

## ALTERITÀ E PROSSIMITÀ DI DIO

**Carmine Di Sante\***

Il Dio biblico è radicalmente altro dal mondo e dall'uomo. Ma questa sua irriducibile alterità non è sinonimo di irraggiungibile lontananza e indifferenza ma coincide con la sua più paradossale e straordinaria prossimità e vicinanza. La bibbia è il racconto di un divino che, da assoluta alterità, irrompe nella storia come radicale prossimità, elevando e interpellando l'uomo a farsi prossimità a sua volta; è il racconto di un divino la cui invalicabile differenza è nella non-indifferenza nei confronti dell'altro in quanto altro e che, bontà e benevolenza, ama l'uomo gratuitamente chiamandolo a fare altrettanto.

Se però si pensa di trovare nel testo biblico parole come *alterità* o *differenza*, si resterebbe delusi, essendo la bibbia non un saggio di filosofia che argomenta e definisce bensì la narrazione di un accadimento che Israele registra e tramanda come l'evento fondante della sua storia: l'evento con cui "con mano forte e braccio teso" Dio lo liberò un giorno dall'oppressione del faraone, lo condusse sul monte Sinai per un'alleanza e gli fece dono di una terra, la terra promessa, terra di ogni benedizione, "dove scorre latte e miele". Ma se, come vuole la saggezza greca, il "mito svela", apre cioè al vero, ciò che il racconto biblico dell'esodo svela con la sua potenza narrativa è una visione originalissima ed unica del reale che la tradizione ha espresso con vari nomi, quali rivelazione, monoteismo o profezia, e che le note che seguono riformuleranno con i termini *alterità* e *prossimità* presenti nel titolo di questo saggio. Anche se non esclusivi e, come tutti i termini, ambigui, *alterità* e *prossimità* sono tra le categorie più espressive per ridire il Dio biblico e ripensare sia l'evangelizzazione che la catechesi: categorie che come nessun'altra possono contribuire all'istituzione di un "nuovo pensiero" (per riprendere la celebre formula di Rosenzweig) per rispondere agli sconvolgimenti in atto della globalizzazione e del dialogo multiculturale e per promuovere un nuovo ordine mondiale fondato invece che sull'egemonia del *mono-logo* e dell'*omologazione*, sulla convivialità delle differenze, delle alterità appunto, e invece che sulla logica della forza e della violenza, sul principio fraternità e accoglienza.

Questi due tratti – alterità e prossimità – saranno rintracciati attraverso il racconto esodico del Primo Testamento e, se ciò dovesse sorprendere il lettore cristiano, questi dovrà solo ricordare che, nel primo secolo dell'era cristiana, non esisteva ancora il Nuovo Testamento e che gli scritti che circolavano all'interno delle prime comunità cristiane (lettere di Paolo, tradizioni sulle "parole", sulle "opere", sulla "morte" e sulla "risurrezione" di Gesù confluite successivamente nella redazione dei vangeli, ecc.) erano reinterpretazioni delle scritture ebraiche alla luce dell'evento di Gesù morto e risorto. Assumere questo dato storiografico seriamente è capovolgere una mentalità plurisecolare e comprendere che gli scritti delle prime comunità cristiane presuppongono e danno per scontata l'importanza indiscussa del racconto esodico e che, nel messia crocifisso che muore sulla croce chiamando amici i suoi uccisori, facendo esplodere il suo amore e abbattendo il muro della inimicizia, giunge a compimento il mistero di un Dio che, ancora più impensabilmente e scandalosamente, si fa prossimità all'altro in quanto altro.

### **L'alterità come disappartenenza**

---

\* Teologo. Ha lavorato presso il Sidic (Service international de documentation judéo-chrétienne).

Il primo senso dell'alterità divina, per la bibbia, è la sua dis-appartenenza: il suo essere oltre e altro dalla logica di appartenenza. Tutte le culture da sempre hanno identificato il divino come fondazione del collettivo e con ciò che, del collettivo, costituisce lo spazio di vita: la terra, la lingua, la cultura e la politica intesa come l'insieme delle sue istituzioni e delle sue forme di governo. Esse attestano quindi un divino che può essere qualificato come *organico*, dove *ethnos* (famiglia, tribù, popolo o impero), *terra, lingua, cultura, politica e religione* formano una totalità e dove, di questa totalità la religione è il nome stesso in quanto principio o anima che la costituisce. Principio o anima, il divino fonda e garantisce l'unità delle singole parti (terra, lingua, cultura e politica) e fa tutt'uno con la totalità delle parti, come l'albero con l'insieme delle sue radici, del suo tronco e delle sue foglie o il cosmo con i suoi monti, i suoi mari e i suoi astri. Ne consegue che il divino organico è un divino *locale* o *localistico*, legato ad un luogo, ad uno spazio, ad una forma, ad un "già dato" ben definito e limitato, poco importa se il localismo ha l'estensione di un piccolo gruppo, di una tribù, di una città, di un impero o dello stesso genere umano. Ciò che importa è che il divino è sempre concepito come identificazione e fondazione di un già dato (*questa terra, questo popolo, questa cultura, questa religione*) e che esso esiste solo in quanto tale. Di qui il legame essenziale e non superabile – organico appunto - tra la divinità e l'etnia: il dio egiziano non è solo *il dio degli egiziani* ma *egli stesso è egiziano*, allo stesso modo che *il dio dei babilonesi è babilonese, il dio dei cananei cananeo*, e così via. Il divino attestato da tutte le culture è un divino etnico che, mentre costituisce il gruppo, da questo è costituito e senza il quale non esiste.

Altro è il divino per Israele nel cui racconto per la prima volta emerge un Dio de-etnicizzato: che non fa corpo con Israele, che vive *prima* di Israele e *indipendentemente* da Israele e, anche quando si rapporta ad Israele, istituisce con Israele un legame disorganico che non è di coappartenenza ma di libera elezione e dilezione. Non ci si lascerà mai sorprendere a sufficienza dal fatto che, caso unico nella storia delle religioni, il racconto ebraico pone a fondamento della sua storia non un dio creatore di Israele ma di tutto il mondo ("in principio Dio creò il cielo e la terra") e non il Dio degli ebrei ma il Dio di *Adam*, cioè dell'uomo e di ogni uomo ("Dio creò l'uomo a sua immagine"). Narrando di un Dio così fatto, disorganico ad Israele, alla sua terra, alla sua lingua e alla sua storia, la bibbia opera una delle rivoluzioni più sconvolgenti della storia umana: la rivoluzione del monoteismo il cui senso più profondo non è nell'affermazione che esiste un solo Dio e neppure nella rivendicazione della sua trascendenza ma che Dio – il vero Dio – non fa corpo con nessuna etnia e realtà esistente e che, se anche egli è il Dio universale che, come vuole il profetismo coerentemente, è il creatore di tutto il mondo e di tutti i popoli, ciononostante resta sempre altro e separato. Non si accede alla profondità del monoteismo biblico se, oltre l'universalità che esso istituisce (il Dio creatore di tutto e di tutti) e oltre la trascendenza che esso instaura (il Dio al di là di ogni immagine e comprensione umana) non se ne coglie l'alterità irriducibile o, in termini biblici, la santità che, come vuole l'etimo del verbo ebraico *qds* al quale rimanda, è separazione, rottura, sconnessione, disarticolazione e cesura. L'altezza vertiginosa del monoteismo ebraico è l'altezza del divino come alterità che, come ripete ossessivamente Lévinas in tutta la sua produzione filosofica, è rottura della totalità e sua scissione o fissione (nel senso etimologico di frattura, dall'etimo latino *frangere*) irreversibile e instaurazione di un al di là della totalità, abbia questa il nome della natura, del mondo, del cosmo, della ragione, della storia e dell'essere, oppure dell'ideologia, del caso e della scienza.

## **L'alterità come evento**

Altro dal mondo, Dio però non resta estraneo al mondo perché egli converte la sua irriducibile alterità in indicibile prossimità. Le religioni sono il racconto dell'alterità divina che si fa prossimità all'uomo. C'è una chiave di lettura, divenuta prevalente in Occidente. secondo cui

Dio sarebbe la risposta illusoria al desiderio dell'uomo e al suo bisogno di salvezza. Se così fosse, i maestri del sospetto (Feuerbach, Nietzsche e Freud) avrebbero ragione nel denunciare la religione come proiezione illusoria dell'io refrattario all'accettazione del principio realtà. Ma il Dio delle religioni non è il Dio che l'uomo si inventa come risposta alle sue insicurezze e alle sue attese ma il Dio che irrompe all'improvviso e cerca – lui – chi non lo cerca e perfino ne ignora l'esistenza e ne argomenta, con l'intelligenza, l'inesistenza. Se questo vale per tutte le religioni, vale soprattutto per il racconto biblico per il quale il Dio non è né oggetto né termine né telos ma *evento*, il Dio oltre e altro dal progetto dell'uomo e della sua razionalità e che dell'uno e dell'altra è trascendimento, scompiglio e messa in crisi.

Non iscrivibile nell'ordine del progetto e della razionalità umana ma in quello dell'evento, il Dio biblico è e resta inconoscibile, inoggettivabile e innominabile. È questa la ragione per la quale il Dio biblico non ha nome e quando, nel capitolo terzo dell'Esodo, dopo la visione del rovetto ardente dal quale usciva una voce che gli affidava la missione di liberare Israele dall'Egitto, Mosè chiese ("Ecco, io arrivo agli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?" – Es 3, 13) chi fosse quella voce, ebbe come risposta: "Io sono colui che sono... Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi" (Es 3.14).

Con questa risposta Dio non dà di sé una definizione ontologica, come ha voluto l'esegesi soprattutto medioevale per la quale, in questo testo, Dio si sarebbe autopresentato come la pienezza dell'Essere di cui gli altri esseri sarebbero la partecipazione e il riflesso. Al contrario, con questa risposta, egli sembra sottrarsi a qualsiasi definizione, se è vero, come pensano alcuni interpreti, che la formula "Io sono colui che sono" può esprimere anche la volontà di non rispondere come quando, di fronte ad una domanda indiscreta, si dice: "vado dove vado" o "faccio quel che faccio". A parte però il problema di come interpretare la formula "Io sono colui che sono", se come rivelazione del nuovo nome di Dio o come suo rifiuto di consegnarlo all'uomo, l'importante è cogliere l'irrelevanza del nome divino, per la bibbia, non lasciandosi il Dio biblico imprigionare da alcuna definizione, essendo la sua vera definizione quella di una Presenza che sorprende e si prende a cuore la sorte dell'altro: "Dicendo 'sono con te', 'ti sono presente', Dio non riserva a sé il proprio nome ma neppure sostituisce a un nome ontologico (secondo la filosofia dell'essere) un nome dinamico (secondo una filosofia del divenire o della persona); semplicemente esprime un nome-funzione, che si risolve interamente nell'attestato e nella promessa. Come a dire: non importa come io mi chiami. Ciò che importa è che sarò sempre con te. Alla teologia del nome si sostituisce una teologia della promessa"<sup>57</sup>.

Il tema della innominabilità di Dio fonda, nella tradizione ebraica, l'impronunciabilità del Tetragramma (JHWH) di cui sono proibite la vocalizzazione e la lettura, sostituite con altre lettere, quali "Il Nome" o "Il Signore", e istituisce, nel decalogo, il divieto assoluto della raffigurazione del divino non solo plastica ma anche concettuale: "Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: non avrai altri dèi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra...." (Es 20,3-4).

Si mancherebbe il senso profondo di questa innominabilità e irrepresentabilità se si pensasse di spiegarle come superamento della mentalità magica e come traccia di una teologia apofatica o negativa *ante litteram* consapevole dell'inadeguatezza del pensiero umano nel dire Dio. Oltre la magia e oltre l'apofatismo, ciò che il discorso biblico insegna, con il divieto di nominare Dio e di rappresentarlo, è che egli *si iscrive nell'ordine dell'evento e l'evento, per definizione, è sconosciuto, inconoscibile e indicibile e, per questo, può essere solo riconosciuto e accolto nello stupore grato*. Evento che irrompe e sorprende, l'unica parola capace di dire il Dio biblico non

---

<sup>57</sup> RIZZI A., *Esodo. Un paradigma teologico-politico*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole-FI, 1990, 15.

può essere coerentemente il discorso razionale ma il racconto di ciò che una volta (*in illo tempore*) è accaduto e che, di generazione in generazione, può essere tramandato narrativamente.

## L'alterità come libertà

Come pensare questo evento che, nella coscienza d'Israele e dei suoi testi, si è sedimentato come la più grande rivoluzione umana? La risposta a questa domanda è nell'ascolto e nella tematizzazione del racconto esodico che mette in scena un Dio che si introduce all'improvviso nella storia di un gruppo umano emarginato e la sconvolge ricreandola come nuova storia. Si tratta di un gruppo di immigrati (lavoratori dei campi schiavi o mercenari) che, noti con il nome di *habiru* (da cui ebrei), scesero in Egitto nella prima metà del secondo millennio prima dell'era cristiana dove, tra il 1300 e il 1200, vennero a trovarsi in una situazione di emarginazione e oppressione (cf. Es 1,8-22) per motivi vari: perché minoranza irrilevante, non dotata di forza sufficiente per contrastare le nuove politiche repressive del faraone; e soprattutto perché privi della coscienza della propria dignità, non avendo più un dio – il proprio dio – come fondamento e garante della loro identità. E se nel passato avevano avuto come Dio il Dio dei patriarchi, di questo Dio ora avevano perso la memoria e a custodirne il ricordo era solo Dio (cf. Es 2,24).

A questa minoranza di oppressi, privi di memoria storica e di dignità e incapaci, per questo, di ribellarsi, accadde all'improvviso l'imprevisto e l'imprevedibile che il libro dell'esodo inizia così a narrare: "Nel lungo corso di quegli anni, il re d'Egitto morì. Gli israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento, e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero" (Es 2, 23-25). L'evento qui narrato è l'evento di un dio che interviene a favore di un gruppo di schiavi, cioè di un "non popolo", che non ha alcun dio e che, per questo, è senza identità. *Ma che dio è un dio che non ha un suo popolo e si china su un "non popolo"? Che dio è un dio che non ha un popolo che lo riconosca e adori e che è lui a scegliere senza essere scelto?*

Un dio di questo tipo, non definito dall'appartenenza e non legato ad una etnia, è un dio ignoto e sconosciuto che può essere pensato solo come libertà, nel senso di decisione e di autodeterminazione. Racconto e non testo filosofico, l'esodo non parla di Dio come libertà ma narra di un Dio liberatore che "con mano forte e braccio disteso" trasse fuori Israele dall'Egitto. Ma un Dio liberatore che non libera "il suo popolo" (come avrebbe fatto il faraone nel caso che gli egiziani fossero stati aggrediti da altri popoli) ma un non popolo, un dio *che non si occupa dei suoi ma di chi non è dei suoi*, è un dio inedito, impensato e impensabile: un dio non più come personificazione e identificazione del collettivo ma come emergenza o apparizione di una volontà che sceglie di farsi prossimità all'altro in quanto altro. Il divino che emerge dal racconto esodico è un divino che, per la prima volta nella storia umana, si configura come libertà di autodeterminazione: un divino che è tale non perché rappresentazione, fondazione e legittimazione dell'etnia, della cultura o dell'impero, cioè di una totalità di senso (abbia questa totalità l'estensione di una tribù, del cosmo o del reale) ma perché si autodetermina *liberamente*, cioè *indipendentemente* da tutto questo, scegliendo lui di essere ciò che vuole essere: prossimità e vicinanza. Ma un divino così inteso è un divino altro da ciò che le culture hanno sempre inteso per divino: un divino non più principio, forza, causa o energia ma un divino soggetto, un divino per la prima volta Dio. Con il racconto esodico si annuncia e si realizza per la prima volta il passaggio dal divino come predicato (dove ad essere divini sono il re o la montagna, il sole o il fiume, il cielo e la terra, ecc.) al divino come soggetto dove il divino è Dio.

Il divino come libertà – un Dio libertà – è al di fuori della logica della necessità e ad esso fanno violenza tutte le categorie con le quali la filosofia ha tentato di dirlo e ridirlo, da quella dell'origine, principio o *arché* a quella dell'energia, spinta o forza a quella dell'essere, dell'essenza o del sommamente esistente<sup>58</sup>. Se all'origine del reale non c'è un principio necessitante e teleologico ma una volontà che non è determinata da nulla ma che tutto determina, Dio non può essere pensato come il correlato dell'intelligenza umana ma come *avvento* o *discesa* nell'intelligenza<sup>59</sup> e il senso ultimo del reale non può essere più ricercato nella totalità o unità totalizzante ma nell'intenzionalità o *voluntas* divina che la sottende e la trascende.

## L'alterità come amore

L'affermazione che Dio si rivela come libertà non deve però far pensare che, per il racconto esodico, la libertà sia da assumere come la definizione stessa del divino: “È allora questo che il racconto dell'Esodo vuol dire: Dio non è necessità ma libertà?”. Si sarebbe tentati di pensarlo, ma non si farebbe così che proporre un'edizione – biblicamente certo più consona – del Dio metafisico. Che Dio sia *in sé* libertà non è ciò che le pagine dell'Esodo né dell'intera letteratura biblica vogliono dirci di lui: è soltanto lo sfondo su cui si staglia il messaggio biblico. Poiché questo, in quanto parola religiosa (e non diversamente da *ogni* parola religiosa) non parla del *Deus in se* ma del *Deus pro nobis*. La liberazione di Dio dai legami organici con la creatura è coaffermata come condizione di possibilità e momento interno del suo libero chinarsi sulla creatura; la *trascendenza* è detta unicamente come retroterra e preludio della *condiscendenza* e questa è la storia di Dio con Israele e, attraverso Israele, con l'umanità<sup>60</sup>.

Il racconto biblico non è quindi il racconto di un Dio che è libertà ma di un Dio che liberamente si china su Israele, ascoltandone il gemito e prendendone a cuore la sorte: “Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero” (Es 2,24-25). Ascoltare il gemito di Israele e prendersene a cuore la sorte vuol dire, per Dio, intervenire attivamente, facendo cessare quel gemito e sovvertendo quella sorte: “Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele...” (Es 3, 7-8).

Racconto non di un Dio che è libertà ma di un Dio che *liberamente si fa prossimità a chi gli è estraneo e interviene attivamente a suo favore*, l'esodo è la messa in scena di un Dio liberatore che sfida il potere del faraone (“sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto”) con la sua onnipotenza (il senso delle celebri “dieci piaghe”, più propriamente i dieci “segni straordinari” o “miracoli”) per dischiudere a quel gruppo di oppressi oggetto del suo intervento un nuovo orizzonte e una nuova identità (“verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele..”); ma è soprattutto la messa in scena di un Dio la cui volontà di liberazione e la cui potenza di esecuzione sono mosse dalla compassione: “ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze”. È solo dentro l'orizzonte della compassione che, per la bibbia, va compresa l'onnipotenza divina. Questa non è il *poter fare tutto*, come vuole la lettura ingenua della onnipotenza (e anche contraddittoria perché ad esempio Dio non può far sì che una cosa esistita non sia mai esistita!), bensì il *poter eliminare la sofferenza*. L'onnipotenza, per la bibbia, non è *fine in sé* ma *mezzo per*

<sup>58</sup> Cf. il mio *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città aperta, Troina – EN, 2002, 37-41.

<sup>59</sup> Cf. il noto saggio di E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea* (con una conversazione inedita con Emmanuel Levinas, a cura di S. Petrosino, tr. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano, 1983).

<sup>60</sup> RIZZI A., *Per un'ontologia biblica della libertà*, in «Filosofia e Teologia» 1(1998), 10.

l'eliminazione della sofferenza. Essa non appartiene all'ordine assiologico ma all'ordine strumentale ed ha senso a servizio solo della compassione.

Quando, nel vangelo di Luca, Gesù racconta la storia del “buon samaritano” (10, 30-35) che si prende a cuore la sorte del malcapitato incappato nei briganti e lasciato mezzo morto sulla strada e se ne prende a cuore cogliendone la sofferenza (“passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione”), facendogli si prossimo (“gli si fece vicino”), curandolo personalmente (“gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino”), portandolo dagli esperti (“caricatoso sopra il suo giumento lo portò a una locanda”) e facendogli dono delle sue ricchezze (“estrasse due denari e li diede all'albergatore dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno”), in questa parabola egli non solo adombra il suo agire ma, prima ancora, l'agire di Dio, del Padre celeste, di cui il suo agire è e vuole essere la rivelazione escatologica, definitiva e ultima. Nell'agire del samaritano Gesù prefigura il suo agire nel quale si rivela e si radicalizza l'agire del Dio esodico che si fa prossimità non solo allo straniero ma al nemico, non solo a chi gli è indifferente ma anche a chi lo rinnega, rispondendo – il miracolo della croce! – alla violenza con la non violenza.

La tradizione cristiana ha chiamato *amore* il rivelarsi di Dio come prossimità allo straniero e al nemico: termine suggestivo, nel quale si racchiude l'istanza di utopia e di felicità di tutte le letterature, ma nello stesso tempo termine ambiguo che la stessa scrittura e soprattutto il Nuovo Testamento tendono ad evitare, preferendo ad esso altri termini quali bontà, benevolenza, misericordia, fedeltà, carità, perdono, pace o riconciliazione. A parte i termini, l'importante comunque è cogliere che l'amore di cui parla il testo biblico, narrando di un Dio che si fa prossimità allo straniero e al nemico, è altro dall'amore di desiderio, così come si iscrive nello psichismo ed è tematizzato nelle pagine immortali del *Simposio* di Platone, di cui costituisce la messa in crisi e lo sconvolgimento stesso. Mentre l'amore di desiderio infatti è il movimento dell'io all'altro perché l'altro è portatore di valore che, per l'io, è *at-trazione, compimento e soddisfazione* – le parole costitutive delle nostre antropologie - l'amore di un Dio che si fa prossimità all'estraneo e al nemico è apparizione e svelamento di un amore dove l'andare all'altro è pura grazia, gratuità e disinteressamento. L'amore che si rivela nel racconto del Dio esodico appartiene all'ordine dell'evento e del gratuito e, evento, si iscrive nella libertà buona o bene-volenza dell'amante e non nel valore – bellezza, intelligenza o altro – dell'amato che, per il racconto biblico, non è amato perché amabile ma è amabile perché amato da Dio gratuitamente. Si continui pure, se si vuole, a utilizzare il termine *amore* parlando del Dio biblico, ma con la consapevolezza dello sconvolgimento semantico che esso opera e dello scandalo che comporta, non dimenticando mai che per la saggezza greca Dio poteva essere amato, *eromenos*, ma non amare e che egli amava solo stesso, essendo soltanto lui il Bene e la Somma di tutti i beni. Per la saggezza greca, pensare che Dio potesse amare l'uomo, sarebbe stata una follia, come per noi oggi se qualcuno affermasse di essere amato dalla natura, potendo la natura essere amata dall'uomo ma non amare l'uomo. Un Dio che si rivela come prossimità allo straniero e al nemico, è un Dio che ama di amore di alterità e l'amore di alterità prima che l'ordine lessicale riguarda l'ordine costitutivo del reale perché annuncia che il fondamento ultimo del reale non è l'energia o forza o principio che tutto tiene unito (l'amore di desiderio o la logica delle affinità) ma la libertà buona non preoccupata di sé, del suo essere, del suo voler essere e del suo persistere nell'essere ma preoccupata dell'altro, la libertà per l'altro che, come non si stanca di ripetere Lévinas, è altrimenti che essere e al di là dell'essere e quindi, bontà, santità, disinteressamento, gratuità e pura perdita. La rivelazione del Dio biblico come amore è la messa in crisi della logica della identità e dell'essere e l'apertura dello spazio della gratuità o asimmetria dove l'essere per l'altro è più importante dell'essere per sé, lo spazio dell'altrimenti che essere: bontà, gratuità o amore senza concupiscenza.

## L'alterità come comandamento dell'amore

La stessa definizione del divino come amore di alterità non attinge però ancora al significato ultimo e più radicale del racconto esodico che, come è noto, culmina con la salita sul monte Sinai, il luogo vero e proprio della rivelazione di Dio. Se è infatti vero che Dio libera Israele dall'Egitto con mano forte e braccio disteso, questa liberazione non è voluta come fine in sé e la libertà che essa istituisce non è una libertà per la libertà ma una libertà *per servire*, come annota puntualmente il testo biblico ogni qualvolta Dio ordina a Mosè di andare dal Faraone per far uscire Israele dall'Egitto: "Va a riferire al Faraone: Dice il Signore: lascia andare il mio popolo *perché mi possa servire*" (Es 8,1). Se sul piano geografico la centralità del Sinai deriva dal fatto che si colloca tra l'uscita dall'Egitto e l'ingresso nella terra promessa, in quanto fine dell'una e condizione di possibilità per l'altro, sul piano teologico essa è costituita dal suo essere il luogo vero e proprio della rivelazione di Dio, dove si svela la ragione per il quale egli ha sfidato il Faraone e ha messo in scena il suo potere contro il suo potere e altro dal potere. E la ragione è di stringere con esso un patto e chiedergli di essere amato liberamente. Se Dio è libertà d'amore – e non forza, principio, energia, attrazione o seduzione – una libertà d'amore può essere amata solo da un'altra libertà d'amore. Il miracolo del Sinai – ciò che fa del Sinai il luogo per eccellenza della rivelazione – è nella costituzione dell'uomo, da parte di Dio, come libertà d'amore, come soggettività il cui essere è di essere liberamente, e non per necessità o per natura, per l'amore. Il Sinai è il luogo della costituzione dell'uomo come libertà per l'amore.

Come *libertà* innanzitutto. Dio è Dio, per la bibbia, perché capace di creare un essere che, pur dipendente da lui, ne è indipendente. Il mistero della libertà, che solo la bibbia ha osato affermare e pensare radicalmente, sottraendo l'uomo a tutti i determinismi ai quali le scienze e le ideologie tentano ostinatamente di ricondurlo, è il mistero di un essere che, pur dipendente da Dio, è però altro da Dio, separato, autonomo o "a-teo", come ama esprimersi Lévinas con la forza del linguaggio paradossale: "La creatura è un'esistenza che, certamente, dipende da un Altro ma non come una parte che se ne separa. La creazione *ex nihilo* rompe con il sistema, pone un essere al di fuori di qualsiasi sistema, cioè là dove la sua libertà è possibile. La creazione lascia alla creatura una traccia di dipendenza, ma di una dipendenza senza simili: l'essere dipendente trae da questa dipendenza eccezionale, da questa relazione, la sua indipendenza stessa, la sua esteriorità al sistema. L'essenziale dell'esistenza creata non consiste nel carattere limitato del proprio essere e la struttura concreta della creatura non si deduce da questa finitudine. L'essenziale dell'esistenza creata consiste nella sua separazione nei confronti dell'Infinito. Questa separazione non è semplicemente una negazione"<sup>61</sup>.

Il Sinai è il luogo rivelativo di un Dio che costituisce l'uomo come libertà: non *una libertà per la libertà* ma *una libertà per la responsabilità*, per rispondere sì o no all'Amore che chiama e chiede di essere riamato. Si è liberi per rispondere e la possibilità di dire no è la condizione di possibilità per dire sì, un sì che non sia l'espressione della necessità o della spontaneità ma della propria libertà appunto: un sì che, per questo, è ciò che l'io è ed ha di più *proprio* (per riprendere la celebre *Eigentlichkeit* heideggeriana) e in forza del quale entra nella salvezza o esistenza autentica, il sì all'amore, o in assenza del quale precipita nell'esistenza inautentica o alienazione, il no all'amore.

Ma come può essere costituita una libertà come libertà per l'amore se non attraverso il comandamento? Di qui il significato più radicale dell'evento sinaitico che consiste nella "legge" o "precetto" dell'amore. Per un Dio che è libertà d'amore e non principio, forza o energia che si dispiega spontaneamente o si impone violentemente, c'è solo una possibilità per farsi amare, ed è quella di comandarlo: ed è quanto Dio chiede sul Monte Sinai ad Israele dandogli il

---

<sup>61</sup> *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, con un testo introduttivo di S. Petrosino, tr. di A. dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1990, 105-106; cf. pure 57.

comandamento dell'amore: "Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze" (Dt 6,5). Commenta F. Rosenzweig: "Tu devi amare... quale paradosso contiene questa espressione! Si può comandare l'amore? L'amore non è forse destino, un esser-presi, e là dove è libero, allora non è forse libero dono e nulla più? E qui viene comandato? Sì, certo, l'amore non può essere prescritto, nessuna terza persona può ordinarlo né ottenerlo con la forza. Nessuna terza persona, appunto, ma l'Uno lo può. *Il comandamento dell'amore può venire soltanto dalla bocca dell'amante. Soltanto l'amante (ma l'amante lo può realmente) può dire e infatti dice: 'amami'. Sulla sua bocca il comandamento dell'amore non è un comandamento estraneo, ma non è altro che la voce stessa dell'amore. L'amore dell'amante non ha altra parola per esprimersi se non il comandamento*"<sup>62</sup>.

L'evento sinaitico è l'evento paradossale del comandamento dell'amore. Ma si equivocherebbe tutto il discorso fin qui fatto se non si precisasse subito e non si ricordasse che l'amore che Dio comanda non è l'amore oggettuale ed erotico, come ha fatto la tradizione cristiana trasformando Dio in oggetto supremo del desiderio umano per l'influsso determinante del pensiero platonico, ma l'amore di obbedienza e di adesione al volere divino. Amare "Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze" non vuol dire amarlo oggettualmente facendone il supremo appagamento del proprio cuore o della propria intelligenza ma *aderire al suo volere volendo il suo volere*, cioè *servirlo* secondo il linguaggio biblico. Ciò che Dio vuole e comanda non è quindi che si ami lui ma – precisazione dirimente e che disegna un abisso di differenza – che *si ami come lui*: liberamente, gratuitamente, asimmetricamente. L'altezza dell'evento sinaitico è nello svelamento e instaurazione di un amore che non è, come vuole il pensiero dell'eros, potenza o energia che si dispiega nell'eterno gioco delle forme che continuamente si formano, deformano e riformano, ma bontà, benevolenza, gratuità, relazione gratuita. Per questo il contenuto dell'amore biblico non è Dio ma l'altro in quanto altro: in termini biblici: lo "straniero", l'"orfano", la "vedova", il "povero" e il "nemico", categorie più che sociologiche che non riguardano solo delle persone particolari ma ogni essere umano, a partire dal più vicino e familiare, come il genitore, il coniuge o il figlio, colto al di là della sua desiderabilità, nel suo essere di bisogno invocante pane e carezza, giustizia e perdono.

## La traccia dell'alterità divina

Se Dio è alterità d'amore che comanda di amare come lui ama, dove rintracciare, nella storia, questa sua voce inconfondibile, ineludibile e irriducibile? È possibile percepirla nettamente e distinguerla dalle molteplici voci che si incontrano e scontrano nelle profondità dell'essere umano, siano le profondità della ragione, dotata del potere di trascendere gli spazi siderali e il tempo, siano le profondità della psiche, che a seconda delle diverse psicologie, è la sede degli archetipi universali o dei mostri dell'inconscio, o le profondità della fede che, al di là della psiche e al di là della ragione, rivendica il diritto di un accesso privilegiato e insindacabile al divino? Oppure è giocoforza assistere impotenti al contraddirsi di queste voci e salutare come necessaria e provvidenziale la babele delle interpretazioni e il supermarket delle opinioni dove ogni veritas è ricondotta a *doxa*?

Nella storia delle culture e delle filosofie molteplici sono stati i luoghi nei quali la saggezza umana ha pensato leggere e ascoltare la presenza di Dio: la *bellezza del cosmo*, montagne boschi fiumi e stelle, per le religioni naturalistiche; la *ragione umana*, il suo potere di *intelligere*, di *intus-legere* il reale, penetrandone i segreti e svelandoli, per la filosofia; la *coscienza o interiorità*, la parte nascosta e più profonda che sonnacchia al di là dell'io psichico e dell'io razionale e che attende di essere risvegliata, per il pensiero orientale; la *parola dei sapienti e dei*

---

<sup>62</sup> *La stella della redenzione*, tr. di G. Botola, Marietti, Casale Monferrato, 1985, 188-89; corsivo mio.

*saggi*, consegnata e rivelata da Dio ad alcuni privilegiati, per le religioni basate sulla tradizione orale; *le scritture sacre*, codificate e proclamate nelle assemblee liturgiche, per le religioni monoteistiche; *Cristo*, la sua vita, l'evento della sua morte e della sua risurrezione, il suo memoriale e i segni della sua presenza nelle specie eucaristiche, per la tradizione cristiana.

Ma per la bibbia c'è un luogo ancora più originario che, dei luoghi precedenti e di ogni altro luogo, è il presupposto e il criterio stesso di verifica. È un luogo non luogo che, secondo il linguaggio biblico, è "lo straniero", il "povero", l' "orfano", la "vedova" e il "nemico" o, secondo la terminologia levinasiana, è il volto: cioè l'altro – ogni altro – in quanto altro, nella sua alterità e non desiderabilità. Il volto – l'altro nella sua nudità, miseria e non desiderabilità – è il luogo teologico o metafisico per eccellenza dove Dio dal cielo scende sulla terra, e mi incontra rivelandosi, per me e per il mondo, come Dio dell'amore: "è sotto forma di parola, sotto forma di ordine etico e di ordine d'amore che avviene la discesa di Dio. È nel Volto dell'Altro che giunge il comandamento che interrompe il cammino nel mondo"<sup>63</sup>. E sempre nello stesso saggio, facendo riferimento alla nota pagina matteana del giudizio escatologico ("avevo fame e mi avete dato da mangiare...") Lévinas precisa: "La relazione con Dio è presentata come relazione con l'altro uomo. Non è una metafora: *negli altri vi è una presenza reale di Dio. Nella mia relazione con altri io sento la parola di Dio*. Non è una metafora, non è solo una cosa estremamente importante: *è letteralmente vera. Non dico che altri sia Dio ma nel suo Volto io sento la parola di Dio*"<sup>64</sup>. Richiesto successivamente da un collega filosofo di precisare in che senso si possa parlare della "presenza reale di Dio" nel volto dell'altro e come debba essere intesa la sua affermazione che si tratta non di una metafora ma di una cosa "letteralmente vera", l'autore chiarisce e ribadisce: "Quando dico che non è una metafora, intendo dire che non è una metafora di semplice somiglianza; in realtà il letteralmente vero, l'essere vero alla lettera è un'altra metafora! Altri non solo è il luogo stesso del mio rapporto con Dio, ma questo rapporto"<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> LÉVINAS E., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano, 1998, 145.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 144; corsivo mio.

<sup>65</sup> *Colloquio con Emmanuel Lévinas*, in *Di Dio che viene all'idea*, op. cit., 213-14.