in terra d'Egitto” (Es 23, 9); “Non lederai il diritto dello straniero e dell'orfano e non prenderai in pegno la veste della vedova. Ricordati che sei stato schiavo in Egitto e te ne ha liberato il Signore tuo Dio; perciò ti prescrivo di fare questo” (Dt 24, 17- 18). Sono solo alcuni dei passi dove è enunciato il principio della parte etica della legislazione biblica che consiste nel trasformare l'indicativo divino (“sei stato schiavo in Egitto e te ne ha liberato il Signore tuo Dio”) in imperativo: “perciò ti prescrivo di fare questo”.

Ma se il racconto fondante d'Israele è un racconto *particolare*, può esso avere un valore universale, come si è preteso in queste pagine affermando che esso è istitutivo di un umano come umano ospitale? Che il racconto fondante d'Israele sia un particolare è fuori dubbio, ma si tratta di un particolare che custodisce e annuncia un universale, nel senso che, narrando di ciò che Dio ha fatto e chiede ad Israele, esso narra di ciò che egli fa e chiede ad ogni uomo e ogni popolo: tutti amati e ugualmente tutti chiamati ad amare, tutti “ospitati” e tutti ugualmente chiamati ad “ospitare”. E' sempre Lévinas a mettere in luce questa dimensione di un particolare che custodisce e rivela 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!”^{xiv}.

Il racconto rifondativo dell'ospitalità

La Bibbia comprende due grandi parti note come Antico Testamento o Primo Testamento e Nuovo Testamento o Secondo Testamento. Ma in cosa consiste la novità del Nuovo Testamento rispetto all'Antico? L'esegeta tedesco Gerhard Lohfink, in un libro del 1998, nel capitolo intitolato *Il “nuovo” nel Nuovo Testamento*, si è posto il problema di come intendere questo “nuovo”^{xv}. Egli esclude innanzitutto le tre risposte più comuni e tradizionali ma fuorvianti che sono state date alla domanda:

- “il tempo dell'AT è il tempo del timore, il tempo del NT è il tempo dell'amore”
- “il tempo dell'AT è il tempo dell'ira di Dio, il tempo del NT è il tempo del perdono di Dio”;
- : “il tempo dell'AT è il tempo della religione legalistica mentre il tempo del NT è la religione del cuore”.

A queste tre interpretazioni riduttive Lohfink oppone la sua così formulata: il Nuovo Testamento “è il pieno compimento dell'Antico”. Oggi, dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II e il percorso di riconciliazione con il popolo ebraico, questa formulazione è da tutti ritenuta appropriata e convincente. Ma si ripropone però la domanda di come intendere questo “compimento”. L'interpretazione da me proposta è che questo debba essere inteso né in chiave di contrapposizione né in chiave di superamento bensì di ricostituzione o

^{xiv} E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filologico-politici*, Jaca Book, Milano 2000, 126.

^{xv} *Dio ha bisogno della chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, san Paolo, Cinisello Balsamo MI 1999, pp. 147-60.

reintegrazione^{xvi}. Intendo quindi il racconto neotestamentario come racconto rifondativo del racconto fondativo d'Israele. Come è noto, al centro del Nuovo Testamento c'è l'annuncio che, in Gesù, il “peccato” è stato cancellato dal “perdono”. Due termini concepibili solo “all'interno dell'alleanza [ebraica]: il primo come sua infrazione, cioè rottura, il secondo come sua ricostruzione. Questo significa che Gesù, in quanto instauratore della *nuova alleanza*, del nuovo rapporto tra Dio e l'umanità, non sarebbe *concepibile* senza il riferimento alle Scritture. Egli sarà l'*evento* promesso, ma il significato di quell'evento – la sua semantica e la sua sintassi, per così dire – potrà essere tematizzato soltanto rifacendosi alla struttura dell'alleanza, che nella storia e nelle Scritture del popolo eletto ha trovato il suo disegno”^{xvii}. Coerentemente con questa proposta, suggerisco quattro chiavi di lettura per la comprensione del racconto neotestamentario come rifondativo del racconto fondativo d'Israele.

1. *Il cuore di pietra.*

Nel suo insieme la storia umana è storia di violenza, di sopraffazione e di guerre, Ciò che fa dire a Eraclito che *polemos* – la guerra - di ogni cosa è madre e, al celebre anonimo autore latino che *si vis pacem para bellum*. Ma la Bibbia la pensa diversamente. Per essa la violenza non si iscrive nell'ordine naturale e neppure nell'ordine razionale ma in quello del *berit* o alleanza, l'ordine della libertà umana che, negandosi a Dio, da libertà per il bene si perverte in libertà per il male. Nel profeta Ezechiele ricorre un'immagine potente per dire il destino della libertà umana tramutatasi perdutamente in libertà per il male. Dopo aver denunciato i figli d'Israele per la rottura dell'alleanza e per la sua ira riversata su di essi per il sangue sparso nel paese, Dio, cambiando all'improvviso parere e quasi contraddicendo se stesso, promette: “[Ma] Io vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne” (Ez 36, 26). Stando a questa immagine, il male commesso da Israele – figura dell'umano - è fatto risalire al suo *cuore pietrificato* e la promessa divina riguarda la sua *spietificazione*: “toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne”. Per la Bibbia, *il cuore è l'io di fronte a Dio che Dio chiama ad amare il prossimo*. Il cuore divenuto “pietra” è l'io che si è fatto incapace di amare e che di questa incapacità conserva non la *soggettività cosciente* (un “cuore di pietra” è un cuore morto che non sente più nulla) ma solo l'*oggettività di una traccia indelebile* (il “cuore di pietra” allude sempre ad un cuore, cioè all'amore non dato e negato). Fuori metafora: il cuore pietrificato è l'uomo che trasforma ciò che è ingiusto nel giusto, che fa il male senza sapere di fare il male, che si vive come vittima di ingiustizie e violenze mentre è lui a generarle e alimentarle. Per dirla con Paolo è il Satan che non ha più la coscienza di essere tale essendosi trasformato in “angelo di luce.” (cfr 2Cor 11, 14) o, per dirla con Rudolf Bultmann, è il colpevole la cui colpa si è fatta destino, il colpevole colpevole di essersi reso incolpevole (come esempio si pensi ad un pluriomicida o killer per il quale uccidere è divenuto un fatto naturale o, per ricorrere all'espressione di papa Francesco, all'indifferenza generalizzata che fa sì che non ci si accorga più del dolore altrui). Forse è a questo passato di cuore pietrificato che pensa Paolo – il Paolo non più fariseo ma “convertito” dal Risorto – quando nel capitolo 7 della lettera ai romani grida: “Me infelice” (Rm 7, 34), per poi subito aggiungere : “ Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore” (Rm 7, 25).

^{xvi} Cfr C. Di Sante, *Dio e i suoi volti. Per una nuova teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo MI 2014, pp. 15-21.

^{xvii} A. Rizzi, *Pensare dentro la Bibbia*, LAS, Roma 2010, pp. 13-14; corsivi dell'autore.

2. La passione di Gesù.

Al centro del Nuovo Testamento c'è il racconto di Gesù e il racconto di Gesù è il racconto della sua passione che, per questo, costituisce il racconto rifondante vero e proprio del racconto fondante d'Israele. Di questo racconto rifondante è necessario cogliere lo strato narrativo più profondo. Se, infatti, ad un primo livello la passione di Gesù è la messa in scena della sofferenza da lui patita (nella quale si riflette tutto il patire umano, come scriveva Natalia Ginzburg nel lontano 1988^{xviii} e, ad un secondo livello è la messa in scena della violenza umana da lui subita (perché Gesù non è morto di morte naturale ma di morte violenta che, essendo però comminata da un legittimo tribunale, si volle giusta e necessaria), ad un livello più profondo essa, più che la messa in scena della sofferenza di Gesù e della violenza da lui subita, è la messa in scena di come egli si è posto di fronte all'una e di fronte all'altra. Il racconto della passione di Gesù è il racconto della “posizione” di Gesù dentro la violenza e la sua condanna a morte. Questa “posizione” è quella dell'*assunzione* con cui Gesù non rispose alla violenza con la violenza ma la portò su di sé assorbendola come una spugna. In forza di questa assunzione Gesù ha interrotto il meccanismo della ribellione e del risentimento e, come vuole René Girardi, ha smascherato la grande menzogna sulla quale da sempre si fondano le aggregazioni umane: che la violenza non si iscrive nell'io ma nell'altro dall'io dalla cui violenza è necessario difendersi legittimamente e così autoinnocentizzandosi e autogiustificandosi. La passione di Gesù fa “brillare” – nel senso che fa esplodere disintegrandolo – questo meccanismo di autoinganno svelando che la violenza non è la risposta alla violenza altrui ma la produzione del “cuore pietrificato”, del proprio io incapace di amare. La violenza è *nell'io* ed è *dell'io* e deve essere uccisa *nel proprio io*, come ha fatto Gesù stesso sulla croce il quale, secondo l'autore della lettera agli efesini, ha riconciliato l'umanità “uccidendo in sé la inimicizia (*apoktneinas ten extran en auto*: che tradotto letteralmente vuol dire: *dopo aver ucciso l'inimicizia in sé*; in latino: *interficiens inimicitiam in semetipso*)” (Ef 2, 16),

3. La risurrezione di Gesù.

Ma il racconto della passione di Gesù più che un racconto antropologico è soprattutto un racconto teologico, che, come ogni racconto “mitico”, ha a che fare con l'irruzione del divino nell'umano. Se al centro del racconto rifondante neotestamentario si erge la figura sovrana di Gesù che non subisce la violenza ma l'assume per non restituirla, si tratta di un Gesù che non agisce *in forza di se stesso*, per sua libera iniziativa, ma *alla presenza di un Dio*, il Dio d'Israele, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe che egli chiama con tenerezza *Abbà*. Tutto quello che Gesù fa lo fa *alla presenza del Padre* e *in ascolto del Padre* e se assume la violenza su di sé è perché il Padre glielo chiede e glielo chiede perché egli – il Padre - ama l'uomo dal “cuore di pietra” e lo ama per ricrearne il cuore come “cuore di carne”, come cuore capace di amare. Il racconto della passione è il racconto di Gesù che dice di sì al Padre amando l'uomo dal cuore pietrificato come il Padre. Per esprimere il senso di questo evento abissale in cui nel sì di Gesù si “incarna” il sì del Padre, gli autori neotestamentari conieranno due formule brevi ed essenziali secondo cui Gesù è “morto per i nostri peccati in obbedienza a Dio e per amore dell'uomo”. Ma se Gesù è morto in obbedienza al Padre e per amore dei fratelli, ciò vuol dire che egli è fuori della

^{xviii} “Il crocifisso è il segno del dolore umano. La corona di spine, i chiodi, evocano le sue sofferenze. La croce che pensiamo alta in cima al monte, è il segno della solitudine nella morte. Non conosco altri segni che diano con tanta forza il senso del nostro umano destino” (Quotidiano l' “Unità” il 22 marzo 1988).

morte, che egli ha vinto la morte – quella del “cuore pietrificato” incapace di amare – e che vive nello spazio di quell'amore – l'amore ultimo, escatologico, estremo, fino all'impensabile, *eis telos* (cfr Gv 13, 1) – che è l'amore divino di perdono, che non esclude chi lo esclude e non abbandona chi lo abbandona. E' questo il senso della formula kerigmatica secondo la quale Gesù “è morto ed è risorto”. La congiunzione, più che valore temporale-cronologico (Gesù è morto e *poi* è risorto), ha soprattutto un significato ermeneutico: essa dice che quella morte non è stata una sconfitta ma una vittoria e che in quella morte è accaduto l'evento della risurrezione, non solo per Gesù ma – in forza di Gesù – per l'umanità intera. Questa nuova intelligenza della passione e morte di Gesù non come sconfitta ma come *risurrezione* è definita da Rizzi come “il miracolo epistemologico operato dallo Spirito” che consiste nel fatto che “nella intelligenza pasquale [i discepoli] scoprono che cosa è *veramente accaduto* su quella croce. Scoprono: che Dio non aveva abbandonato Gesù ma era con lui come mai prima; che, anzi, Gesù era su quella croce perché Dio lo aveva voluto come atto e segno del suo perdono universale; che Dio lo aveva voluto per *mettere se stesso* dentro quel perdono; che Gesù era il “se stesso” di Dio donato all'umanità, il suo *alter ego* inviato nel mondo per diventare il perdono di Dio al mondo (non l'arcobaleno della pace ma “lui la nostra pace”: Lettera agli Efesini 2,14); dunque, che Dio nella sua identità ha un *alter ego*: non è una solitudine autospecchiantesi ma una comunione: la comunione tra Padre e Figlio *in sinu Patris*”^{xix}.

4. La “spietificazione” del cuore come riapertura dello spazio ospitale.

“Perdono” è il nome dell'amore estremo fatto esplodere da Gesù sulla croce, perché, in un mondo segnato dalla fallibilità e dalla colpevolezza, solo il perdono può riattivarvi la logica dell'ospitalità. Perdonare infatti è abolire dentro di sé la categoria inimicale che costruisce l'altro come nemico e ce lo restituisce 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. Dà a chiunque ti chiede, e a chi prende le cose tue, non chiederle indietro” (Lc 6, 27-30).

Come pagina esemplare del duplice potere ricreatore del perdono riporto 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 riporto 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. 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

^{xix} A. Rizzi, *Antropologia teologica*, Pro manuscripto, Fiesole 2003, p. 22.

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”.

Conclusione

In un'intervista di alcuni anni fa il grande intellettuale ebreo George Steiner ha affermato: “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”^{xx}. Aggiungo: deve diventare l'arte di ogni uomo, di ogni donna e di ogni popolo.

Di questa arte la Bibbia non solo offre il lessico – di cui abbiamo ricostruito le parole portanti – ma la stessa “fondazione”, come si è visto analizzando il racconto esodico d'Israele. E, poiché, dato l'abisso della libertà umana, più che di ospitalità l'umano è testimone di inospitalità, l'evento del perdono fatto esplodere da Gesù di Nazareth sulla croce è “evangelo”, buona notizia, che annuncia la possibilità di interrompere questa storia di inospitalità. “Uccidere in sé l'inimicizia”, come ha fatto Gesù sulla croce (Ef 2, 16), è la condizione di possibilità per risorgere come “cuore di carne”: cuore che si sa ospitato e amato gratuitamente dal Padre che è nei cieli e, per questo, ospita e accoglie gratuitamente allo stesso modo.

^{xx} Intervista rilasciata a Piergiorgio Odifreddi sul quotidiano “la Repubblica” il 22 luglio 2009.