

## L'ospite, il suo dono

Chi è l'ospite? La persona che ci viene incontro, prima ancora che ne conosciamo il nome; chi ci accoglie nella sua casa, nel suo paese, chi ci fa spazio nella parola e nel messaggio che ci viene rivolto. L'ospite è colui che ospita e contemporaneamente colui che è ospitato, in una pura e universale condivisione dell'essere uomini che precede ogni norma sociale, e nella quale l'unico dono possibile è quello della presenza. L'ospite, com'è rivelato in molti luoghi della letteratura di tutti i tempi, nella riflessione sapienziale e nella Scrittura, è Dio stesso.

Nei giorni in cui l'Italia rischia la propria immagine di civiltà, riflettere sull'ospitalità - e sui concetti collegati di estraneità, ostilità, dominio, apertura, reciprocità - in termini filosofici e teologici significa fare luce su ciò che è originario nell'essere uomini. Ma insieme significa anche mettere in questione la nostra cultura europea dell'«ospite dimenticato»: la ricerca messa in atto dalla razionalità occidentale di un'identità basata sull'esclusione dell'altro e sulla definizione dello spazio ai fini del dominio.

**di Kurt Appel, Regno-Attualità 2009/10, pp 339-352**

Nella prima parte della mia riflessione vorrei cercare di offrire, in maniera estremamente sintetica, il quadro fondamentale per poter pensare l'ospitalità come esistenziale del vissuto del sé (*Dasein*); ossia come qualcosa che non viene prodotto dal sé né in quanto soggetto, né in quanto attore dei rapporti sociali, ma che ne rappresenta l'originario *tout court*. Toccherò alcune delle figure fondamentali implicate in un pensiero dell'ospitalità come analisi esistenziale: la transitività dell'ospite, la distanza ospitale, il soggetto e il ricevimento. Dopo di che, vorrei tentare due affondi intorno a questioni, culturali e filosofiche, centrali per il nostro tema: uno sullo scambio ospitale, che definiremo meglio più avanti; e uno su quella figura enigmatica e paradossale che è il dono dell'ospite.

Nel linguaggio comune si parla di «ospiti» come si parla anche di «clienti», «incaricati», «giocatori», e così via. In tal modo, però, si intende soltanto un certo ruolo sociale che queste persone assumono provvisoriamente; ruolo che consiste in una serie di azioni che si rapportano fra loro principalmente attraverso un reciproco dare e prendere. Sotto questo punto di vista, si presuppone da ultimo che sia la persona a portare l'essere-ospite, in quanto soggetto cosciente che mette in atto rapporti ospitali.(1) Conseguentemente, ci si comprende *come ospiti* solo quando si è *ospiti di* qualcuno, di un'altra persona che si rapporta a noi come colei che ci dà ospitalità, ci invita, ci accoglie, ci offre da mangiare, ci dà un letto per la notte, ci accompagna, e così via. Ma tutto questo è possibile solo nella misura in cui l'ospite diviene a sua volta ospitante di colui che lo ospita, ossia nella misura in cui l'ospite riceve l'ospitante come suo ospite e lo accoglie in quanto tale.

Il rapporto intenzionale verso l'altro trova il suo compimento nel fatto che, al tempo stesso, ognuno si rivolge come ospite al rivolgersi del suo ospite. Pur in

tutte le variabili possibili, questo vale anche quando una persona, poniamo un lavoratore ospite in un paese o un ospite mediatico (davanti a un apparecchio televisivo o radiofonico) si può rivolgere al suo ospitante presente solo simbolicamente. Ma il rapporto intenzionale può anche rimanere del tutto incompiuto: quando non si è ospiti di nessuno. In questo non si dà una negazione dell'essere-ospite, ma solo la certa negazione dello scambio ospitale reciproco. Il non essere ospiti di nessuno non chiede di essere vissuto solo nella forma dolorosa del rifiuto da parte dell'altro. E possibile, infatti, che ci si senta liberi perché si è soli, e si è ospiti a sé stessi. In entrambi i casi si diviene però consapevoli di qualcosa di fondamentale: che i rapporti intenzionali siano compiuti o meno, essi sono possibili sempre e solamente per riferimento a un *orizzonte aperto*; ed è solo a partire da questo orizzonte che si è in grado di comprendere la sfera delle proprie possibilità esistenziali, e di incontrare o mancare l'altro del proprio sé.

Il detto classico «sono ospite sulla terra» risuona oggi inusuale, se non addirittura patetico. Eppure, attraverso di esso viene portata alla parola il modo-di-esistenza che riguarda ogni soggetto: io non mi trovo su un terreno che sia mio. La mia finitudine si mostra proprio nel fatto che sono vincolato a delle variabili che mi precedono: in quanto mortale, mi trovo solo provvisoriamente sulla terra. E ritrovandomi nel mondo sembro essere ospite a me stesso e di me stesso. Questo essere-ospite-di mette dunque in questione la sostanzialità del soggetto. La persona non è dunque quel sub-strato che porta l'essere-ospite; ma è l'essere-ospite-di che deve essere compreso come il modo esistenziale d'essere del soggetto, e questo sia nel caso si sia ospiti di qualcuno, sia in quello in cui si sia ospiti di nessuno.

Già nei «Paralogismi» della *Critica della ragion pura* Kant aveva obiettato ai cartesiani che io, quale soggetto singolo, posso essere *stabile* e *consistente* solo a condizione di essere dato realmente a me stesso nell'intuizione sensibile, e quindi nel tempo. A partire da qui, però, non mi è possibile trarre alcuna conclusione sulla mia immortalità. I pensatori dell'idealismo tedesco si basano invece sulla possibilità di un' «intuizione intellettuale», nella quale è data la natura assoluta della sostanza nella stabilità e sussistenza delle modificazioni di se stessa. A questa dialettica Martin Heidegger, in *Essere e tempo*, ha contrapposto l'incondizionata finitudine dell'esserci (*Dasein*), del vissuto del sé. Siccome l'idea di finitudine viene determinata dalla sua negazione, e quindi comprende già sempre il suo superamento verso l'infinitudine, come hanno mostrato persuasivamente Fichte, Schelling e Hegel, Heidegger prende allora le mosse dalla condizione esistenziale dell'angoscia, che dischiude al vissuto del sé la sua propria finitudine in quanto essere-per-la-morte.

Ci si deve però chiedere se mediante tale approccio alla questione venga davvero messa fuori causa quella negatività che consente di comprendere la finitudine sempre già a partire dal limite e, quindi, dal suo superamento. Come

starebbero le cose se il senso della «finitudine» non si lasciasse determinare in forma di tesi e antitesi? L'essere ospite-di non ci rimanda forse a un'altra possibilità di comprendere la «finitudine»?

### **Transitività dell'ospite**

Di qualsiasi essere che ne incontra un altro, mentre vive l'esposizione del proprio rivolgersi al rivolgersi dell'altro, si può dire che esso sia all'altro ospite.<sup>2</sup> Un ospite che si sofferma, giungendo da un provenirc senza origine e andando verso un congedo senza meta; e il cui passare inosservato sarà esso stesso superato. Non si dovrebbe limitare la possibilità di essere ospite ai soli esseri umani; essa dovrebbe essere concessa anche agli animali e addirittura alle piante, ospiti in ogni caso, poco importa se sono figure fuggitive o compagni di via, se compagnie benvenute o parassiti. E quando certi eventi producono mutamenti del destino, come se in essi fosse all'opera un orientamento ben destinato, allora anche ogni potenza naturale o umana, ogni sconvolgente distruzione o anche la riuscita di grandi imprese, ogni malattia o passione, ogni fortuna o disgrazia, sembrano sopraggiungere come ospite inatteso, andandosene allo stesso modo, quasi sempre senza prendere congedo.

Tutte queste potenze possono apparire come un ospite amico e benedicente, o come un ospite sinistro portatore di sventura. Anche ogni spirito o spettro, sia esso demone, avo o Dio, potrebbe apparire come ospite: atteso e invocato, oppure giunto di sorpresa, ospite agognato oppure temuto. Magari ci vorrebbe da dire che è solo mediante una trasposizione dell'umano che diventa possibile parlare di esseri non umani come se fossero ospiti. Eppure, così facendo, non solo si proietterebbe in maniera estranea l'umano su qualcosa d'altro per poter far risaltare qualcosa di apparentato con esso: ma anche non ci accorgeremmo che la metafora, nella sua trasposizione, dischiude un'universalità dell'ospite che già nell'uomo eccede la mera limitazione a esso. A partire da queste considerazioni dovrebbe essere chiaro che nessuna antropologia è in grado di tematizzare l'ospite: ma si apre qui la possibilità di una *xenosofia* che cerchi di portare al linguaggio il modo ospitale di essere uomo.

L'ospite attraversa i luoghi, i tempi, le forme della manifestazione; è in grado di emergere in ogni luogo, in ogni tempo, in ogni forma naturale o in ogni maschera sociale. Talvolta lo fa in maniera fuggente e unica, talvolta in maniera distesa e con più apparizioni come ospite abituale o fisso), talvolta per tutta una vita (come ospite di casa o ospite del paese), talvolta miticamente (come ospite eterno, divino o diabolico). Ma in cosa si mostra la finitudine che è propria all'ospite, il suo essere di passaggio, se tutto questo non può essere racchiuso in una frazione misurabile del tempo? *L'ospitalità del vissuto del sé* ci chiede di elaborare una diversa comprensione della finitudine stessa. Le categorie classiche, con i loro schemi temporali di estensione, presenza, assenza, del venire all'esistenza e dello scomparire, della stabilità e dell'inconsistenza, della durata e della successione, e

così via, tutte queste categorie classiche non sono sufficienti per comprendere la temporalità dell'ospite. Inoltre, dobbiamo chiederci se l'ospite si lascia davvero determinare in un qualche modo, non potendo contrapporre a esso nulla, se non la sua propria molteplicità nella forma «ospite-ospiti».

L'ospite attraversa in maniera così radicale i generi sessuali, che al sostantivo maschile non corrisponde nessun femminile (il termine *Gaestin* come neologismo non è riuscito a imporsi, a differenza dell'espressione molto più tardiva «*kostesse*», con la quale s'intende la ospitante). Allo stesso modo l'ospite è trasversale a ogni dare e prendere, ogni donare e ricevere. In tedesco si è formato sì il vocabolo *Gastgeber* (l'ospitante); ma questo è avvenuto per indicare un signore e possidente come oste, che non «dà» (*geben*) l'ospite ma lo *riceve*, per divenirne a sua volta ospite. Così l'ospite è sempre all'ospite un ospite. Non ci imbattemmo mai in un sé vivente che si dia a riconoscere come «in-ospite», per quanto inospitali possano essere le persone come ospiti. Per poter respingere l'altro in maniera inospitale, o per poterlo tradire, ci si deve essere imbattuti nell'altro già come ospite. Proprio per questo le leggi dell'ospitalità cercano di moralizzare i possibili rapporti, non senza dover respingere inospitalmente coloro che sono non ospitali.

Ma l'ospite penetra nella struttura profonda di ogni vissuto del sé in maniera molto più radicata di quanto non possa mostrare lo scambio ospitale tra persone. Possiamo essere ospiti di un ospitante assente; possiamo essere ospiti dei morti e del senso dei loro annunci. *Ek-sisto* mentre sono ospite-di, mentre mi rapporto alla mia esistenza come ospite: anche come straniero solitario, come chi è semplicemente di passaggio, come l'apolide, come il pellegrino senza sosta che un giorno sarà di nuovo a casa della *sua* ospite, la terra? *Io* non appartengo alla terra solo come organismo particolare, dalla quale esso proviene e alla quale esso ritorna; io sosto come ospite *su* una terra, che può essere così rifugio o insostenibile prigione. Io non sono solo una parte della terra, ma sono il mio proprio vissuto; purché si comprenda la terra miticamente, si è a lei ospiti. È possibile trovare ancora un senso in tale discorso?

### **La distanza ospitale**

L'ospite si fa riconoscere *in quanto ospite* anzitutto in una certa *distanza ospitale*, che si mostra nel modo di un arrivo transeunte e di un congedo veniente. Vi è la necessità di una misura per poter notare, nella distanza ospitale, l'altro come ospite. Infatti l'ospite può essere a noi *troppo lontano*: questo quando l'altra persona, come spesso accade nella vita pubblica, non ci interessa e non ci riguarda per nulla; quando, indifferenti e presi dalle nostre occupazioni, finiamo col non accorgerci gli uni degli altri; quando approfittiamo l'uno dell'altro o senza fantasia non ci soffermiamo col pensiero presso l'altro. Ma l'ospite può essere a noi anche *troppo vicino*, e questo può accadere in molti modi: laddove sentiamo di essere solo oggetto dell'invidia dell'altro; ma anche laddove si abbassa la soglia del rispetto per

l'altra persona e non accogliamo l'altro senza riserve e senza domande, come richiede *l'ethos* dell'ospitalità. Sono a noi troppo vicini come ospiti anche coloro con i quali abbiamo a che fare abitualmente e troppo costantemente, coloro che continuamente ci sono intorno, coloro ai quali ci siamo troppo abituati nella vita condivisa.

E, normalmente, noi siamo *troppo prossimi* a noi stessi; e così chiusi nel nostro proprio essere sé stessi non ci accorgiamo di essere ospiti. E come se la nostra prospettiva sull'ospitalità non fosse compatibile con la quotidianità; questo anche perché in essa noi ci auguriamo di vedere solo l'unilateralità dell'offerta di un'ospitalità amicale, mentre questa non può essere al massimo che l'eccezione. In quest'ottica, sembra più facile scorgere l'ospite nello straniero, o cogliere noi stessi come ospiti quando ci troviamo in spazi o situazioni che ci sono estranei. Di contro, nell'abitudine del quotidiano, l'altro viene percepito come ospite per lo più solo quando viene fatto un invito esplicito.

La distanza ospitale non si lascia racchiudere in uno spazio misurabile esteriormente. In questo senso, l'ospite ci può essere estremamente vicino ed estremamente lontano senza che con ciò vada smarrita la distanza ospitale. Essa si presenta nelle più diverse forme e con contorni storici differenti e mutevoli. Il credente può chiedere al Dio di essere ospite, e in ogni mendicante ospitare e sfamare il Messia. Il greco dei tempi di Omero poteva comprendere se stesso come «ospite a partire dai padri», dagli avi oramai morti. Il nomade orientale si vedeva come «ospite sulla terra». Noi stessi possiamo vederci come ospiti, anche se oggi per lo più ci limitiamo a essere clienti di un albergatore o di un oste. Il lavoratore immigrato si comprende oggi al massimo come ospite del paese in cui lavora, e non come ospite personale di qualcuno. E noi oggi ci lasciamo interpellare dai mass media senza differenziazione alcuna quando siamo seduti davanti ai teleschermi e agli apparecchi radiofonici.

Ma come possiamo essere ospiti di messaggi che non sono rivolti personalmente a noi? Ognuna di queste forme storiche dell'essere-ospite-di trova la sua misura particolare in una prossimità che, mediante l'ospite, viene dis-avvicinata rispetto all'eccesso di vicinanza (senza allontanare semplicemente ciò che è prossimo); e trova la sua misura in una distanza che viene mantenuta, mediante l'ospite, in una prossimità (senza costringerla a perdersi in una sconfinatezza indistinta). Ma in che cosa consiste quella misura che rende possibile il fatto che la distanza ospitale *risuoni come quella giusta*, così che l'altro o noi stessi possiamo vederci ricevuti come ospiti? In un rapporto ospitale personale, possiamo forse dire che la giustizia di quella distanza risiede nel fatto che anche nella più profonda intimità e familiarità si annuncia sempre di nuovo il momento dell'estraneità; e che nella più radicale estraneità risuona il momento di un'affinità. Ma in generale la misura della distanza ospitale non è qualcosa che possa essere trovata preconfezionata. Ogni epoca storica la deve scoprire sempre nuovamente, e sempre

di nuovo la può mancare.

Mettersi in cerca di questa misura è ciò che potremmo contrassegnare come il compito di un pensiero *xenosofico*; perché mettersi sulle tracce *dell'universalità* dell'essereospite-di, attraversando le forme sempre diverse della distanza ospitale, significa, al tempo stesso, esporsi sempre da capo alla possibile comprensione di ogni diverso vissuto del sé. Il pensiero *xenosofico*, quindi, non aleggia «al di sopra» della distanza ospitale, ma non è nemmeno catturato in essa senza orizzonte alcuno. Il pensiero *xenosofico* si ritrova, esso stesso, alla ricerca della misura della distanza ospitale.

### **Il soggetto**

Nella misura in cui ci limitiamo a una forma tetica e antitetica del pensiero, l'ospite ci si mostra - in una contrapposizione radicale al soggetto - semplicemente come colui che non è presso di sé, che è nell' *esteriorità a se stesso*. In quest'ottica, i tentativi di assegnare all'ospite un soggetto proprio non possono che approdare a una di queste due possibilità: 1) quella di un luogo vuoto (= *kenon*), che può essere assunto da qualsivoglia soggetto *x* (*x = xenos*) - nel qual caso l'ospite stesso si sottrae come il terzo non dato; 2) oppure quella in cui il soggetto personale diviene portatore dell'ospite, così che quest'ultimo finisce col dissolversi nello spazio di determinate capacità sociali del soggetto stesso. L'etimo indo-europeo di «*gast-guest-hote-hospes/hostis-xenos*», secondo le indicazioni di E. Benveniste,<sup>(3)</sup> si compone di due parti: la prima sillaba, *ga-ho-cho*, rimanda all' «uomo» (così, ad esempio, in *homo* che a sua volta accenna all'origine dalla terra *humus*); la seconda sillaba, col nucleo in *st-pt*, rimanderebbe al significato del termine «se stesso», così come si è ancora mantenuto nei vocaboli *ipse* e *potere*.

Secondo questa analisi linguistica, l'ospite verrebbe compreso a partire dalla terza persona come «egli stesso, l'uomo stesso»; ossia, come interpreta Benveniste, quale «padrone di se stesso». Sembrerebbe così che nell'ospite si individuasse prevalentemente il soggetto inalienabile che, nello scambio con l'altro, emergerebbe insuperabilmente come il fondamento e portatore sostanziale dei modi ospitali di relazione. Ma così facendo il soggetto entra, contemporaneamente, nella contrapposizione più radicale con un ospite a cui rimane appiccicata solamente un'ombra fantasmatica e fuggevole che, paradossalmente, traspare stabilmente attraverso le capacità di quel soggetto affidabile (*per-sonare*). Che sia a casa o per via, il soggetto sembrerebbe essere semplicemente presso se stesso, anche nel caso in cui, ben sveglio, abbia in vista il proprio dormire; o in quello in cui, come pellegrino straniero, abbia in vista la propria morte. Di contro, l'ospite sembrerebbe essere colui che non è mai presso se stesso, che è sempre nell'esteriorità a se stesso e non è mai rapportato a sé come un se-stesso. Ma attraverso tali contrapposizioni è davvero possibile comprendere l'esistenziale essere-ospite-di del soggetto? Per poter anche solo assumere il «ruolo» (sociale) dell'ospite ricevuto o ricevente, il

modo di essere del soggetto non deve forse essere già un essere-ospite-di (*Zu-Gast-Sein*), un essere-ospite (*Sein-zu-Gast*)? Ma come comprendere questa ospitalità dell'essere-sé?

### Ricevimento

A partire da un donatore attivo, siamo abituati a pensare tutti gli enti come etero-datità o auto-datità. Ma la possibilità del dono presuppone già sempre quella del ricevere. G. Berkeley lo aveva notato, esprimendo la cosa - come è noto - nella formula *esse est percipi*.<sup>(4)</sup> Ma poi, anziché pensare questo ricevere a partire da se stesso, Berkeley lo ha compreso come il dono di uno spirito agente. Solo nelle sue creature lo spirito agente è in grado di abbassarsi alla «passività o inattività» del ricevere, per determinarlo. In questo senso, è comune dire che una persona può riceverne un'altra (o anche, in maniera più inquietante, «nulla») come ospite; e, inoltre, che questa persona è capace di darsi in modo tale da essere ricevuta da un'altra persona.

Il ricevere passivo, determinato solo a partire dall'attività, non si mostra però a partire da se stesso. In tal modo, rimane del tutto inevasa la questione su come il soggetto inizialmente donante sia a sua volta ricevuto, ospitalmente ricevuto. Non custodisce però ogni essere-se-stesso una distanza ospitale a se-stesso, per quanto questa possa rimanere nascosta o non notata? Se il donare, nella sua interezza, accade a partire dalla possibilità del ricevere, allora è difficile pensare un primo donatore-ospite assoluto, che abbia creato dapprima l'essere-ospite-di. Infatti, in quanto donatore-ospite egli dovrebbe aver già ricevuto se stesso quale ospite; e, quindi, non potrebbe essere un *solus ipse* chiuso in se stesso. In tal modo, siamo rimandati a un'immemorabile universalità dell'ospite. Inoltre, il ricevere ospitale è essenzialmente una non-totalità. Ogni ricevimento presuppone una «interruzione» nella concatenazione continua degli enti; interruzione che dischiude quell'apertura che, con la distanza dell'ente all'ente, rende possibile un incontro ospitale. Ma com'è possibile pensare a un tempo l'universalità dell'ospite e la finitudine dell'essere-ospite-di; finitudine che va ben oltre l'essere mortale del singolo?

Ciò che in uno scambio ospitale, secondo *l'ethos*, vale come regali «equivalenti» non deve orientarsi a quell'equivalenza dei beni che è propria di un commercio di carattere economico-legale. Anche se da ultimo il valore dei regali ospitali si trova limitato dai rapporti patrimoniali, esso non deve però essere misurato sui costi della produzione dei beni; né, tantomeno, sul prezzo che un eventuale acquirente sarebbe disponibile a pagare per essi. E nel medio dell'ospitalità che si determina ciò che viene considerato un bene ospitale, e non sul piano del mercato secondo la legge di domanda e offerta. La semplice presenza dell'ospite, la sua stessa inespressa gratitudine, possono valere quale equivalente della più ricca ospitalità e regalia, come capiterà di sperimentare a Ulisse con i

Feaci. Ma in cosa consiste, più precisamente, la differenza tra queste due forme di scambio?

Per lo scambio/commercio di beni equivalenti fra loro è sufficiente la condizione che gli scambianti compaiano l'uno davanti all'altro come proprietari aventi pari diritto e come soggetti inalienabili. Questa condizione differenzia un reciproco passaggio di proprietà da un ricevere senza dare (tipico nel caso del dominio di un signore), da un dare senza ricevere (caratteristico dello schiavo), e da un prendere senza dare (proprio del ladro e del truffatore). Inoltre, questo scambio/commercio si diversifica anche da una distribuzione assistenziale dei beni; perché questa non si orienta secondo l'assunta equivalenza dei beni stessi, ma secondo il rango o la quantità delle persone. Di uno scambio reciproco si può parlare solo quando l'attuazione vicendevole emerge da una sfera di possibilità che devono, anzitutto, assumere la forma della decisione. Ogni scambio/commercio è preceduto da una dichiarazione e da un invito. In merito ai beni, siano essi cose o servizi, vi può essere una domanda, essi possono essere offerti, ciò che è richiesto può essere rifiutato, ciò che è offerto può essere declinato. Se si giunge allo scambiolaffare, ciò che è dato deve poter essere ricevuto: in questo sta ben più del semplice prendere, ossia sta la capacità e disponibilità di utilizzare ciò che si è ottenuto. E questa sfera di possibilità aperte che viene limitata mediante il vincolo del diritto, che afferma l'adeguato contraccambio di ogni regalo.

Quella così descritta è però solo l'immagine giuridicoideale dello scambiai commercio: in maniera del tutto pacifica, ciascuno in quanto proprietario offre determinati beni all'altro e, guidato dai propri desideri, scambia tali beni a vantaggio di entrambi. La determinazione del valore dei beni attraverso rapporti quantitativi può, nei singoli casi, avvenire mediante contrattazione, mercanteggiamento, transazione e dibattito; ma in ogni caso, quando si è raggiunto l'accordo, lo scambiai affare si conclude in un libero contratto.

S'intuisce subito che un simile modello dello scambio economico-legale di cose non possa mai corrispondere alla realtà. Con troppa foga si prende le mosse dalla rappresentazione ideale, secondo la quale l'affare dello scambio si rapporterebbe solo a *beni* diversi la cui equivalenza sarebbe determinata in una libera contrattazione. Di fatto la situazione è ben diversa.<sup>5</sup> I costi delle merci offerte dipendono da innumerevoli fattori: dai rapporti di proprietà, di capitale e di potere; dalla concorrenza, dai cartelli e dai monopoli; dalle tecniche e dalle leggi; da avidità, corruzione e truffa; dai bisogni degli acquirenti e dal loro reddito; e così via. L'idea di Ricardo e Marx, ossia che questi fattori riguardino solo le distribuzioni dei valori ma non la fonte di valore, che sarebbe da ritrovare unicamente nella quantità di lavoro necessaria alla produzione dei beni, fallisce già davanti all'inspiegabile questione di quale debba essere la misura da applicare al fine di registrare quella quantità di lavoro. Infatti, la scansione meccanica del tempo cronologico non è adeguata alla misurazione del valore quantitativo dei modi

qualitativi del lavoro. Tutti i fattori sopra indicati *costringono* alla determinazione di ciò che, nel momento della stipula del contratto, viene a valere legalmente come *equivalente*, anche se di fatto le cose non stanno così. Consapevole di questi aspetti coartanti, ciascuno dei contraenti può essere sempre dell'opinione di aver scambiato, a motivo di una pressione, qualcosa che ha un valore maggiore con qualcosa che vale di meno. Questo fino al caso estremo, come esposto da Hegel, nel quale il perdente (della contrattazione), se vuole rimanere in vita, deve mettersi a lavorare come servo per il vincente, nel momento stesso in cui il signore sente così la sua dipendenza dal lavoro del servo.<sup>6</sup>

Le forme di scambi commerciali non sono accompagnate solo esteriormente da delle costrizioni più o meno grandi, così che esse possano venir meno nel caso ideale; ma la costrizione nella determinazione dell'equivalenza formale dei beni appartiene alla struttura più intima delle forme di scambi commerciali. Se vuole davvero realizzarsi, lo scambio economico-legale deve seguire la costrizione dell'equivalenza; per questo in esso non vengono scambiati solo dei beni, ma anche sempre dei mali.

Che le cose stiano così, è fatto risaputo. Eppure se ne diviene davvero consapevoli solo quando la costrizione appare nella forma di un potere pubblico, come ad esempio nel caso in cui, in nome del «bene maggiore» della rappresaglia, si viene costretti a scambiare un bene per un male - basti pensare alla riparazione del danno o allo scambio di un male (delitto) per un altro male (pena) -, come è nel caso dell' «occhio per occhio» nella sua differenza dalla cieca vendetta.<sup>7</sup> Generalmente si ritiene che in questi casi il grado della costrizione implichi il venir meno della libertà contrattuale; che, invece, si pensa sussistere nel caso dello scambio economico-legale. Contro questo assunto comune bisogna affermare che ogni scambio di beni è necessariamente, al tempo stesso, anche uno scambio di mali, a prescindere dal fatto che questi vengano sentiti o meno come tali. Lo scambio economico-legale di cose è generalmente dominato dalla impressione che ciascuno dei contraenti agisca a proprio vantaggio, senza doversi preoccupare dell'altro; questo soprattutto quando nessuno rimane debitore dell'altro. Il controcanto adeguato a questa condizione non è però, come si potrebbe pensare, uno scambio ospitale altruisticamente orientato, ma quella premura in cui ne va di aiutare l'altro, anche quando nello scambio non vi può più essere l'attesa neanche per un grazie e per la riconoscenza. I critici della morale possono essere pur sempre dell'opinione che anche il comportamento della premura sia, da ultimo, guidato da motivi di interesse egoistico e personale - come, ad esempio, quello della soddisfazione morale. E per la massa dei fedeli sarebbe possibile addirittura contrattare la beatitudine eterna in cambio di una vita credente virtuosa sulla terra. Di tutto ciò Kant ha tratto le conseguenze, negando alla legge morale assoluta ogni fondamento esperienziale racchiudendolo nel puro dovere.<sup>8</sup>

Lo scambio ospitale non può essere delineato né lungo le coordinate degli

obblighi della premura, né lungo quelle dell'interesse a uno scambio *I* commercio di cose. Esso si mostra piuttosto nel paradosso dello *scambio dell'inscambiabile*. A questo punto, dobbiamo chiederci se lo scambio ospitale sia in grado di rompere con le costrizioni che caratterizzano la forma economico-legale dello scambio/commercio. Infatti, vi è tutta una serie di forme ostili di scambio ospitale che sembrerebbe negarlo in radice. Esse sono state contrassegnate da Marcel Mauss, nel suo *Saggio sul dono*, con il termine dei nativi americani «*potlach*». Con esso s'intende il fatto, registrabile all'interno di alcune forme di vita sociale, secondo cui ognuno degli ospiti deve cercare di superare gli altri nella grandezza di valore dei regali; fino a giungere al punto in cui, rovinandosi, uno finisce col perdere la faccia davanti agli altri.<sup>9</sup> Uno dà un bene per costringere l'avversario, secondo la regola, a dare un altro bene ritenuto di valore maggiore. In questa dinamica si tratta di preparare una sconfitta morale al donatario, che può essere ribaltata da quest'ultimo contro il donatore solo rilanciando il tutto a un livello più alto.

Forme simili di scambio ospitale ostile si possono trovare nei bar di determinati *milieu*, dove gli ospiti si sfidano reciprocamente a bere fino a che uno di loro non stramazza al suolo ubriaco. Il *potlach* rappresenta dunque un comportamento specularmente inverso della forma economico-legale dello scambio *I* commercio, poiché esso non giunge a un bilanciamento giuridico fra i contraenti ma può realizzarsi unicamente attraverso l'indebitamento del ricevente. Debito che, dopo un certo tempo, non solo non può essere saldato, ma che deve essere incrementato se si vuole evitare lo scoppio di una situazione conflittuale. Oggigiorno i regali ospitali sono caratterizzati anche dalla tendenza a voler mettere in imbarazzo colui che li riceve; così che esso cercherà di prendersi una rivincita il più presto possibile. Anche l'invidia opera su questo stesso registro, così che il contraccambio della spesa dei regali ospitali viene misurato secondo l'ideale del pareggio legale nello scambio economico.

Eppure, prendendo le mosse da un desiderio reciproco degli ospiti di rapportarsi vicendevolmente in modo contrattuale, riconciliante, socievole e amichevole, lo scambio ospitale è in grado di assumere una forma nella quale le costrizioni del commercio economico e dello scambio ostile possono essere, se non eliminate, quantomeno fatte scivolare sullo sfondo.

Poiché non si tratta di un rapporto di domanda e offerta, e ancor meno di un rilancio reciproco dell'offerta, l'«equivalenza» dei regali ospitali si può dare unicamente a partire dalla stessa atmosfera di *fiesta*, assumendo così un'ampiezza apparentemente illimitata. La gratitudine dell'ospite, come accennato in precedenza, può controbilanciare i più ricchi doni dell'ospite: il modesto banchetto che Filemone e Bauci offrono ai loro ospiti pareggia i doni meravigliosi degli dei. Sembra, dunque, che non si dia alcuna misura e proporzione per l'equivalenza dei doni ospitali, se non l'arnicale ospitalità festiva stessa, nella quale, però, per cortesia e gentilezza, la misura non deve mai essere tematizzata.

Ma questo significa che lo scambio ospitale sarebbe possibile senza costrizioni? Anche se ponessimo il caso che esso si realizzasse oltre ogni controllabile invidia e indipendentemente dalle rappresentazioni economiche della giustizia, le leggi dell'ospitalità richiedono, in generale, che i regali ospitali vengano contraccambiati in un qualche modo e secondo una qualche misura. In uno scambio ospitale, a partire dal quale non si danno diritti che possano essere imposti, sta comunque una costrizione moralmente vincolante: questo anche se il *vulnus* della legge ha, abitualmente, come conseguenza il semplice fatto che l'invito non contraccambiato non verrà fatto un'altra volta. Una legge morale dell'ospitalità amicale richiede che i regali dell'ospitante siano sempre in una qualche misura contraccambiati. L'ospitante contraccambierà addirittura il grazie del suo ospite, perché egli - già solo presentandosi - lo ha onorato.

Ma questo contraccambio di regali ospitali ha la funzione di saldare un debito? Nel rapporto fra albergatore e cliente, fra venditore e acquirente, il debito può essere formalmente saldato. Ma nello scambio ospitale *il momento insuperabile della disuguaglianza* dei doni si trasforma in un debito reciproco permanente, che non può essere cancellato senza resto alcuno mediante nessun contro-dono e nessuna dichiarazione di gratitudine. In un certo qual modo, gli ospiti che fanno circolare vicendevolmente i doni rimangono *vincolati* l'uno all'altro. E questo non solo nel ricordo, ma in un sapere sullo scambio fondamentale che non si lascia mai concludere mediante un atto, e che quindi implica un debito che non può mai essere definitivamente saldato. Si tratta di quello scambio in cui ci si dimostra considerazione e stima reciprocamente; e che quindi comporta il riconoscimento voluto della volontà - razionale - dell'altro.

Ma tale debito è indizio del fatto che nessuno scambio è in grado di descrivere in maniera sufficiente i rapporti ospitali. E forse possibile che l'ospitante riesca a gettarsi oltre scambio e debito?

### **Il dono dell'ospite**

Ciò che l'ospitante consegna all'ospite come dono ospitale deve essere *gratuito e per nulla*; in contrapposizione al contraccambio che caratterizza il regalo nello scambio. Di certo il dono dell'ospite rompe con le leggi del commercio e dello scambio economico-legale. Ma esso non rompe forse anche con lo scambio ospitale di regali e con il suo ben più ampio quadro dell'equivalente? Tale rottura della legge non rimanda a un'abissale «inutilità» del puro donare? È facile intuire che se al dono dell'ospite si rapporta un contraccambio, allora esso si oscura e si tramuta in un contro-dono. Certo, il donare si differenzia da ogni trasferimento di beni, dal rinunciare o dare via qualcosa, e lo fa nel gesto del rimettere, del lasciare, addirittura dello scordare, del rifiutare o dello sperperare. A differenza del regalo che mette in una condizione di debito, o del *potlach* che mira a metter in imbarazzo e a svergognare, il dono è una dedica - e ben più di una dedica - all'ospite.

Attraverso cosa potrebbe rappresentarsi il dono dell'ospite, che si sottrae a ogni contraccambio, senza però cadere semplicemente nella rigidità del puro dovere che non conosce compromesso alcuno? E che cosa potrebbe profilarsi nello spazio del contro-dono mancante, se non l'ospite stesso che si dà come ospite?

Il dono dell'ospite non deve essere in alcun modo un sacrificio, e nemmeno la messa in scena di una rinuncia o un mezzo per accattivarsi il favore degli altri, siano essi uomini, demoni o dei. Inoltre, mediante il dono dell'ospite non si deve neanche imbarazzare o corrompere il donatario. Allo stesso modo, esso deve differenziarsi da qualsiasi forma di elargizione premurosa a favore di coloro che sono nel bisogno, dei poveri e medicanti, degli ammalati, dei bambini. Al contrario del regalo come *munus*, sia esso oggetto di scambio o ripartizione di beni, mediante il quale si costruiscono le forme della *co-munità*, il dono dell'ospite (*donus*) deve essere espressione di una pura generosità, ossia deve essere liberalità che si sottrae a ogni debito, e quindi a ogni contraccambio che lo salda, per poter rimanere «libera». E chiaro che la libera generosità mette in questione la natura della comunità: pericolo che deve essere scongiurato mediante il contraccambio, appunto.

Neanche un santo potrebbe presentarsi come ospite ingrato senza essere sospettato di essere solo uno scroccone e un parassita ipocrita. Il dono dell'ospite, dato per nulla e non contraccambiabile, è, dal punto di vista sociale, qualcosa di impossibile e insopportabile; eppure, esso può impassibilmente sottrarsi alle leggi dello scambio ospitale. Nel sociale ha sussistenza solo il commercio scambievole dei regali. La generosità unilaterale, *quale* dono dell'ospite, può sussistere solo in un'intenzione irrealizzabile nella quale si fa risaltare la sua impossibilità. Ma la libera generosità giunge fino al luogo in cui l'altro diviene incondizionatamente ospite, e deriva dal luogo in cui l'ospite prodiga l'ospite. Ma come deve essere compreso l'inscambiabile *tout court*, che si sottrae a ogni grazie e a cui, però, un grazie vuole andare incontro (sapendo che il dono che cerca di contraccambiare viene sostanzialmente «mancato»)? E questo mancare deve essere necessariamente visto come una mancanza? Non sta forse in questa libera generosità e prodigalità tutta la dignità dell'ospite?

Nella prassi, l'impossibilità del dono dell'ospite viene rappresentata prevalentemente in maniera simbolica, ossia sospendendo lo scambio e passando al modo della ripartizione. Temporaneamente la persona che si presenta come ospite viene incorporata *virtualmente*; nella maggior parte dei casi passando attraverso la consumazione comune di beni che sono stati preparati dal solo ospitante. E l'ospitalità *amicale* che si incarica dell'incorporazione temporanea. I beni offerti nella commensalità non devono dare l'impressione di essere destinati soltanto al far venire meno una mancanza, o a mitigare una condizione di necessità (ossia a soddisfare dei bisogni o a saturare una bramosia). Nell'eccedenza della loro rappresentazione essi superano già sempre ogni brama e desiderio verso l'atmosfera-

ra di festa, la *trance* e l'euforico, l'orgiastico, nei quali si profila la possibilità che con la presa di coscienza vada perduta ogni distanza fra ospite e ospitante.

Nella socievole comunanza della festa è racchiusa la tendenza a dissolvere l'ospite in quanto ospite. Contro questa tendenza, nella buona ospitalità, si deve preservare pienamente l'alterità dell'ospite a fronte di qualsiasi incorporazione. *In quanto ospite*, l'ospite non deve essere annullato (in maniera vincolante) nella comunità dell'ospitante. La distanza ospitale, e quindi lo scambio ospitale, deve essere preservata. Tracce linguistiche di questo aspetto sono state tramandate per quanto riguarda lo scambio delle donne: la sposa che viene maritata in un altro clan rimane, per tutta la vita, ospite in esso (a questo dato rimanda la comunanza linguistica fra *sposa* e *hospes*). Il dono della prodigale generosità dell'ospite deve mettere in evidenza solo l'ospite *in quanto ospite*. Ma solo a un Dio è possibile sottrarsi alla costrizione sociale del contraccambio del dono; per questa ragione nell'ospite poteva apparire il Dio, di cui si può chiedere la presenza e il favore, ma che non può essere vincolato all'obbligo di contraccambiare le offerte sacrificali.

L'ospite, che come persona è il vulnerabile, poteva così essere reso sacro; e l'ira del fulminante luminoso e tremendo, del potente Zeus *xenos* o dell'unico Dio che ama lo straniero, doveva abbattersi sul sacrilegio che tradiva le leggi dell'ospitalità. In molte culture l'arrivo dell'ospite era celebrato con un'offerta propiziatoria a Dio, con la quale non si manifestava né un grazie né una richiesta, ma solo la sua adorazione. In tal modo veniva interrotta la reciprocità immediata dei regali ospitali, per rappresentare attraverso un terzo la prodigale e libera generosità dell'ospite.

Sotto l'aspetto della divinità, all'ospite venivano offerti doni di valore che non si sottraevano allo scambio ospitale secondo l'ordine della legge, ma lo facevano secondo l'ordine del desiderio. Di contro, in tutte le culture umane è diffusa una generosità ospitale la cui ricchezza consiste proprio nel sottrarsi a qualsiasi determinazione quantitativa come valore di scambio: l'ospite dischiude all'ospite *il possibile*. In tutte le culture, le leggi morali dell'ospitalità richiedono che, andando incontro all'altro, gli si faccia strada, gli si rivolga un saluto, gesti mediante i quali si apre, al desiderio dell'altro, un luogo nel proprio desiderio: augurandogli una buona giornata, pace, felicità, salute, benedizione o protezione di un Dio. Le mani si aprono, per mostrare che non tengono nessun'arma; le braccia si allargano, per dare all'altro la possibilità di venire abbracciato; ci si alza, per mostrare che per l'ospite nessun posto è occupato. In alcune culture, come quella ebraica, era abitudine addirittura tenere un posto libero a tavola per l'ospite che sarebbe potuto arrivare. All'ospite si aprono i confini, la propria casa, le porte, le dispense. Si dice espressamente che egli è benvenuto, chiunque esso sia e comunque esso sia. All'ospite si offre una gestualità calorosa. Era uso non chiedere mai, come prima cosa, all'ospite straniero né il nome, né la provenienza, né di cosa fosse in cerca. Così facendo si rinunciava al guadagno di un sapere in modo da non

esercitare sull'ospite alcun potere.

All'ospite viene aperta la possibilità di parlare di sé e di altro, di prendere parte agli eventi della festa, e così via. E anche la chiusura ostile di tali possibilità, ad esempio nel tradimento della legge morale dell'ospitalità sotto la maschera del regalo ospitale, rimanda al fatto che l'ospitante è sì capace di aprire al suo ospite determinate possibilità, ma che l'ospite stesso deve *essere-in-possibilità* per poter ricevere e accogliere tali possibilità.

La libera generosità ospitale rimarca dunque, nell'intenzione di un puro donare, l'essere-in-possibilità dell'ospite *quale sua propria esistenza*. Con l'apertura di determinate possibilità si dischiude ciò che non può essere dato col regalo di contraccambio: l'esistenza dell'ospite, che venga da esso accolta o meno. Ciò che propriamente è il dono dell'ospite non rompe solo - in maniera impossibile - con le leggi osservate dello scambio ospitale, essendo esso dato per nulla; ma dona, in un certo qual senso, «nulla», ossia non dona qualcosa che non determinasse già da sempre l'essere-qua dell'ospite stesso. Insieme a determinate possibilità che vengono sì contraccambiate, il donatario riceve dall'ospitante l'apertura del suo proprio essere-in-possibilità, della sua propria esistenza.

Il donatario, dunque, riceve dall'ospitante solo ciò che già caratterizza la sua ospitale esistenza: apertura, come spazio di possibili o impossibili possibilità. Eppure questo donare-nulla, questo dono dell'apertura dell'esistenza ospitale attraverso la dischiusura di determinate possibilità che l'ospite può accogliere, tutto questo può essere a sua volta contraccambiato: il donatore può contraccambiare il donare che, in quanto donare «nulla», si sottrae a ogni disposizione e disponibilità; per manifestare così l'ospite in quanto ospite. Ma in questo contraccambio non è in suo potere rendere possibile all'altro il suo proprio essere-in-possibilità. Mediante il paradossalmente contraccambiato «nulla» del dono dell'ospite, l'essere-in-possibilità si libera della sua chiusura sull'esclusivamente mio, facendo così saltare per aria qualsiasi solipsismo dell'esistenza.

Di solito, però, gli uomini nascondono a sé stessi questa struttura del vissuto del sé, comprendendo la propria esistenza come regalo e disposizione ricevuti «da altrove»; che essi, al massimo, dovrebbero assumere. In questo fatto non si deve forse riconoscere il panico di essere esistenzialmente ospiti?

Vi è la tendenza ad assumere il fatto che il regalo ospitale debba essere accolto *per sé*, che esso sia buono, perché forse era inteso in senso buono. Ma il regalare e il ricevere ospitale, mediante i quali vengono aperte dall'ospite all'ospite determinate possibilità contraccambiabili, possono anche fallire miseramente. Accettando l'offerta di soffermarsi in un posto libero, si può mancare irrimediabilmente l'altro; l'ospitale discrezione silenziosa che non domanda, può essere percepita come risentita indifferenza; la strada aperta può condurre magari il donatario dritto dritto in un burrone. Quante volte le possibilità ospitali non si realizzano, non sono riconoscibili, o non vengono viste. E il conflitto tra diverse

possibilità può essere, alla fin fine, irresolubile. Ma anche quando escludessimo le innumerevoli possibilità di essere inospitali od ostili, non si potrebbe dire che il regalo ospitale sia (per sé) buono. Nietzsche ci ha resi avveduti degli effetti meta-morali *di bene e male sul male e bene*. 10

L'ampiezza delle leggi morali dell'ospitalità non è vasta, e la loro forza di impatto è debole. Ma è proprio la loro illimitata vulnerabilità a sottrarle alle potenze del funzionalismo tecnocratico; tenendo così in vita la consapevolezza che non può trattarsi solo di appartenenze sociali e delle esclusioni che esse comportano, ma esattamente dell'esistenza ospitale che le attraversa tutte. Che l'ospite, così vulnerabile nella sua persona, possa al tempo stesso sottrarsi come l'intangibile, è fatto intuito laddove l'ospite è stato onorato come qualcosa di sacro. Questo, però, non perché egli sia un dio e un eroe invulnerabile, come intende la sacralizzazione dell'ospite. Chi è più vulnerabile dell'ospite indifeso, straniero, solitario, abbandonato al potere di ostaggio di un signore che dovrebbe essere il suo ospitante ma che, forse, ne diverrà l'assassino?

Forse, in maniera misteriosa, l'ospite si spinge al di là del mortale, senza però diventare trascendente a esso, e senza ritrarsi semplicemente in un vissuto immortale del sé.

\* Hans-Dieter Bahr

### **Il dono dell'ospite L'ALTRO NOI**

«Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati». Isaia, che in questo brano (Is 25,6-8) si riferisce al banchetto di Mosè e gli anziani di Israele a celebrazione dell'alleanza con JHWH (Es 24,9-11), approfondisce qui una categoria che accompagna tutta la Scrittura. Sebbene questa categoria sia stata finora presa poco in considerazione, essa porta, come quasi nessun'altra, nel centro della teologia: si tratta della «categoria» dell'«ospite». In questa riflessione voglio cercare di rendere feconda questa parola dell'ospite (si vedrà che non si tratta di un concetto) in una chiave teologica. Voglio semplicemente accennare all'inizio che questa categoria contiene una potenzialità critica sia contro il concetto della persona in quanto «sé», sia contro la ricerca contemporanea di un'identità, il cui rovescio è l'esclusione dell'Altro. In questo mio contributo cercherò, in un primo passo, le tracce dell'ospite nella Bibbia e, in un secondo, alcune sue tracce nella filosofia occidentale.

### **Abramo e i suoi ospiti**

Cominciamo la ricerca dell'ospite - se non sia che egli ci abbia già cercato, è cosa che si può decidere solo nel corso delle seguenti riflessioni - con una figura centrale della Bibbia che si estende anche alla tradizione islamica: Abramo. La sua storia inizia con un esodo dal «proprio», cioè dalla sua abituale e familiare identità; ed è esattamente in questa sua uscita che egli riceve la promessa della terra e di una nuova famiglia. Già in questo passaggio possiamo notare che Abramo rimane straniero e ospite (l'ebraico utilizza il medesimo vocabolo per questi due diversi significati: *gher*; così come fa il greco con il termine *xenos*) per tutta la sua vita, ma non diventa mai il proprietario e il cittadino del paese in cui

s'insedia; paese di cui la sua discendenza *avrà parte* ma non proprietà.

Se si guarda più attentamente alla storia di Abramo, si trova un brano centrale nel capitolo 18 del libro della Genesi. Questo brano sviluppa un collegamento sottile tra JHWH e l'ospite (straniero). Se nella Bibbia la prima frase di una pericope annuncia sovente il suo tema, allora potremmo dire che in questo caso esso è l'apparizione di JHWH. Ma si deve tenere conto del fatto che questo brano è molto prudente con le identificazioni, una circostanza molto importante per le considerazioni a seguire.

Dapprima la narrazione di questa pericope racconta la visita di tre stranieri, a cui Abramo non chiede le origini e i nomi (un parallelo significativo col mondo della cultura greca): cioè non vengono identificati.<sup>2</sup> Anzi, vengono accolti come ospiti con tutta l'ospitalità calorosa tipica dell'Oriente e del mondo antico. Solo gradualmente essi si rivelano ad Abramo e Sara (e al lettore) come JHWH: più concretamente nella promessa della nascita del discendente, che sarà portatore della speranza che l'esodo nella terra straniera non finirà con la scomparsa, la morte di Abramo e della sua famiglia.

Si può già presagire che la rivelazione di Dio sarà intrecciata con il dono dell'ospitalità. Detto più esplicitamente: il dono dell'ospite, il dono che Abramo e Sara possono percepire come il suo dono, è il dono della vita, la cui promessa è la risposta all'ospitalità di Abramo e Sara. L'ospite (lo straniero) allora porterà un dono che null'altro è se non la promessa della vita stessa, di cui Abramo e Sara saranno ospiti senza poterne entrare in possesso. La centralità del motivo dell'ospite nel nostro brano si vede anche nella sua continuazione: immediatamente la scena della vicenda cambia, e al racconto dell'ospitalità segue l'antiracconto dell'ospitalità rifiutata. Mi riferisco al racconto di Sodoma e Gomorra, laddove il diritto dell'ospite cede alla violenza più brutale. Mentre Abramo, in virtù della sua ospitalità, riceve la promessa della vita e incontra JHWH, Sodoma patisce la morte della sua inospitalità, che trova un'espressione perfino nella geografia, cioè in un deserto di sale che non consente più nessuna vita.

Racconti di ospitalità donata e rifiutata attraversano la Scrittura. Gesù non ha casa, e nel suo movimento lo vediamo sempre come ospite che, laddove accolto, dà ospitalità da parte sua. Israele è ospite in Egitto e vi viene definito come straniero (in chiave tendenzialmente negativa). Si deve dunque notare che quando l'ospite diventa il servo dei nostri bisogni e dei nostri desideri, si finisce per farlo scomparire e per annichilirlo, e al suo posto riceviamo lo straniero, in particolare lo straniero inquietante. Ma Israele farà anche l'esperienza di dare ospitalità, in particolare in riferimento all'ospite divino nella tenda della rivelazione. Al culmine dell'evento del Sinai, Mosè, Aronne e i 70 anziani saranno invitati a quel grande banchetto (Es 24,9-11) cui, con una prospettiva universale, si riferisce il testo di Isaia citato all'inizio di questa riflessione.

Successivamente Israele dovrà imparare che la promessa della terra è collegata, da ultimo, al comportamento verso lo straniero/ospite; che Israele non ha ricevuto la terra per sfruttarla egoisticamente, ma che ha parte ed è ospite della terra promessa; e che come popolo-ospite della terra (cf. Lv 25,23) deve concedere ai popoli ospitalità universale (fatto testimoniato dalla tradizione di Sion, espressa nel modo più pregnante in Isaia).

Per cogliere quanto gli autori del Nuovo Testamento abbiano capito questa intenzione di Isaia si deve fare grande attenzione a quelli che potrebbero sembrare solo dettagli marginali. Quando nel libro di Isaia si legge che il palazzo del Messia sarà una magnifica costruzione (cf. Is II,10), si potrebbe sospettare che l'avvento della «radice di lesse» in una stalla non corrisponda affatto alla venuta di un Messia futuro re e che, a questo punto, sia inevitabile di non ritenere Gesù il Messia. Ma così facendo si ignorerebbe che lo splendore della stalla, in cui Maria e Giuseppe devono fermarsi, sta proprio nella sua accessibilità: essa è un luogo ospitalmente aperto per tutti (i popoli), aperto addirittura a coloro per cui sono chiusi i palazzi magnifici. Nella stalla ognuno può entrare, perfino i pastori e i lavoratori a giornata; e non c'è bisogno di un «*open day*», a cui seguono inevitabilmente i giorni dell'esclusione.

## **Dio è lo straniero**

Nello spazio di questo saggio non è possibile interpretare tutti i racconti di ospitalità presenti nella Bibbia; dovendo fare una scelta, vorrei limitarmi a quattro testimonianze che hanno in comune il fatto di trovarsi come sulla soglia di uscita della sacra Scrittura e del Vangelo. Uno di questi brani si trova nell'ultima grande predica di Gesù tramandata da Matteo, quello che comunemente va sotto il nome di discorso sul giudizio universale (cf Mt 25,31-46). Il filosofo Massimo Cacciari, in una riflessione sui paradigmi di un'Europa (u-topica) ritiene che accanto al *logos* greco, la cui essenza è l'imperativo dell'auto-conoscenza, ci sia un secondo paradigma, quello dell'atteggiamento pratico cristiano davanti allo straniero, e li descrive nei seguenti termini.

«Il primo campeggia sul frontone di Delfi, e domina nell'ironia socratica (del Socrate non platonico, del Socrate ancora anche tragico) del "conosci te stesso" (...). Come raggiungere il proprio dell'esserci, la sua verità ultima, se costitutivamente infermo, zoppo è il suo procedere? Più radicalmente ancora: conoscersi presupporrebbe identificare in sé soggetto e oggetto (realizzare il sogno di Narciso), pensante e pensato. Ma ciò è troppo per l'uomo; sarebbe troppo anche per gli "dei creati". Solo nell'Uno al di là di ogni determinazione quest'identità è pensabile. ( ... ) Il secondo paradigma ci viene dalla tradizione biblica. Il dio greco proteggeva lo straniero. La *philoxenia* è valore universalmente riconosciuto nella greicità, *tirné* dello stesso Zeus. Ma lo straniero, con cui l' *hospes* entrava in relazione, era pur sempre considerato come figura esterna, come proveniente "da fuori".

Straniero non poteva essere *simul* colui che ospitava e proteggeva lo straniero. Anche nella tradizione biblica, ovviamente, il Dio protegge lo straniero, lo veste, lo nutre, comanda di amarlo. Anche la tradizione biblica sa che l' *hospes* è sempre potenzialmente anche *hostis*, è sempre anche esule. Ma si trova in essa anche un'espressione infinitamente più forte: e cioè che Dio è straniero. Anzi, Dio è lo Straniero. Così egli si rivela a coloro che siederanno alla sua destra: io ero lo Straniero; io sono apparso a voi nella "persona" dell'esule, dell'abbandonato - e tuttavia mi avete riconosciuto».3

In questo passaggio, Cacciari non solo accenna al fatto che nel cristianesimo Dio stesso si rivela nell'ospite/straniero, ma indica anche che in tal modo viene abbattuta la barriera tra il «signore della casa» e lo «straniero». Poiché come ospite/straniero - che non fa parte della casa ma non si trova neanche oltre di essa - Dio non è semplicemente colui il cui luogo si trova «oltre» un confine, ma come ospite è anche colui che dà ospitalità. In questo modo colui che non è integrabile nel «proprio» ne diventa il centro stesso.

Questo inoltre implica che il soggetto (*sub-iectum*), cioè il principio dell'individuazione, non è in primo luogo né auto-riflessione né auto-progettazione; il soggetto è l'ospite, dove il comportamento nei suoi confronti configura sia il grado dell'auto-determinazione dell'individuo sia quello della società. Anche la parentela etimologica tra le parole *ipse* e *hospes*, atte stata nella parola indoeuropea *hostipets*,<sup>4</sup> sembrerebbe muovere in questa direzione. Voglio aggiungere che Mt 25 ci lascia intuire che non c'è da aspettare un dono determinato dall'ospite o dallo straniero: in questo modo rimarremmo all'interno della logica dello scambio; bensì lo straniero/l'ospite stesso è il dono (il suo dono) a cui dobbiamo esporci, è la pietra angolare della nostra esistenza.

## Il segno di Gesù

Il secondo passo che vorrei richiamare è l'ultimo gesto di Gesù prima della morte sulla croce, cioè l'ultima cena con i suoi discepoli, in particolare con i «dodici» che rappresentano l'Israele escatologico. Nelle dispute dogmatiche degli ultimi secoli è stata sollevata la domanda se l'eucaristia, quale azione sacramentale centrale, abbia il carattere di un banchetto o di un sacrificio. Sullo sfondo della categoria dell'ospite potrebbe essere che una simile alternativa non si debba porre: nel centro dell'ospitalità si trova, come fanno le culture antiche, il pasto comune; e per questo non dovrebbe sorprendere che Gesù colleghi spesso, implicitamente o esplicitamente, nelle sue parabole la «*basileia tu thcu*» con le immagini di un banchetto (cf Mc 2,15; 6,31-44; Lc 14,15-24 e altri). Nella Bibbia ebraica leggiamo anche (cf Sal 22,4 e altri) che Dio prende la sua sede fra le lodi del popolo liberato, che si raduna in Sion per un banchetto.

La cena comune di Gesù e i suoi apostoli (non diventeranno forse gli apostoli messaggeri della sua ospitalità?), avendo avuto luogo per la sua lode e la sua memoria, s'inserisce in quest'orizzonte ma aggiunge anche un'altra dimensione:

infatti la comunità escatologica del banchetto, a cui Gesù dà ospitalità, radicalizza il significato del dono. Nel pane e nel vino è presente la creazione elevata nella dimensione dello Spirito e, in tal modo, la realtà della creazione così come Dio l'ha affidata agli uomini affinché essi la edificino e la custodiscano. Eppure, nella memoria del segno di Gesù, riconosciamo la dimensione ultimativa e definitiva della creazione, che lega gli uomini gli uni agli altri e con Dio, la dedizione della vita di Gesù nel cui ricevimento/ accoglimento egli diviene nostro ospit(ant)e. Sia nell'interpretazione dell'eucaristia come sacrificio sia in quella come banchetto escatologico il nucleo è il «predono» (*Vorgabe*) dell'ospite a cui siamo invitati, e che costerà in un certo senso tutto e niente.

Collegato con i temi sia della pericope di Abramo sia del gesto del banchetto escatologico a cui Gesù invita, troviamo il brano che racconta la perdita e il ritrovamento della sede di Dio, come la patiscono gli uomini sulle tracce del Figlio di Dio: cioè il racconto del cammino da Gerusalemme a Emmaus e viceversa (cf Lc 24,13-35). I protagonisti - uno di loro non a caso è anonimo, ma lo è perché noi come lettori dobbiamo immedesimarci con lui - hanno lasciato e perso il luogo della salvezza: Gerusalemme; perché, anche se non viene espressamente detto, questa città non sembrerebbe essersi mostrata come il luogo del Messia. Come Abramo anche loro incontrano uno straniero che si rivelerà il messaggero di una promessa. Interpreta la sacra Scrittura, cioè porge loro la chiave ermeneutica per capire la sua vera intenzione.

Non sappiamo cosa abbia detto questo straniero, ma conosciamo la risposta corrispondente all'interpretazione dei discepoli cercatori di Emmaus: come Abramo invitano lo straniero e diventano l'ospite dell'ospite. Per questo si può dire che non hanno riconosciuto il Signore solo quando egli ha spezzato il pane, ma anche nel rapporto di ospitalità che ha aperto a loro la Scrittura. A tale riguardo Luca ci indica un altro fatto decisivo: dopo aver riconosciuto l'ospite, dopo che la realtà dell'ospite messianico si era rivelata, non lo vedono più. L'ospite rimane «non identificato», non sarà determinato e fissato; l'ospite non viene «costretto» nelle nostre disponibilità no etiche e pratiche, e così non viene né situato dentro i confini della nostra proprietà né escluso come straniero. La vera conoscenza si trova in questo «non vedere», in questa assenza, in questo ritiro, che contraddice in maniera netta *l'ethos* moderno dell'identificazione.

L'ultimo racconto di ospitalità a cui vorrei fare riferimento segna, in un certo senso, sia la fine sia il sigillo della sacra Scrittura: si tratta del grande finale dell'Apocalisse. Il racconto ci inserisce nella visione del crollo dei poteri inospitali, collegata con la vista della città aperta, le cui «porte non si chiuderanno mai durante il giorno» (Ap 21,25). La sua apertura indica la residenza di Dio che, coerentemente, non conosce più un tempio delimitato, cioè non chiama più un tempio la sua *proprietà*. Nel suo libro degli ospiti sono registrati coloro che sono capaci di accogliere il dono dell'ospite e non si chiudono violentemente

all'ospitalità. Non è quindi inadeguato interpretare questa ultima grande lettera della sacra Scrittura<sup>5</sup> come l'attestazione del fatto che è il comportamento verso l'ospite a decidere se si apriranno i sigilli (cioè l'ermeneutica) della sacra Scrittura in generale, e quelli dell'Apocalisse in particolare. Riferendosi all' Apocalisse non si deve mai dimenticare che i destinatari di questo libro sono coloro che hanno fatto l'esperienza collegata con lo stato dell'ospite (e il suo rifiuto), quella di essere senza protezione e di essere esposti. Il rapporto intimo con l'ospite divino e la ricerca di una patria sono - per l'eternità - legati a questa esperienza.

### **L'ospite dell'Europa**

Chiediamoci, in questa seconda parte delle riflessioni, dove si possano percepire le tracce dell'ospitalità nella nostra tradizione moderna occidentale. Spesso - e sicuramente non è sbagliato - si afferma che la tradizione ebraico-cristiana sia ciò che plasma come il tessuto profondo del racconto fondamentale dell'Europa e della sua propria ragione; ragione che verrà, in seguito, esplicitamente formulata nella filosofia moderna. Quindi, se il racconto dell'ospite fosse un elemento proprio e specifico della nostra filosofia, dove possiamo trovarlo?

Innanzitutto, dobbiamo notare come sia proprio l'ospite a rimanere escluso: l'Europa ha inventato il passaporto per identificare l'ospite come straniero ed, eventualmente, per deportarlo in quanto tale. E della regola benedettina, che ci ricorda il dovere di rendere conto del bene dell'ospite,<sup>6</sup> non è rimasto poi molto nella politica e nella società del nostro continente. Guardando le conseguenze pratiche della razionalità europeo-occidentale si conferma l'immagine dell'ospite dimenticato: l'Europa (e l'Occidente) misura il mondo,<sup>!</sup> nel momento stesso in cui ne sente la mancanza; e pare che la priorità non sia tanto la ricerca di uno spazio per incontrarsi, quanto quella di un fondamento proprio che si possa delimitare e dominare. Cioè questa razionalità mira a un'identità basata sull'esclusione dell'altro, così che esso possa divenire qualcosa di disponibile. Si tratta, dunque, più di una razionalità caratterizzata da una signoria (dispotica) di un *sapere*, che si realizza nella definizione dell'altro, piuttosto che di una razionalità proveniente da una *fede*, che vive del pre-dono (*Vorgabe*) della possibilità di un incontro che verrà.

Prima di concludere questo mio contributo, vorrei riflettere ancora un momento sulla parola che ci «dà» l'ospite. Bahr ci indica che questa parola non conosce un'opposizione e che non si può plasmare un aggettivo a partire da questa parola («ospitale» è solo chi dà ospitalità). In questo modo, ci approssimiamo alla parola «Dio», rispetto alla quale finiamo troppo spesso col costruire con leggerezza la qualità di «divino», dimenticando che così non può mai essere intesa una simile qualità. Questo fatto indica che l'ospite si pone nella più grande prossimità al «santo». Il mondo antico conosceva questa vicinanza ritenendo il diritto dell'ospite come il diritto più sacro, sapendo che una ferita di questo diritto significava far

sparire l'ospite - come si fa sparire un luogo sacro quando lo si profana. Ma forse questa vicinanza dell'ospite e del nonidentificabile, cioè del nostro centro decentralizzato che non può mai essere un possesso, trova la traccia di una sua sedimentazione nella tradizione filosofica della modernità europea. Tutte le conseguenze spirituali, ancora aperte e tutte da scoprire, di questo aspetto possono essere qui solo accennate.

Leibniz ci rende attenti al fatto che il mondo è fondato sufficientemente in Dio,<sup>s</sup> ma aggiunge subito che Dio non può essere posto nella stessa sfera di ciò che è da lui fondato: «La ragione sufficiente, o ultima [Dio], deve essere oltre il nesso delle cose casuali e particolari».<sup>9</sup> Per Leibniz non si tratta, dunque, di una connessione fondativa totalitaria dell'essere, ossia di un complesso chiuso di fondazione che non lascerebbe spazio per la libertà e dove tutto sarebbe collocato in Dio e avrebbe così il sicuro fondamento (come, invece, sembrerebbe essere in Spinoza); ma si avverte, invece, come il nostro mondo viva a partire dal suo (di Dio) pre-dono; pre-dono che contrassegna un'apertura ultima del mondo stesso. In tal modo, il mondo non è in sé sufficiente, non è concluso in sé, ma vi è una sorta di «lacuna» nei suoi margini incolmati e incolmabili, che sola «apre» il nostro mondo e lo rende libero e sensato. Dio è quindi compreso come un «vuoto», un'assenza corrispondente all' «assenza-presenza» dell'ospite non integrabile; un vuoto, un oltre che è il centro dell'essere che non è né l'altro (nel senso di un'esteriorità) né può essere integrato nella compagine mondana.

Ci imbattiamo in un simile fenomeno in Kant, il cui principio supremo dell'uso dell'intelletto (della «sintesi») si esprime nella massima: l' «io penso deve potere accompagnare tutte le mie rappresentazioni». 10 In tale contesto, è fondamentale che questo «accompagnatore» (che si sottrae a ogni ultima identificazione, ossia né «è» né «non è») non debba essere oggettivato né come io sostanziale, né come Dio nel senso di una *omnitudo realitatis*, né come concetto del mondo nel senso di una causalità totale (come mostra Kant nella dialettica trascendentale). Questo «io» non oggettivabile indica, piuttosto, il limite fondamentale della ragione teoretica (e così del nostro pensiero identificante), e l'apertura della razionalità specifica della ragione pratica. L'«io», secondo Kant, non può divenire né come proprio né come altro un oggetto limitato della ragione teoretica; in tal modo si apre la possibilità di comprendere il *sub-iectum* come scopo (e pretesa) mai esauribile oltre il limite tra autonomia (nel senso di un'auto-affermazione volontaristica) ed eteronomia.

Come ultimo grande testimone del pensiero moderno ho scelto Hegel. 11 Nei capitoli finali della *Fenomenologia dello spirito*, ossia nella «Religione rivelata» e nel «Sapere assoluto»,<sup>12</sup> egli mostra la necessità della scomparsa di tutta la sostanza per poter risorgere come soggetto. Detto più precisamente: la *perdita* dell'auto-affermazione (noetica) del proprio «io» (ossia di quell'ego che ponendosi a fondamento di tutto ciò che esiste disegna quasi un momento sostanziale del

sapere moderno e dell'uomo caduto) è un momento decisivo del cristianesimo, a cui corrisponde la struttura profonda di una razionalità del riconoscimento dell'altro non integrabile nel nostro pensiero; altro a cui ci si deve esporre (rischiando il nostro «io») per percepirlo come soggetto. Questa struttura profonda sarebbe il vero fondamento spirituale di una visione cristiana ed etica della modernità occidentale. Il crollo, la scomparsa della sostanza per questo significa in primo luogo il decadere dell'auto-affermazione dell' «io» che *percepisce* l'altro (e Dio!) sempre secondo certe sue *determinate rappresentazioni* e che, per questo, sa sempre e solo se stesso. Così si pensa di conoscere l'altro senza però riconoscerlo.

In termini teologici, il dissolversi della sostanza come rinuncia sostanziale al proprio «io» rimanda alla sequela di Gesù, che si è spogliato (di se stesso), divenendo soggetto vero dell'uomo (cf. Gal 2,20). A tale riguardo Hegel afferma che Gesù non deve essere di nuovo «positivizzato», ma che nello Spirito egli rimane presente come fondamento della possibilità del riconoscimento dell'altro. In tal modo, l'«io» non è più il centro della nostra esistenza e la personalità non può più essere interpretata come auto-affermazione e come azione volta all'impadronirsi del mondo; ma l'«io» vive di una sequela rispondente a un evento spirituale che sempre già lo precede e che esso non può mai catturare. Forse si può esprimere tutto questo con la parola «ospite»: siamo ospiti di un evento spirituale (del cosiddetto amore) che in Cristo ha ricevuto un nome (e così, anche se rimane non identificabile, non è più l'altro estraneo) - cioè viviamo del suo dono, in cui egli rimane il non identificabile, è l'assente presente che come l'ospite non «cessa mai di non darsi».13

All'inizio dunque non sta un sapere identificante, o un agire che si impadronisce del mondo, ma l'accoglienza credente dell'ospite che si espone alla domanda e alla sofferenza dell'ospite;14 accoglienza che si mette in gioco rispetto all'ospite, il cui dono non è mai qualcosa ma egli stesso. In questo modo diventiamo noi stessi, con tutta la fragilità e la vulnerabilità, con tutta l'esposizione e la toccabilità, ospiti di un evento spirituale, ossia ospiti della gioia, della sofferenza e della domanda dell'altro, magari avendo parte al suo racconto senza mai riuscire a possederlo. Questo racconto, questa speranza, per cui l'Europa utopica, i cristiani, gli ebrei, i musulmani devono rendere testimonianza, sfocerà - questo l'auspicio - nel suo racconto di un'ospitalità universale,15 che è scritto come testo di invito per un banchetto universale dove si raccolgono i popoli (*ekklesia*).

#### \* Kurt Appel,

teologo e filosofo, è docente straordinario di teologia fondamentale alla Facoltà cattolica di Teologia dell'Università di Vienna e vicepresidente della stessa facoltà. È professore invitato presso la Facoltà teologica dell'Emilia-Romagna nel II semestre dell'anno accademico 2008-2009.

1. Questo saggio è profondamente debitore delle riflessioni di H.D. BAHR, *Die Sprache des Castes*, Reclam, Leipzig 1994.

2 Anche Ulisse viene ospitato dai Feaci senza doversi identificare.

3 M. CACCIARI, «L'invenzione dell'individuo», in *Micromega* (1996), 121-127.

4. Cf BÄHR, *Die Sprache des Castes*, 41f.

5 Al carattere di «lettera» dell' Apocalisse fa particolare attenzione J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 1984.

6 BENEDETTO DA NORCIA, *Regula Benedicti, XXXI: „dnfirmorum, inJantum, hospitem pauperumque cum omni sollicitudine curam gerat sciens sine dubio, quia pro his omnibus in diem iudicii rationem redditurus est”.*

7 La misurazione del mondo come «eredità» della modernità occidentale, e il suo fallimento sotterraneo, è resa in maniera magistrale nel libro di T. PYNCHON, *Mason & Dixon*, New York 1997; trad. it. Rizzoli, Milano 2009.

8 «Fondamento sufficiente» non significa semplicemente un qualsivoglia fondamento per un determinato fenomeno, ma esprime il dato di fatto del perché il mondo è *così e non altrimenti*. Questo fondamento sufficiente, che tiene insieme il mondo e impedisce che esso si scomponga nella casualità di eventi isolati, viene collocato da Leibniz nell'amore di Dio.

9 C.W LEIBNIZ, «Monadologie», § 37, in E. CASSIRER (a cura di), *Hauptschriften zur Philosophie*, Hamburg 1996, 610.

10 L. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B, 131s; trad.it. *Critica della ragione pura*, Adelphi, MI 1995.

11 La tesi, che qui non può essere svolta ulteriormente, è che Kant, da ultimo, ha affermato e sistematizzato le riflessioni centrali di Leibniz, che - inoltre - quasi ogni riga delle critiche di Kant è ripresa nelle due opere speculative fondamentali di Hegel, le cui riflessioni - a loro volta - portano a una sbalorditiva vicinanza con gli esiti del pensiero di Levinas (si veda, tra l'altro, ciò che riguarda la questione dell'«altro»). In questo senso, Hegel non sarebbe primariamente il pensatore del «sistema», ma esattamente colui che ne ha pensato i suoi limiti. In forma più radicale: Hegel sarebbe quel pensatore che assume, a suo modo, il programma kantiano (e di Schelling), di dissolvere il sapere per giungere alla fede.

12 Questo si differenzia dalla religione rivelata per il fatto che non pone l'evento salvifico in un accadimento passato, ma rinvia alla presenza di questo accadimento. Sull'interpretazione di «religione rivelata» e «sapere assoluto» come scomparsa di ogni sostanzialità nel senso di una pretesa di valere, mi permetto di rimandare a K. JÄGER, *Zeit und Gott. Mythos und Logos im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008.

13 Cf. BÄHR, *Die Sprache des Castes*, 445.

14 Cf. J. REIKERSTORFER, *Weltföhiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, Wien 2008.

15 Cf. C. VATTIMO, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München-Wien 2004, 128-142 - in particolare 138; ed. originale *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

## **L'OSPITALITÀ DI ABRAMO L'ACCOGLIENZA DI DIO**

La capacità di ospitare, vale a dire di ricordarsi e di accogliere gli altri, è tanto più efficace quanto più ci si è riconciliati con la parte povera che è dentro di noi. Ciò avviene quando si è nelle condizioni di dare spazio a un frutto imprevisto delle nostre mancanze. In quest'ambito rientra l'aver lasciato distrattamente indietro qualcosa. Da quando non ci è più dato di scordare Freud, il dimenticare ha perduto la propria innocenza. Se abbiamo abbandonato un oggetto da qualche parte e dobbiamo voltarci indietro per andarlo a riprendere, non bisogna chiamare in causa la stanchezza, la distrazione o la vecchiaia; il motivo ultimo è altro racchiuso nelle profondità di noi stessi. Impossibile sottrarsi al determinismo psichico. Nulla avviene a caso, anche se è raro sapere il motivo del perché capiti.

Anche senza compiere alcuna elaborazione psicoanalitica, questi eventi di tutti i giorni sono ugualmente percepiti come atti mancati. Indice di saggezza

sarebbe non tanto accettare queste minime *défaillances* come specchi, un po' opachi, del nostro limite, quanto ricavare da esse una comp~nente che vada a vantaggio di altri. Non sempre è POSSIBILE, ma sarebbe attestazione di non banale creatività riuscire, ogni tanto, a farlo. Anche senza voler tematizzare troppo rigidamente la prospettiva, in termini moderni si potrebbe dire che ciò avviene quando l'inconscio è nostro ospite e non quando siamo noi a essere ospitati da esso.

### **La nuda esposizione del debole**

Un bell'esempio della capacità di volgere al positivo una dimenticanza lo si trova nella Bibbia. Si tratta di un precetto che non comanda di fare, eppure non è neanche un vero e proprio divieto. Il suo imperativo è volto semplicemente a lasciare le cose così come stanno. Senza mutarle le si cambia di segno. Siamo nel libro del Deuteronomio. Il contesto del comandamento è la Terra d'Israele. Là il popolo si sarebbe dedicato all'agricoltura, avrebbe piantato uliveti e vigne, avrebbe seminato grano e avrebbe ospitato presso di sé degli stranieri. Sarebbe giunta l'epoca del raccolto. Quando si vendemmia non bisogna tornare indietro a racimolare, quando si bacchiano le olive occorre evitare di ripassare. Più dettagliata ancora la prescrizione nel caso del grano: «Quando, facendo la mietitura del tuo campo, vi avrai dimenticato qualche mannello non tornerai indietro a prenderlo. Sarà per il forestiero, l'orfano e la vedova» (Dt 24,19). Qui è detto, *apertis verbis*, che il punto di partenza è una dimenticanza (verbo *shakhach*).

Non c'è intenzionalità dell'offerta. Non si pensa subito a coloro che sono nel bisogno: vedova, orfano, straniero. Non vi è neppure, come avviene nel libro di Rut (2,16), l'atto di fingere di lasciar cadere i manelli: nel Deuteronomio all'inizio la dimenticanza è autentica. Essa non è però totale: a un certo punto ci si accorge di aver dimenticato; è proprio allora che non bisogna far nulla. L'apparente rimedio, il tornare indietro, sarebbe indice di egoismo. Non la nostra buona volontà, bensì le nostre dimenticanze sono diventate occasioni per dare un po' di sollievo agli altri. Ospitare dentro di sé una componente inconscia, rappacificandosi con essa, diviene preconditione per compiere un bene discreto che non dà elemosina sulle piazze, che non vede neppure il volto di chi è nel bisogno, ma sa che quest'ultimo esiste proprio quando ci si accorge della propria dimenticanza. Allora lascia le cose così come stanno perché altri possano trarre da esse un minimo beneficio. Siamo di fronte a una forma di ospitalità discreta quanto autentica nei confronti dello straniero residente in mezzo a te (*gheij*, dell'orfano e della vedova).

Si legge nel libro dell'Esodo: «Non molesterai il forestiero né l'opprimerai, perché voi siete stati forestieri in terra d'Egitto. Non maltratterai la vedova o l'orfano. Se tu lo maltratti, quando invocherà da me l'aiuto, io darò ascolto al suo grido, la mia ira si accenderà e vi farò morire di spada; le vostre mogli saranno vedove e i vostri figli orfani» (Es 22,20-23). Per la sensibilità moderna l'applicazione al Signore d'Israele della simmetria implacabile della legge del taglione

è fonte di sconcerto, se non di drastico rifiuto. Se letta con gli occhiali inforcati dalla maggior parte dei nostri contemporanei non può essere altrimenti. Il salto qualitativo in altra direzione lo si ha solo se si mutano lenti. Ciò avviene quando ci si rende conto di trovarsi di fronte a un terreno tanto cruciale da essere collocato al di là del sociale. A differenza di quanto avveniva in molti altri diritti antichi, la legislazione biblica, per tanti aspetti molto dettagliata, non conosce punizioni per chi nega ospitalità a chi bussa alla sua porta. Rispetto al forestiero a essere in gioco non sono le regole sociali, ma il comando di Dio.

L'opposto del non maltrattare è l'accogliere. La dimensione esodica legata a questo tema colloca il modo di trattare lo straniero in uno strato più profondo di quello del buon funzionamento della società. La responsabilità è direttamente posta di fronte al Signore che fece uscire il proprio popolo dall'Egitto. Come dimostra senza posa la cronaca, non è affatto sufficiente la memoria. Il ricordo della propria antica condizione di *gherim* in Egitto di per sé non basta. Un popolo di emigranti, una volta ritornato alla sua terra, non ha affatto di per sé braccia più larghe di altri. A rendere specifico il linguaggio biblico è un'imperatività legata alla voce del Signore. Due componenti si rimandano l'una all'altra: il grido e il taglione divino. La nuda esposizione del debole, la memoria di un'uguaglianza antica trovano fondamento nell'alterità di Dio. Ecco perché l'esodo è ricordato sia attraverso la condizione di essere stati stranieri in Egitto, sia mediante la voce inarticolata che a Lui è stata innalzata quando si era nella schiavitù. Il grido è una povertà posta *coram Dea*. Chi opprime lo straniero e maltratta l'orfano e la vedova viola non tanto una condizione sociale quanto il mistero più intimo racchiuso nella fragilità umana posta davanti al Signore.

### **Senza saperlo**

Fin qui si è parlato di ospitalità in maniera indiretta. Tuttavia anche quando il discorso si fa esplicito non manca una paradossale nota di riservatezza. Nella Lettera agli Ebrei si legge: «Non dimenticate la *philoxenia*; alcuni, praticandola, senza saperlo hanno accolto degli angeli» (Eb 13,2). L'amore per lo straniero (*philoxenia*) e l'ospitalità fanno tutt'uno. Il riferimento del passo veterotestamentario è inequivocabile. Si tratta dell'ospitalità di Abramo (cf. Gen 18,1-16). Eppure il nome del patriarca non risuona. Al suo posto c'è un apparentemente anonimo «qualcuno». Non solo, si aggiunge anche un «senza saperlo». I due termini si rimandano reciprocamente. Secondo il Talmud Abramo credeva che coloro che transitavano per via «fossero semplici arabi del deserto» (*b. Qjddushin* 32b).

Le regole vere dell'ospitalità sono queste: «qualcuno» che accoglie «qualcun altro». Si è davanti a un atto di fiducia privo di garanzie sociali. Esso si apre da un lato al rischio e dall'altro al manifestarsi di una relazione che può diventare rivelazione. La parabola dell'ospitalità lungo i secoli va dal divieto di chiedere il nome all'ospite fino al biglietto da visita borghese, a motivo del quale l'annuncio delle proprie generalità

precede l'incontro tra persone. La paura ha preso il posto dell'accettazione di un rischio aperto su due fronti, uno positivo e l'altro negativo. Anche un tempo poteva avvenire di essere depredati, ma per converso poteva capitare pure di ospitare angeli. La Lettera agli Ebrei non cita il nome di Abramo. Da ciò vorremmo dedurre che l'ospitalità più autentica ha luogo quando qualcuno non sa il nome di chi accoglie e chi domanda non sa il nome di chi lo deve ospitare. Ciò avveniva, lo ricorda

Ivan Illich (*Regno-att.* 20,1998,683), quando l'ospitalità non era istituzionalizzata; quando in ogni casa cristiana c'erano un tavolo e un letto lasciati vuoti per chi poteva apparire. La situazione appena descritta pare lontanissima; eppure, a guardarci bene, non è poi tanto remota. Anzi essa fa la sua comparsa in molti angoli di strada e su tanti gradini di chiese. Quando qualcuno chiede l'elemosina, una mano anonima si tende verso un'altra mano senza nome. Un piccolo rischio vi è anche in quelle circostanze. Si può sbagliare, si può dare un minimo contributo a un'organizzazione sfruttatrice, si può essere ingannati da un falso bisogno. Tuttavia in questa virtualità anonima è racchiusa, in germe, la possibilità, quasi mai colta, di uno svelamento reciproco. Di offrire e chiedere un nome che rivesta il denaro di abiti ospitali.

Un letto lasciato vuoto. Di norma è la pienezza a essere indicata come segno positivo. L'augurio che si fa all'altro è che la sua vita sia piena. Tuttavia è soltanto il vuoto che può accogliere. Quando vi è il pieno non c'è spazio per l'altro. Il cartello <full> posto su un albergo non è una bella vista per il potenziale cliente privo di prenotazione. «Perché per loro non c'era posto nell'alloggio» (Lc 2,7), si dice a proposito di Giuseppe e Maria. L'ospitalità ha bisogno di porte aperte. Nella tradizione rabbinica, parlando di Giobbe e dei suoi meriti «<All'aperto non passava la notte il forestiero e al viandante aprivo le mie porte», Gb 31,32), si afferma che la sua casa aveva quattro porte, ognuna aperta verso un punto cardinale affinché i viandanti la vedessero qualunque fosse la loro provenienza. In realtà si tratta di una trasposizione: prima le stesse caratteristiche erano state dette per Abramo. Tuttavia tra le due figure bibliche la differenza è grande. Per Giobbe si parla di una casa, per Abramo di una tenda. Uno era stanziale, l'altro nomade. La peculiarità di quanto avvenne alle querce di Mamre si trova nel fatto che Abramo stava all'ingresso della tenda nell'ora più calda del giorno, quando meno probabile era il passaggio di viandanti. La mobile provvisoria della tenda è aperta ad accogliere chi passa. Solo chi in proprio si sente forestiero e pellegrino è capace di dare davvero ospitalità a chiunque.

Secondo i commenti ebraici, Abramo non soltanto non era stanziale, era anche sofferente. Nonostante il suo corpo patisse, egli era là sulla soglia rivolto ad accogliere sconosciuti viandanti. Quale la causa del suo dolore? Per saperlo bisogna seguire la storia in base alla quale non c'è occasionalità nella successione dei capitoli biblici. Prima dell'episodio di Mamre vi è il brano in cui si parla della circoncisione a cui si sottopose Abramo assieme a tutti i maschi della sua casa (cf. Gen 17). La pratica, se compiuta su adulti, provoca febbre e acuti dolori. Il patriarca si trovava in quelle condizioni. Soffriva non per una malattia, ma per aver avuto impresso nella propria carne il segno dell'al-

leanza. Quel dolore lo spingeva verso gli altri. Fu allora che Dio lo venne a visitare, sotto l'aspetto di viandanti arabi e di angeli (cf. *b. Sotah* 14a). Il dolore dell'alleanza obbliga il Signore e Abramo a un'ospitalità reciproca.

*Piero Stefani*

A p. 339 J. VERMEER, *Gesù in casa di Marta e Maria* (part.), 16541655 ca., Edimburgo, National Gallery of Scotland.