

# Il Dio aperto

Al di là di teismo e ateismo

Kurt Appel

*Abstract* – The paper aims at a post-metaphysical approach to theodicy and, therefore, interprets a number of central narrations of the bible. It is indicated that the biblical God does not stand for the assurance of the human desire of dominating the Other but can rather be seen as a metaphor for the openness and transcendence of being. Furthermore, the paper illustrates how the conception of God discloses a perception of the value of the vulnerability and the fragility of the living.

## 1. *Dio al di là di teismo e ateismo*

Vorrei iniziare questo contributo con una breve storia. Qualche tempo fa sono uscito con due persone, un sacerdote e un fisico teorico. Il sacerdote, un ottimo assistente spirituale, non conosceva il fisico e dopo aver passato un po' di tempo insieme ha raccontato delle difficoltà nel credere in Dio che di tanto in tanto lo assalgono. Il fisico, che si sarebbe definito piuttosto come agnostico, ha risposto nel modo seguente: «Se credessi in Dio la vedrei così e così», e a seguire una lunga e brillante esposizione filosofica e teologica che alla fine ha indotto il sacerdote, fondamentalmente credente ma talvolta dubbioso, alla constatazione per niente ironica: «Ora sono davvero convinto!».

Questa storia è un tipico esempio di una situazione sempre più caratteristica dei nostri tempi, vale a dire di una certa confusione di teismi e ateismi. Gli uomini dei nostri giorni sono occasionalmente credenti, pregano e, come ci si può facilmente accertare in città secolari come Vienna, Milano o Trento, accendono candele nelle chiese. Spesso però questa fede e questo pregare sono molto legati a certe situazioni e difficilmente sono sufficienti per una generale professione di Dio. Stranamente, oggi per alcune persone anche molto istruite è spesso più facile credere – un po' – negli angeli (custodi) o in particolari forze

«superiori» che nel Dio unitrino. In senso contrario anche l'incredulità appare più nebulosa, il che ha sicuramente a che fare con il venir meno della conoscenza della fede tradizionale, ma anche con il fatto che definizioni chiare in questioni così grandi e fatidiche come la questione di Dio siano diventate più difficili.

Un quadro analogo si configura se si guarda all'ambito della filosofia e della teologia. Il confine sembra risiedere sempre meno in quello tra teismo e ateismo e tra filosofie e teologie. Dawkins e Žižek, entrambi atei dichiarati, non si connettono per nulla. Allo stesso modo però si avranno anche grosse difficoltà nell'armonizzare il Dio di Dietrich Bonhoeffer con quello di stampo neo-tomista. Sembra dunque che non solo nelle questioni etiche, ma anche in quelle teologiche spesso dominino un accordo molto maggiore tra determinati teismi e ateismi che all'interno di questi gruppi.

Un ulteriore punto da prendere qui in considerazione riguarda in modo particolare la teologia: se oggi si parla della questione di Dio o di religione vengono perlopiù citati scritti di Agamben, Badiou, Nancy, Cacciari o forse anche di pensatori teisti come Ricoeur o Levinas piuttosto che testi intrateologici. La ragione di ciò, a mio avviso, non consiste solo in una crescente secolarizzazione e laicizzazione delle nostre società e nella relativa presenza di nicchia della teologia. Si tratta piuttosto del fatto che la teologia è (diventata) completamente ipertrofica. Essa risponde permanentemente a domande che nessuno più pone e non ne ha mai a sufficienza di perfetto amore intratrinitario, perfetta comunità della comunicazione, fondamento ultimo e primo, *Geltungsansprüche* (pretese di considerazione), piena libertà, cause prime assolute ecc. Intanto non le riesce di esprimere adeguatamente un'esperienza fondamentale dell'uomo moderno, cioè l'esperienza della contingenza, collegata con l'impossibilità di poter riferire posizioni «assolute» e completamente assicurate. L'accusa generalizzata sollevata contro questa fragilità, vale a dire quella di «relativismo», contribuisce poco al chiarimento di questo fenomeno. È piuttosto una frase con cui si vuole entrare in una lotta culturale da una posizione di presunta superiorità morale e teoretica, la quale tuttavia è persa in partenza perché mancano le reali integrazioni sociali e culturali per questa lotta e quindi essa rimane su un piano virtuale, il che invero è sì postmoderno, ma ha poca sostanza reale.

Naturalmente si può e si deve nutrire il sospetto che rendere Dio un tabù abbia a che fare anche con una tendenza della nostra cultura occidentale – che nel frattempo ha fatto di una virtù ermeneutica una mancanza etica –, vale a dire il poter prendere le distanze da tutto e

tutti perché semplicemente non si sopporta più l'altro e si guarda a lui come a un affronto alla propria astratta autodeterminazione. Perché «Dio» è in effetti una parola, come hanno mostrato per esempio Kant e l'idealismo tedesco, ma soprattutto la tradizione giudaico-cristiana, che non si oppone necessariamente all'autonomia, ma può condizionarla o addirittura promuoverla. Tuttavia questa parola comporta anche l'urgenza di una certa risposta, responsabilità e determinazione. La ragione principale dell'imbarazzo destato da questa parola risiede però non tanto nella relativa coercizione a una risposta quanto nel fatto che essa sia stata continuamente separata dalle esperienze concrete e che il suo utilizzo si sia spostato in sfere sempre più astratte, sicché essa ha lasciato in eredità sempre meno irritazione e sempre più perplessità rispetto al modo in cui debba essere affrontata. Ciò può essere espresso anche affermando che la parola «Dio», così come essa è talvolta utilizzata nella(/e) Chiesa(/e) e teologia(/e), richiede oggi risposte così totali(tarie) che si preferisce mantenersi a distanza dalla sua traiettoria.

7

Nelle riflessioni seguenti deve al contrario in una certa misura originarsi un utilizzo che consenta di non superare attraverso Dio la nostra contingenza, ma piuttosto di gettare uno sguardo del tutto nuovo e più sensibile sulla realtà contingente. «Dio», questa è la tesi del saggio, designa una sfera di apertura radicale dell'umano e della storia che senza questa parola andrebbe persa. Al contempo, proprio se essa viene requisita e usata per le rivendicazioni umane di prestigio e potere, può essere necessario non pronunciare questa parola. Questo però non cambia il fatto che essa «deve quasi poter accompagnare» l'apertura della nostra esistenza.

Di seguito verrà mostrato, con riferimento ai primi due racconti della creazione e alla storia della caduta nella Bibbia, che l'apertura dell'essere, collegata con la mortalità e vulnerabilità del vivente, è il tema centrale della Bibbia. A queste riflessioni seguirà una digressione sulle odierne chiusure naturalistiche ma anche teologico-metafisiche di Dio e dell'essere. Per contro, nel paragrafo successivo verrà posto nel campo visivo l'«ospite» in quanto figura teologica troppo poco considerata. Nel paragrafo conclusivo verranno ulteriormente approfondite per mezzo di una lettura di Gv 20,19-29 le riflessioni su Dio e sull'apertura della nostra esistenza.

## 2. L'apertura di Dio e il settimo giorno (Gen 1,1-2,4a)

«Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò/festeggiò nel settimo giorno ogni suo lavoro che aveva fatto. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato/festeggiato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto» (Gen 2,2-3).

Schema: Gen 1,1-2,4a<sup>1</sup>:

Giorno UNO	Tempo	Op.1 (notte e giorno)
Secondo Giorno	Spazio	Op.2 (cielo)
Terzo Giorno	Spazio	Op.3 (terra e mare)
		Op.4 (terra decorata)
Quarto Giorno	Tempo	Op.5 (sole e luna, festa)
Quinto Giorno	Spazio/Terra	Op.6 (pesci, uccelli)
Sesto Giorno	Spazio/Terra	Op.7 (animali terrestri)
	Spazio/Terra	Op.8 (uomo)
Settimo Giorno	Tempo	(sabato)

Già nell'*incipit* della Bibbia ci troviamo a confronto con una strana apertura del tempo, che si collega a Dio stesso. Il primo racconto biblico della creazione (Gen, 1,1-2,4a)<sup>2</sup> narra della creazione di cielo e terra in sette giorni. Qui non può essere discussa in dettaglio la struttura teologica estremamente sofisticata del testo, però è importante la sua organizzazione di base. Esso è strutturato attorno ai temi del tempo e della terra, per quanto il primo assuma la posizione centrale. Giorno uno, quarto giorno e settimo giorno, dunque inizio, centro e fine della struttura, tematizzano il tempo. In mezzo viene rappresentata la preparazione ospitale della Terra come casa della vita, che in certo qual modo viene sempre più preparata per l'arrivo dei suoi ospiti e partecipanti alla festa. Detto più precisamente, il giorno uno introduce soprattutto il tempo come principio fondamentale dell'ordine (festivo) umano e come uscita dell'uomo dal caos primordiale, per quanto la successione sera-mattina («E fu sera e fu mattina») rimandi già allo schema fondamentale tripartito: tempo serale che va incontro alla morte – interruzione (mortale) notturna – ricreazione/riapertura del tempo, schema che ritorna anche nel teologumeno della risurrezione il terzo giorno. Il quarto giorno, che si trova al centro della pericope, ha come contenuto il tempo festivo umano, per cui vengono creati il calendario e le stelle. Così esso allude

<sup>1</sup> Cfr. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983.

<sup>2</sup> Alcuni esegeti fanno finire la prima pericope anche con Gen 2,3.

già alla trasfigurazione del tempo naturale in tempo culturale e festivo e alla realizzazione festiva del processo della creazione.

9

D'importanza particolare è il settimo giorno, che si potrebbe qualificare come il giorno escatologico. In questo contesto va sottolineato che la creazione è giunta a compimento con il sesto giorno. Cielo e terra sono «buoni» e pronti per l'ospite animale e infine anche per quello umano, ed è raggiunta una totalità del tempo e dell'ordine spaziale. Il festeggiare, o meglio il riposare di Dio, con cui Egli porta a termine la creazione, iscrive nel tempo una particolare trascendenza. Il pensiero altamente speculativo che incontriamo con questo settimo giorno consiste nel fatto che il tempo non è chiuso in sé, non coincide con se stesso, ma rimanda a un'apertura come suo «altro» (così come in Kant la causalità libera esprime l'altro della causalità naturale). Il settimo giorno non è solo un'aggiunta cronologica al lavoro di sei giorni in cui l'attività viene interrotta, bensì una frattura nel tempo stesso. Se nel sabato era accentuato il momento del riposo come l'altro dell'attività, nella domenica cristiana (ottavo giorno) veniva espresso il senso più fondamentale di questo settimo giorno nel fatto di poter coincidere con ogni giorno. Non è solo riposo festivo «dopo» i giorni «ordinari», ma ha il significato che ogni giorno, o meglio ogni momento, è potenzialmente aperto alla trascendenza festivo-divina, cosa ben espressa dalla cosiddetta liturgia precconciliare, in quanto essa non conosceva celebrazioni dei giorni feriali, ma anche nei giorni della settimana celebrava l'eucaristia domenicale.

Rispetto a tutti gli altri giorni il settimo costituisce dunque un ambito del tutto particolare, che non ha più un proprio contenuto, ma rimanda all'apertura (trascendenza, libertà) divina del tempo, la quale non può, come gli altri giorni, essere messa a disposizione dell'uomo e in attività. Con ciò esso è il segno divino in mezzo al tempo, segno che non appartiene «a noi», e rappresenta un'apertura essenziale rispetto all'ordine umano del tempo e del mondo. È l'ambito «sacro» di Dio e la soglia il cui senso è stato immediatamente annientato dall'uomo quando questi ha voluto appropriarsene (come attività, come proprio tempo, come festa interamente pianificata senza lacune contingenti ecc.).

### 3. *L'apertura di Dio e l'albero della conoscenza*

«Il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. E il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male» (Gen 2,8-9).

«Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino dell'Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. E il Signore Dio comandò all'uomo dicendo: 'Di tutti gli alberi del giardino potrai mangiare, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché nel giorno in cui tu ne mangiassi, ne moriresti'» (Gen 2,15-17).

«Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. Egli disse alla donna: 'È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di tutti gli alberi nel giardino?'. Rispose la donna al serpente: 'Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete'» (Gen 3,1-3).

Il motivo dell'apertura viene ripreso anche nel testo seguente, ossia nel cosiddetto racconto jahvista della creazione<sup>3</sup>. In che misura i due testi della creazione risalgano a diverse epoche e tradizioni non deve qui essere analizzato nei dettagli, importante è lo stretto rapporto che si è creato attraverso la redazione finale. Se infatti, nel primo testo, è stato posto il settimo giorno come apertura temporale rispetto agli altri giorni, ora ci imbattiamo in un'apertura spaziale.

Il luogo dell'azione è il paradiso terrestre, nel quale si deve compiere la grande festa della creazione. È decorato con alberi di ogni sorta, «graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male» (Gen 2,9).

Nella tradizione si è continuamente discusso del rapporto tra albero della vita e albero della conoscenza e nel XX secolo la tensione apparente o reale tra i due alberi è stata sciolta storico-criticamente. Se si considera attentamente il testo, attira anzitutto l'attenzione il fatto che il paradiso terrestre abbia un centro, ossia l'albero della vita, il quale al pari del sole divino s'irraggia sugli altri alberi o meglio su tutto il giardino. Al contrario, la posizione dell'albero della conoscenza rimane indeterminata. L'«e» con cui questo albero viene associato all'albero della vita resta ambivalente. Perché da un lato può esservi associato il fatto che al centro si trovano due alberi, vale a dire sia l'albero della vita sia l'albero della conoscenza. Conoscenza e vita verrebbero con ciò a trovarsi nella massima contiguità, sicché talvolta si è parlato piuttosto soltanto dell'unico albero al centro del giardino. Dall'altro lato, però, è altrettanto possibile un'altra associazione, che non esclude semplicemente la prima, ma porta con sé un decisivo cambiamento di prospettiva.

<sup>3</sup> Cfr. in merito G. Borgonuovo, *La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele*, in G. Borgonuovo et al., *Torah e storiografie dell'antico testamento*, Torino 2012, pp. 429-466. Per una più completa analisi teologica di questo punto cfr. K. Appel, *Cristianesimo come un nuovo umanesimo. Considerazioni teologiche e storico-filosofiche a partire dalla Bibbia, Hegel e Musil*, in «Teologia», 38, 2013, pp. 177-213.

Secondo tale associazione avremmo a che fare con un paradiso terrestre compiuto, raggruppato attorno al divino albero della vita, che è a disposizione dell'uomo e – come aggiunta al pari del settimo giorno – con un albero della conoscenza del bene e del male. Questo potrebbe invece coincidere localmente con ogni albero, anche con quello della vita. Una localizzazione definitiva non è però possibile. In ogni caso, in questa interpretazione, acquisterebbe un significato del tutto specifico il divieto di mangiare dell'albero della conoscenza: esso esprimerebbe il fatto che la vita umana dipende da un'apertura fondamentale, non occupabile e chiudibile. La conoscenza «totale» che occuperebbe quest'apertura condurrebbe immediatamente a un vuoto di senso che condurrebbe l'uomo verso l'esperienza del male. L'uomo che conosce e occupa tutto alla fine è messo a confronto con il «nulla», il quale nel testo biblico viene espresso con la doppia menzione della nudità. La nudità prima della caduta, della quale l'uomo non si vergogna (Gen 2,25), indica una fondamentale sfuggevolezza dell'essere – come segno di un posto vacante che veniva indicato anche per mezzo del settimo giorno e dell'albero della conoscenza – e la vulnerabilità ed esposizione ad essa associata. Al contrario, questa nudità s'incontra dopo la caduta (Gen 3,7) come un nulla abissale da ricoprire, là dove l'uomo chiude questo posto vacante mediante il suo sguardo totale/totalitario. Se Dio d'ora in poi vieta all'uomo l'albero della vita, ciò può essere considerato come ultima protezione dell'uomo di fronte all'abissalità del proprio pensiero totalitario, in quanto la morte costituisce un ultimo limite e un'ultima sfuggevolezza che separa l'uomo dalla propria gigantomachia. Quando il serpente in Gen 3,4 afferma «Non morirete affatto», non è semplicemente espressa una menzogna, bensì la scommessa, che Dio fa con l'uomo e i suoi abissi demoniaci, di mantenere un'ultima protezione dell'umano, per quanto questa possa essere tragica.

Volgiamo ancora una volta lo sguardo agli alberi: è molto importante il fatto che Dio venga simboleggiato prima di tutto attraverso l'albero della vita, che sta al centro. Dio è dunque, espresso teologicamente in maniera classica, al centro dell'esistenza riuscita, «paradisiaca», al centro dell'essere. Tuttavia quest'asserzione ripetutamente inculcata nella teologia odierna sarebbe solo metà della verità, poiché essa ha il proprio completamento solo in quel singolare spostamento che significa l'albero della conoscenza. Se consideriamo questa verità quasi frontalmente in uno sguardo totale, essa diventerà oscura e «malvagia». Dio sta in certo modo al centro, in quanto in esso c'è un momento non localizzabile, che sposta l'intera collocazione, un momento della soglia

12 | non oltrepassabile e non oggettivabile. La problematicità della teologia e della Chiesa consiste nell'appropriazione immediata del centro, senza la consapevolezza che tale approccio al centro rimane mera proiezione della sete di potere. Qui può essere solo accennato brevemente che ciò è noto sia dalla Rivelazione di Giovanni sia dalla tradizione iconografica cristiana, allorché associano l'albero della vita all'agnello macellato o a Gesù crocifisso. Perché in entrambi i casi è il corpo aperto e ferito, che appunto non gode di una totalità garantita e intoccabile, a simboleggiare la vita. Proprio la croce si collega con una situazione in cui il soggetto non è più autopossesso, bensì fa esperienza di una desoggettivazione e di uno spostamento in cui è in grado di *ex-sistere* solo come rimando a Dio. Per questo la prima apertura di Dio sarebbe la croce stessa.

#### 4. *L'apertura di Dio e la prosecuzione eccentrica della storia umana*

Continuando a seguire la Bibbia, ai due racconti della creazione e alla storia della caduta segue la prima concretizzazione di questa nel fratricidio<sup>4</sup>. Eva «acquista» un uomo grazie a YHWH (Gen 4,1), il primogenito. La scommessa sopra indicata tra Dio e l'uomo su mortalità e immortalità passa così al turno successivo. L'uomo vuole procurarsi immortalità e assolutezza mediante il progetto genealogico, vale a dire la procreazione e la continuazione della vita nei discendenti. Questo desiderio è rappresentato da Caino, il cui sacrificio (esistenza) non trova però attenzione da parte di YHWH (Gen 4,5). Al contrario viene espressa una chiara opzione per Abele, il cui nome ricorda il «soffio del vento» (häbäl). È dunque colui che è eccentrico rispetto al progetto genealogico ed esprime nuovamente una sorta di «debole» aggiunta che Caino eliminerà immediatamente. Il seguito è costituito da due linee storiche. Da un lato quella cainitica, che produce le nostre prestazioni culturali (Gen 4,19-22), le quali, proprio in quanto derivano dal progetto genealogico, vengono decifrate nel loro arcano significato, che è quello di farsi immortali. A ciò è collegato un costante aumento della violenza, come si rivela nella figura di Lamec (Gen 4,24).

Dall'altro lato corre una seconda storia sotterranea attraverso Seth, sostituto di Abele e «altra discendenza» (Gen 4,25), e l'«ometto» Enos, che cominciò «a invocare il nome del Signore» (Gen 4,26). Dio è a portata di

---

<sup>4</sup> Per le seguenti argomentazioni cfr. anche K. Butting, *Abel steh auf!*, in «BiKi», 58, 2003, pp. 16-20.



voce di questa seconda storia, in cui l'uomo non vive solamente la propria esistenza, ma è sostituito e supplemento per il debole e il superfluo, per colui che non è adatto al centro dei tempi e dei luoghi e si deve accontentare di una posizione eccentrica. Il nome appartiene dunque in un certo senso all'esistenza sulla soglia, che rimanda all'«altro» rispetto al nominabile e indicabile, vale a dire all'Altro e con ciò all'apertura dei nostri ordini simbolici.

##### 5. *Chiusure naturalistiche e metafisiche*

La linea cainitica della conoscenza umana si mostra non da ultimo noeticamente volta a due figure di pensiero all'apparenza diametralmente opposte, ma che a un esame più attento si avvicinano fino a trovarsi nella più prossima contiguità. Si tratta dei restringimenti naturalistici e metafisici del nostro mondo, che vogliono entrambi acquisire e chiudere senza lacune l'apertura del vivente.

Il naturalismo collega il mondo in un ininterrotto rapporto di causa ed effetto del tutto immanente, oggettivabile, proseguendo in questo modo il vecchio modello genealogico della catena padre-figlio, il quale serviva ad accertarsi della propria origine<sup>5</sup>. La sua disfunzione decisiva consiste non da ultimo nel fatto di voler sostituire l'apertura del segno linguistico con la semplicità di definizioni «univoche», fissabili e con ciò misurabili. Mentre il linguaggio esprime un infinito contesto di rimandi dal quale si determinano i suoi significati e che vive di aree di significato non occupabili in maniera assoluta, le posizioni naturalistiche cercano di riempire questo spazio con un meccanismo di quanti di significato. Il problema non consiste dunque nel tentativo di ricondurre lo spirito alla materia, ma di dominarli entrambi completamente, vale a dire nel volerli porre in un algoritmo calcolabile. Questa è anche la ragione per cui il naturalismo vuole oggettivare il soggetto (umano, animale, vivente, divino) in maniera idealmente completa. Perché solo gli oggetti sono limitabili e con ciò calcolabili. Per contro il soggetto costituisce *eo ipso* un disturbo di questo tentativo, in quanto costituisce sempre uno spostamento e una «lacuna» del mondo oggettivabile: rimane cioè sempre uno scarto incolmabile, un momento aperto e non chiudibile tra soggetto pensante e pensato. Pertanto il soggetto non può mai pervenire a se stesso, perché nel momento in cui vi giungesse, sarebbe già oltre.

<sup>5</sup> Cfr. in merito K. Heinrich, *Parmenides und Jona*, Stroemfeld, Basel - Frankfurt a.M. 1992.

Analogamente al naturalismo agisce anche quella tradizione metafisica parmenidea (denominata da Heidegger «metafisica della presenza») che pone Dio come *causa sui* ed essere assoluto. In questa tradizione l'essere è completamente determinato in Dio e Dio in quanto *omnitudo realitatis* è quell'istanza capace di esprimere e fondare completamente il mondo. Come nel naturalismo, anche qui l'essere si trova sotto l'ideale dell'assoluta enunciabilità con la differenza, tuttavia, che questa è garantita solo da un salto nell'infinito. Mentre dunque il naturalismo vuole spiegare il mondo attraverso la mancanza di lacune di un'immanente legge universale, la tradizione metafisica cerca di raggiungere la completezza mediante un ricorso all'infinito come altro del mondo immanente. L'esistenza temporale e contingente è perciò in questo pensiero solo apparenza ed estensione esteriore dell'eterno «nunc stans» divino.

Entrambi i modelli si schermano perfettamente contro l'esistenza temporale e vulnerabile del mortale, che andrebbe idealmente sostituita o con la funzionale macchina autoreferenziale (il *cyborg*) o con l'intangibile (sia originario sia escatologico) *nunc stans* dell'angelo<sup>6</sup>. Il fatto che tuttavia le macchine, se devono davvero sostituire l'uomo, debbano abbandonare la loro assoluta immanenza chiusa in sé (e quindi diventare vulnerabili) e che anche gli angeli possano «cadere», permette di intuire quanto siano impensabili e soprattutto crudeli le utopie dell'essere invulnerabile e chiuso.

## 6. L'apertura di Dio e la figura dell'ospite

Una figura che rappresenta un correttivo critico contro la chiusura del naturalismo e della metafisica parmenidea e costituisce anche una prosecuzione della sopra accennata storia della sostituzione è la figura dell'ospite, finora relativamente poco considerata in teologia<sup>7</sup>.

La vera storia biblica della salvezza comincia con un discendente di Seth, cioè Abramo. Per poter diventare portatore della storia della salvezza egli deve mettere a disposizione la propria genealogia: questo è lo sfondo più profondo della «prova di Abramo» in Gen 22, il cosiddetto

<sup>6</sup> Qui deve però rimanere aperta la questione se la figura dell'angelo non abbia anche tutt'altra dimensione di senso, collegata con un *escathon* che non serve come immunizzazione del finito. Cfr. in merito S. Zucal, *Ali dell'invisibile. L'angelo in Guardini e nel '900*, Brescia 1998; M. Cacciari, *L'angelo necessario*, Milano 1992.

<sup>7</sup> Per le seguenti argomentazioni cfr. anche le grandiose riflessioni nel libro di H.-D. Bahr, *Die Sprache des Gastes*, Leipzig 1994.

«sacrificio di Isacco». Ma soprattutto deve uscire dalla sua patria, dalla sua genealogia, per poter diventare segno di salvezza in quanto ospite in terre straniere (Gen 12,1-4). Un ulteriore passo decisivo in questa istituzione di salvezza si compie in Gen 18. Questa pericope è così significativa che molte delle sue formule centrali vengono riprese in Es 32,30-34,9, al centro della Torah<sup>8</sup>, in cui il nome di Dio conosce la sua più profonda rivelazione: YHWH come El misericordioso<sup>9</sup>. Con grande finezza il testo racconta di come Abramo incontri tre ospiti con ospitalità incondizionata, così che questi si svelano come mediatori divini di una promessa, quella di concepire un figlio (Gen 18,10). Che il motivo dell'ospite sia centrale in questa pericope lo dimostra anche la sua continuazione, in cui la città di Sodoma diventa, in quanto controfigura di Abramo, simbolo dell'incontro inospitale che non esita a oltraggiare l'ospite (Gen 18,20-33; 19,1-28).

In Gen 18 Abramo non chiede ai suoi ospiti il nome, la destinazione e la provenienza, evita cioè ogni forma di determinazione e così non li inserisce nell'economia del proprio ordine. Una simile ospitalità radicale si trova in Lot, che sarebbe disposto a sacrificare le proprie figlie piuttosto che lasciar oltraggiare gli ospiti, il che è in relazione con il fatto che la legge dell'ospitalità nell'antico Oriente è legge sacra e l'ospite viene direttamente accostato alla sfera del divino. Perché al pari del sacro l'ospite scompare se ci si appropria anche solo in piccola parte della sua sfera.

Ma i paralleli tra l'ospite e Dio arrivano ancor più in profondità. Entrambi si sottraggono a ogni aggettivazione e a ogni negazione e con ciò alle delimitazioni a queste correlate. Perché la parola «ospitale» può essere riferita solo all'anfitrione (la parola «divino» nel contesto monoteistico, sebbene usata con leggerezza, è propriamente un'assurdità, perché contro quale determinazione dovrebbe poter essere delimitata?), ma non all'ospite. E non c'è nemmeno un non-ospite che potrebbe negare l'ospite. Sia Dio sia l'ospite attraversano la dicotomia tra il Sé e l'estraneo, tra immanenza e trascendenza e formano un terzo, un'apertura di fronte a questa autoescludentesi attribuzione duale (su cui si basa il nostro sistema logico tradizionale). Perché l'ospite (in quanto ospite)

<sup>8</sup> Cfr. a proposito G. Borgonuovo, *Per una nuova lettura del Pentateuco*, in G. Borgonuovo et al., *Torah e storiografie dell'antico testamento*, p. 217.

<sup>9</sup> Cfr. specialmente i paralleli di Gen 18,1-3; 17-19 ed Es 33,12b.13a.17a. Il passaggio relativo alla misericordia di Dio in Es 33 corrisponde alla preghiera di Abramo in Gen 18 di non passare oltre senza aver fruito dell'ospitalità. Anche la locuzione centrale della «conoscenza» emerge in entrambi i luoghi ecc.

16 | sta appunto come «non-appartenente» al centro del Sé e ne costituisce così una fondamentale apertura, la quale, in linea di principio, non è appropriabile ma nemmeno emarginabile come «altro». Sia l'appropriazione sia l'emarginazione lo priverebbero del suo essere ospite. Di altrettanto centrale importanza è il fatto che l'ospite non è mai presso di sé e porta in dono la propria persona, diventando di conseguenza *eo ipso* anfitrione, la cui esistenza dipende dall'accettazione dell'altro. In questo modo dunque ospite e anfitrione sono in grado di trasformarsi sempre di nuovo l'uno nell'altro, in quanto possiamo diventare ospiti dei nostri ospiti (nelle loro narrazioni ecc.). Un ulteriore punto importante è la vulnerabilità a cui nello scambio ospitale sono esposti sia l'ospite sia l'anfitrione, perché né l'ospite ha la protezione della propria casa né l'anfitrione ha la sicurezza per quanto riguarda le intenzioni di colui a cui apre la porta. E infine, va sottolineato che l'ospite è in modo particolare portatore di narrazioni, che egli porta spesso con sé, proprio come sarà la sua partenza a generare il raccontabile.

Con la sua esistenza Abramo detta il tono di un racconto che ricorre come *cantus firmus* in tutta la Scrittura. La summenzionata prospettiva metafisica, fondamentale inospitale e autoreferenziale, ha tenuto celato il significato della figura dell'ospite, che biblicamente viene esplicitamente messa in relazione con il *Kyrios* (Mt 25,31-46). Perché l'essere ospite è non da ultimo il modo in cui sia YHWH sia Gesù ci incontrano. Dio è ospitato nella tenda e in quanto ospite è anche anfitrione del suo popolo. Qualcosa di analogo vale per Gesù, di cui non viene riferita alcuna dimora ultima e il cui agire si rispecchia piuttosto in svariati inviti, nei quali egli in quanto ospite diventa immediatamente anfitrione. Come esempio conclusivo della grande importanza dell'essere ospite si deve rinviare qui brevemente alla storia di Emmaus (Lc 24,13-24). Due discepoli di Gesù, uno dei quali senza nome e cioè aperto a tutti i nostri nomi, vengono accompagnati da un estraneo, che diventa per loro ospite/anfitrione e nello stesso tempo apertura del messaggio di salvezza, che come l'ospite non può essere trattenuto (Lc 24,31). Punto di svolta decisivo della narrazione è l'evento eucaristico, ossia quell'atto festivo che apre la Chiesa e in cui Gesù si dà a noi come ospite e diventa così nostro anfitrione.

## 7. Conclusione

«Otto giorni dopo i discepoli erano di nuovo in casa e c'era con loro anche Tommaso. Venne Gesù, a porte chiuse, stette in mezzo e disse: 'Pace a voi'. Poi disse a Tommaso: 'Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani; tendi la tua mano e mettila nel mio fianco; e non essere incredulo, ma credente!' Gli rispose Tommaso: 'Mio Signore e mio Dio!' Gesù gli disse: 'Perché mi hai veduto, tu hai creduto'. Beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!».

Nel corso dell'articolo si è accennato in diversi passaggi che nei testi biblici centrali Dio è figura di un'apertura. Non è semplicemente oggetto della fede e nemmeno un Tu simmetrico o luogo di autoaccertamento e autoassicurazione ultimi. Dio si trova al di là di dicotomie come immanenza e trascendenza, Sé e Altro. Egli si rivela in situazioni e figure fragili e può essere approcciato come apertura festiva della nostra esistenza. Allo stesso modo accompagna il nostro scambio affettivo-ospitale con il mondo ed è l'orizzonte (la «seconda pelle») della nostra tangibilità e vulnerabilità. Il corpo risorto di Cristo, in cui la Chiesa ha il proprio luogo genuino, non è estraniato dal mondo, dalla storia e dal contatto, bensì spazio affettivo di un aprir-si<sup>10</sup> in cui l'ospitalità e la sensibilità di Gesù si radicalizzano e continuano ad agire.

Un esempio particolarmente incisivo di questa visione è dato in Gv 20,26-29<sup>11</sup>. L'evento qui descritto è temporalmente situato nell'ottavo giorno. È con ciò localizzato in quel giorno che simboleggia la nuova creazione nell'apertura del tempo (cfr. § 2), in quanto in esso il motivo del settimo giorno viene proseguito e radicalizzato. L'ottavo giorno non esprime infatti solo l'interruzione festiva del mondo, bensì può coincidere con qualsiasi altro giorno<sup>12</sup> per designarne la strutturale apertura. Gesù esorta innanzitutto Tommaso (che è rappresentante dei «Dodici», dunque di coloro che hanno accompagnato il Gesù «storico») a mettere la mano nel suo costato ferito e corrisponde con ciò al desiderio di Tommaso di un segno «positivo» e afferrabile della vitalità del corpo risorto di Gesù. Nel seguito però *non* viene affatto mostrato che Tommaso abbia messo la mano nel costato di Gesù, ma al posto di questo gesto segue la più alta professione di fede di tutto il Nuovo Testamento: «Mio Si-

<sup>10</sup> Cfr. in merito P. Sequeri, «Nur einer ist der Gute» (Mt 19,17). *Theologie der Affekte als Umkehr der Ontologie*, in E. Arens (ed), *Ästhetik trifft Theologie*, Freiburg i.Br. 2012, pp. 46-72.

<sup>11</sup> Cfr. in proposito anche M. Neri, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, Bologna 2010.

<sup>12</sup> Per questo l'ottavo giorno poteva coincidere con l'originario primo giorno di lavoro, dunque con la domenica, e – come già accennato – essere esteso liturgicamente a tutti gli altri giorni.

18 | gnore e mio Dio!». Tommaso si è allontanato dal suo originario accesso positivistico-assimilante a Gesù e sperimenta il *Kyrios* nel *corpus Christi* ferito, ossia nell'apertura della ferita, che è sia luogo della professione di Dio sia origine dello spazio affettivo di un reciproco aprir-si in cui la «Chiesa» in quanto corpo di Gesù trova la sua vera e propria vocazione.

La frase successiva alla professione di Tommaso «Beati quelli che non hanno visto e hanno creduto» non rappresenta un rimprovero a Tommaso, che in questo contesto sarebbe del tutto privo di senso, ma costituisce piuttosto una sorta di riassunto di questo libro. Si tratta in ultimo della trasformazione della visione positivistico-oggettivante in una visione spirituale dell'apertura e vulnerabilità del nostro corpo, in cui Dio stesso prende forma.