

## L'inclusione nella Bibbia

Guido Benzi\*

### ► SOMMARIO

*Il presente articolo, volendo presentare come il tema dell'inclusione interroga la Bibbia, si interesserà al modo in cui la Scrittura nella sua forma dà un messaggio di inclusione. Dopo una breve e necessaria disanima sull'emarginazione delle persone con disabilità nel mondo antico, ci si chiederà se il messaggio della "inclusione" appartiene ai racconti fondativi di Genesi. In essi il "limite" (e la differenza) della creatura umana non è rivelato solo come problema, ma anche come occasione di apertura e relazione. Si passerà poi a esaminare in un testo capitale di Isaia (Is 6,9-11), ampiamente ripreso nel Nuovo Testamento, come la situazione di peccato abbia posto in ogni umano una incapacità (espressa con elementi di disabilità fisica, psichica e morale) a corrispondere alla relazione con Dio. Infine si potrà vedere come proprio Gesù si confronti nella sua missione con questa incapacità umana di relazione e la redima, senza evitare il "limite" del rifiuto e della sofferenza, ma rivelandolo come luogo di apertura e salvezza. In definitiva potremmo affermare che l'intera Bibbia cristiana, nella sua unità di Antico e Nuovo Testamento, è compresa in una "grande inclusione": la dimensione creaturale, connotata dal "limite" come scommessa di libertà e rifiutata dalla coppia primigenia, viene riaffermata come salvezza per tutti i credenti dal "limite" assunto liberamente da Gesù sulla croce.*

### ► PAROLE CHIAVE

*Disabilità; Libertà; Limite; Peccato; Redenzione; Rifiuto.*

**\*Guido Benzi:** è Docente stabilizzato di Sacra Scrittura AT presso la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana (Roma).

Quando nelle scienze bibliche si parla di “inclusione”, si fa normalmente riferimento a un preciso fenomeno di carattere retorico riguardante la composizione dello scritto e la distribuzione di parole e frasi nella narrazione. L’inclusione è – in breve – la ripetizione all’inizio ed alla fine di un testo della medesima parola o sintagma che “include”, appunto, la narrazione e la delimita.<sup>1</sup> Nulla di più lontano – si dirà – dal contesto riflessivo di questo numero di *Catechetica ed Educazione*. Eppure la figura retorica evoca – opportunamente – un’immagine che possiamo proiettare sul tema dell’inclusione sociale: “includere” non è mettere qualcosa in mezzo, come un vaso rosso, compreso tra candelabri di colore blu, ma è invece cogliere il valore del messaggio che ci mandano due vasi rossi messi agli estremi di una serie di candelabri blu. L’immagine rende l’idea: l’inclusione è più che un semplice coinvolgimento di elementi diversi, perché l’inclusione, segnata appunto dagli elementi che differiscono dalla serie, possiede un suo messaggio che orienta il senso del tutto. Fuor di metafora si tratta di pensare non come il gruppo in cui è inserita la persona con disabilità debba “ospitarla”, ma come questa presenza orienti e modifichi il valore stesso dell’intero gruppo. Questo permette di comprendere meglio il significato dell’inclusione sociale – nostro argomento principale – come definita da M. Pavone, e cioè uno stato di appartenenza a qualcosa, sentendosi accolti e avvolti, «l’essere inclusi è un modo di vivere insieme, basato sulla convinzione che ogni individuo ha valore e appartiene alla comunità».<sup>2</sup> Ne deriva che includere non è “fare spazio a” qualcuno, ma comprendere noi stessi e l’intera società “a partire da” qualcuno. Esattamente come avviene per i fatti linguistico-retorici.

Il presente articolo, pertanto, volendo presentare come il tema dell’inclusione interroga la Bibbia, si interesserà al modo in cui la Scrittura nella sua forma dà un messaggio di inclusione. Non ci si soffermerà dunque sull’esegesi di racconti biblici che attestino più o meno “figure” di inclusione: un tale modo di procedere non è sbagliato in chiave di ermeneutica pastorale, ma lascia sempre un po’ interdetti, perché si rischia di proiettare sul testo esigenze “nostre” che non appartengono alla cultura e alla mentalità con cui i testi sono stati prodotti. Dopo una breve e necessaria disanima sulla emarginazione delle persone con disabilità nel mondo antico, ci si chiederà se il messaggio della “inclusione” appartiene ai racconti fondativi di Genesi. In essi il “limite” (e la *differenza*) della creatura umana non è rivelato solo come problema, ma anche come occasione di apertura e relazione. Si passerà poi a esaminare in un testo capitale di Isaia (*Is* 6,9-11), ampiamente ripreso nel Nuovo Testamento, come la situazione di peccato abbia posto in ogni umano una incapacità (espressa con elementi di *disabilità* fisica, psichica e morale) a corrispondere alla relazione con Dio. Infine si potrà vedere come proprio Gesù si confronti nella sua missione con questa incapacità umana di relazione e la redima, senza evitare il “limite” del rifiuto e della sofferenza, ma rivelandolo nuovamente come luogo di apertura e salvezza. In definitiva, potremmo affermare che l’intera Bibbia cristiana, nella sua unità di Antico e Nuovo Testamento, è compresa in una “grande inclusione”: la dimensione creaturale, connotata dal “limite” come scommessa di libertà e rifiutata dalla coppia primigenia, viene riaffermata come salvezza per tutti i credenti dal “limite” assunto liberamente da Gesù sulla croce.

<sup>1</sup> Cfr. R. MEYNET, *Trattato di retorica biblica*, EDB, Bologna 2008, 105.

<sup>2</sup> M. PAVONE, *Dall’esclusione all’inclusione. Lo sguardo della Pedagogia Speciale*, Mondadori, Milano 2010, 142.

## 1. La reale condizione di marginalità delle persone con disabilità nel mondo antico

Non sembri pertanto aleatorio un breve *excursus* sulla disabilità nel mondo antico ed in particolare nella Bibbia. Va detto subito che nel mondo biblico la prospettiva di inclusione sociale – soprattutto nei confronti delle persone con disabilità – non figura immediatamente. Anzi, una lettura diretta di fenomeni patologici gravemente invalidanti – quali ad es. la lebbra (ebraico *šāraʿt*; greco *lepra*)<sup>3</sup> – mostra come essi comportassero piuttosto l'esclusione – senza se e senza ma – dalla comunità, come si legge in Lv 13,45-46.

G. Dini<sup>4</sup> evidenzia in un suo acuto e prezioso saggio la radicale diversità di atteggiamento elaborata in ambiente cristiano nei confronti della disabilità, rispetto a come essa veniva trattata e compresa nel mondo giudaico antico, nel mondo greco classico, nel mondo latino imperiale. La rigorosa disamina delle fonti antiche fatta da Dini, distingue chiaramente la dimensione letteraria, che vedeva nella disabilità l'evidenziazione di una natura (in sé considerata perfetta) contaminata,<sup>5</sup> dall'ancor più misera situazione reale e concreta dei disabili antichi, almeno da come la si raccoglie dalle poche fonti a disposizione: esclusione, emarginazione, infanticidio, vendita in schiavitù, sofferenze, riduzione all'accattonaggio, senza trascurare l'invalidità causata dalle guerre, dal lavoro senza protezione, dalla miseria e dalla vecchiaia, o semplicemente... dal fatto di essere deboli (ad esempio donne) in un mondo che esaltava forza e possanza (nonché violenza). Dini riesce con efficacia a sintetizzare questo quadro, e a mettere in risalto – senza compiacimento – le sue tinte fosche, talora paradossali (anche l'imperatore romano Claudio era gravemente claudicante dall'infanzia).

Su questo panorama del mondo antico, mitigato appena dalla pietà umana presente in non pochi autori, si staglia la “rivoluzione” operata da Gesù, non solo per la sua opera taumaturgica e prodigiosa volta a ristabilire la salute mentale, psichica e spirituale di quanti si rivolgono a lui, ma soprattutto perché «pur rispettoso nei confronti della legge ebraica, lascia decisamente intuire un superamento della medesima ed un'indiscussa affermazione di una nuova realtà: i sofferenti, prima emarginati dai Giudei perché considerati di per sé colpevoli e peccatori, sono ora trattati da Cristo con amore e comprensione per la loro fede e dignità personale».<sup>6</sup> Questa considerazione permette di uscire da una immagine oleografica (anche cristiana) di compassione, per entrare in una riflessione coraggiosamente evangelica che colloca coloro che sono al punto più basso della scala dell'efficienza fisica o intellettuale, non solo nel luogo che loro spetta per dignità umana, ma paradossalmente ai “primi posti” in quanto testimoni di un umanesimo che, benché ferito, anzi proprio perché è tale, esprime con maggiore completezza il paradigma della realizzazione dell'uomo posta più nel suo essere ed esprimersi piuttosto che nel suo fare e ricevere. Paradigma che – come ricorda Dini stesso – sta alla base della giurisprudenza moderna in materia di diritti delle persone con disabilità, ma che ancora non è entrato totalmente nella sensibilità delle persone e delle comunità.

<sup>3</sup> Cfr. Lv 13-14. Ciò che veniva considerato *lebbra* nel mondo biblico è molto più ampio della patologia definita dalla medicina attuale: si veda R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1964, 446-448.

<sup>4</sup> G. DINI, *Il silenzio sugli innocenti. Handicap, mondo greco-romano e rivoluzione cristiana*, Pazzini, Verucchio (RN) 2012. Dini è uno studioso pisano laureato in Letteratura cristiana antica all'Università di Firenze, ed in Scienze Religiose presso l'ISSR di Rimini. L'autore – va detto solo per sottolineare l'efficacia del suo studio – è affetto da disabilità motoria dalla nascita.

<sup>5</sup> Ad esempio: il mito di Efesto/Vulcano, zoppo dalla nascita; il personaggio omerico del deforme Tiresia; lo stesso Omero, cieco. Per il mondo biblico possiamo citare la sterilità di Sara; Giacobbe reso zoppo, la grave dislessia di Mosè; l'incontinenza sessuale di Salomone; la malattia di Giobbe e la cecità di Tobi. A queste disabilità fisiche e psicologiche potremmo aggiungere l'essere stranieri (Rut) e la depressione ossessivo-compulsiva di Saul.

<sup>6</sup> DINI, *Il silenzio sugli innocenti*, 150.

## 2. La Bibbia educa all'«inclusione»? Il «limite» costitutivo all'essere umano

In definitiva è difficile, o pressoché impossibile, reperire nella Scrittura un vocabolario della “inclusione” delle persone con disabilità e ancor meno potremmo – a nostro avviso – reperirne il concetto in chiave sociale. Persino i tanti passi dell'Antico e del Nuovo Testamento che parlano di compassione, accoglienza o guarigione della persona con disabilità o malata, in realtà esprimono – e non poteva che essere così – una sostanziale distanza dalla sua condizione, che, appunto, necessitava di gesti (miracolosi o meno) attraverso i quali la persona era riammessa a uno stato di “normalità”.<sup>7</sup>

Ma c'è di più. Sullo sfondo di queste considerazioni realistiche dobbiamo anche spietatamente interrogarci – prima ancora di cercare confortanti “icone bibliche”<sup>8</sup> che ci convincano di un messaggio positivo – se la Bibbia stessa – nella sua forma di «rivelazione attestata»<sup>9</sup> in uno scritto – sia inclusiva o meno. Anche qui la risposta a un primo sguardo è negativa. In un mondo in cui la capacità di leggere (e ancor più quella di scrivere) era quantomeno assai minoritaria, non era forse un segno di “esclusione” veicolare il messaggio di senso teologico e di costruzione culturale appunto in forma di scritti? Certo, si può obiettare che quei testi fossero disponibili quasi sempre in forma di lettura pubblica largamente performativa, da qui l'accento posto da tutta la spiritualità biblica sul tema dell'«ascolto» (Dt 6,4: «Ascolta Israele...»); tuttavia lo stesso ascolto poteva essere impedito oltre che da situazioni concrete anche dal rilievo chiaro ed evidente di una “incapacità”, una “disabilità” radicale dell'uomo di metterlo in pratica.

Tra i tanti passi biblici in questo senso alcuni testi di Isaia mettono in luce tale incapacità “ontologico-esistenziale” del popolo di entrare in una dimensione comunicativa con la parola profetica scritta. Si veda ad esempio Isaia 29,11-12:<sup>10</sup>

Per voi ogni visione sarà come le parole di un libro sigillato: si dà a uno che sappia leggere dicendogli: «Per favore, leggi», ma quegli risponde: «Non posso, perché è sigillato». Oppure si dà il libro a chi non sa leggere dicendogli: “Per favore, leggi”, ma quegli risponde: “Non so leggere”.<sup>11</sup>

Va osservato anche come la medesima incapacità per l'uomo di accedere alla Scrittura sia ripresa in modo drammatico nell'ultimo libro della Bibbia cristiana, in Apocalisse 5,2-4:<sup>12</sup>

Vidi un angelo forte che proclamava a gran voce: «Chi è degno di aprire il libro e scioglierne i sigilli?». Ma nessuno né in cielo, né in terra, né sotto terra, era in grado di aprire il libro e di guardarlo. Io piangevo molto, perché non fu trovato nessuno degno di aprire il libro e di guardarlo.

<sup>7</sup> Unica eccezione potrebbe essere *Is* 54-56 dove metaforicamente si prospetta un «allargamento» (54,2 – *rhb*) escatologico della salvezza a categorie di emarginati quali la donna sterile, l'eunuco, e ... gli stranieri. Si veda anche il battesimo conferito all'eunuco in *At* 8,26-40.

<sup>8</sup> Ad esempio è assai utilizzata la narrazione di *Gv* 4,46-54 in cui Gesù guarisce il figlio del funzionario del re; oppure la guarigione del paralitico calato dal tetto di *Mc* 2,1-12 (= *Mt* 9,1-8; *Lc* 5,12-26). Ovviamente non si discute l'importanza di questi episodi, ma si noterà come in queste e altre “icone” di guarigione la persona è ristabilita nella sua dignità appunto attraverso la sua guarigione, cioè l'eliminazione della disabilità.

<sup>9</sup> L'espressione «rivelazione attestata», con cui si designa la specificità della Scrittura (canonica e ispirata) nell'ambito della rivelazione divina, viene dal documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993, 78.

<sup>10</sup> Per un approfondimento esegetico di questi versetti si veda A. MELLO, *Isaia. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 208-210.

<sup>11</sup> I passi biblici riportati nell'articolo sono tratti dalla traduzione CEI 2008, possibili variazioni di traduzione sono segnalati tra parentesi quadra [...].

<sup>12</sup> Per approfondire questa scena drammatica si rimanda a G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2005, 146-148.

Questa impossibilità umana di accedere facilmente allo scritto è dunque tematizzata dalla Bibbia stessa che pertanto espone, in tal modo, la sua “non-inclusività”. Va sottolineato come questa incapacità non sia di “qualcuno” ma di tutti gli umani: il limite che qui viene rivelato dalla Scrittura non è dunque in primo luogo “colpa” o “difetto”, ma è un elemento di “limite”, che costituisce la creatura umana in quanto tale.

Proprio sotto questo profilo può essere riletto il racconto fondatore<sup>13</sup> di Genesi 2,15-17:

Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: “Tu potrai [dovrai] mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire [certamente morirai]”.

Come sottolinea A. Wénin, questo comando divino consegna all'uomo due precetti.<sup>14</sup> Il primo – fatto che non va trascurato – è positivo: Dio ordina all'uomo di mangiare e nutrirsi e godere di «tutti gli alberi del giardino». Segue poi un precetto negativo: Adam, se vuole godere del dono, non deve appropriarsi del “tutto”, dell'intero, perché esiste qualcosa all'interno del vasto giardino al quale Adam non può accedere. A lui è posto un “limite”, che – se rifiutato – porta alla morte. Si tratta questa di una minaccia o di una “messa in guardia” (amovibile) da parte di Dio? L'interpretazione corretta di questo enigma non viene esplicitata dal testo, ma è affidata ad Adam (e poi anche a Eva... e ai lettori), cioè all'umanità intera. Certo, più avanti (Gn 3,4-5) il serpente si farà astutamente “esegeta” dell'ordine divino: egli insinua come YHWH voglia conservare l'esclusività della conoscenza di «bene e male», e, per scongiurare la trasgressione al suo precetto, egli minaccia (ma invano – secondo il serpente “ermeneuta”) la morte! Eva è qui indotta dal serpente a guardare a Dio come a un geloso custode dei suoi privilegi. Ma questa interpretazione del serpente (che il testo stesso ci mostra come ambigua) non elimina un'altra interpretazione sottesa al testo del precetto divino: Dio si premura di avvisare l'uomo che rifiutare quel “limite” lo porterà alla catastrofe. In questo caso Dio non sarebbe un geloso custode del “sapere”, ma anzi è colui che condivide il sapere con l'uomo cercando di evitargli una strada di infelicità. Dio non è un essere meschino e geloso, infatti ha già benedetto in abbondanza l'essere umano (Gn 1,28-29): non si dovrebbe dunque faticare a riconoscere come l'esegesi del serpente sia tendenziosa e cattiva. Dio invece – lungi dal minacciarlo di morte – indica all'uomo il cammino da seguire: il limite accettato e osservato, impone ad Adam di guardarsi dalla bramosia totalizzante, cioè asservire “il tutto” a una visione egoistica della vita, e lo educa a stare lontano dal pericolo “mortale” per il quale ogni differenza va eliminata. Al contrario la differenza struttura la creazione e la conoscenza di essa, liberando il desiderio e permettendo la relazione: l'altro non è un “avversario” da eliminare, ma è un'alterità da comprendere e di cui gioire.

Insomma il racconto biblico ci rivela – sin dalle sue pagine fondative – come il “limite” che segna la differenza non sia una maledizione, ma l'occasione per l'umano di “uscire” da un vizioso circolo egocentrico per approdare a una sapienza che sa coniugarsi al plurale e aprirsi all'altro.

Sappiamo però, dalla progressione della narrazione genesiaca, come è andata: gli umani trasgrediscono l'ammonimento divino: ciò che era stato consegnato loro come avviso – il “limite” non è un ostacolo, ma un'occasione di maggior conoscenza – secondo il morso

<sup>13</sup> Su questo concetto di “racconto fondatore” tutta l'esegesi contemporanea è largamente debitrice alla riflessione di P. BEAUCHAMP. L'espressione è tratta dal suo *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 194. Si veda anche G. BENZI, *Riconoscersi in una storia*, in «Parole di Vita» 56 (2011) 4, 26-30.

<sup>14</sup> Per l'intero passo di Gn 2-3 abbiamo utilizzato l'interpretazione esegetico-narrativa di A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, 44-49.

velenoso del serpente viene visto come un divieto gravato di gelosia e reticenza da parte di Dio. Da benedizione il limite – non accettato, anzi rifiutato dagli umani – si muta in maledizione. C'è anche un po' di ironia – come sottolinea Wénin<sup>15</sup> – nel sovrapporre alla descrizione del misfatto (vv. 6-7), le stesse parole del serpente al v. 5:

Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si *aprirebbero i vostri occhi* e sareste come Dio, CONOSCENDO il bene e il male (v. 5)

... prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. Allora *si aprirono gli occhi di tutti e due* e CONOBBERO di essere nudi (vv. 6-7)

Nudi in ebraico si dice *'êrummim*, mentre il serpente era stato definito in 3,1 *'ârûm* «astuto»,<sup>16</sup> dunque, con un evidente gioco di parole, gli umani non sono «come Dio», come era stato promesso dal tentatore, ma appunto diventano come lui, il serpente.

Questa analisi del racconto fondatore di Genesi ci porta a scoprire così come la narrazione biblica intenda il “limite”: esso, in una visione intellettualistica di “natura perfetta” potrebbe essere visto come ostacolo e dunque generare esclusione e incapacità di comprendere, ma può essere visto anche come occasione di entrare in una comprensione che sa fare spazio all'alterità e dunque al dono.

Abbiamo così una prima risposta all'interrogativo iniziale se la Bibbia sia “inclusiva” o “esclusiva”. Il dispositivo del racconto biblico è abitato da un evidente realismo,<sup>17</sup> che guarda al “limite” come esperienza umana non edulcorandolo, anzi denunciandone gli aspetti più difficili come la sofferenza, la malattia, le varie forme di disabilità fisica, psichica e morale, e in definitiva la morte. Infatti la Bibbia stessa, nella sua forma di pagina scritta in lingue e culture antiche, nella sua pluralità di scritti afferenti a epoche diverse, a diversi autori e redazioni e a infiniti passaggi interpretativi, si presenta come “limite”. E tuttavia esso si evidenzia anche come occasione di apertura, invito all'interpretazione come atto di libertà dell'uomo, dentro una fiducia in Dio che dalla trasgressione originale narrata in Genesi, deve essere sempre recuperata, riattivata, anche attraverso la faticosa rinuncia del suo contrario, cioè la brama di «possedere» la conoscenza, ed essere «come Dio»: non il Dio creatore, buono e provvidente, con il quale intessere relazione, ma la tragica controfigura di un dio prodotto dalla proiezione del proprio ego, un dio solipsistico, autosufficiente e geloso delle sue prerogative: l'idolo.

Possiamo così affermare che la Bibbia, più che parlare di inclusione, educa all'inclusione, cioè esprime come il limite, inteso come “diversità” e “pluralità” in tutte le sue forme, possa essere il punto di partenza di una relazione autentica. In definitiva la Scrittura – prodotta in un contesto culturale che non aveva maturato il concetto di “inclusione” – ne espone però i fondamenti.

### 3. La parola profetica che rivela (e supera) il peccato

Oltre che al “limite” inteso come insufficienza ontologica, la Bibbia ci parla anche di una disabilità più “etica”, cioè l'incapacità di corrispondere al bene – fatale ripetizione e conseguenza della trasgressione narrata in Genesi.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 77.

<sup>16</sup> Il termine ebraico indica piuttosto l'essere senza peli dell'animale, l'essere appunto “nudo”, ma anche viscido.

<sup>17</sup> Sul tema del “realismo” biblico è insuperata la riflessione fatta da E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1956.

Ancora Isaia 6,9-10<sup>18</sup> ci rivela come il popolo, benché depositario dell'alleanza con Dio, non possa, anzi sia proprio impedito a questa apertura. Tale impedimento viene connotato metaforicamente con delle disabilità fisiche (occhi, orecchie) e intellettuale-morali (cuore). Il passo isaiano è importante in quanto viene ripreso ampiamente dalla stessa tradizione neotestamentaria, a testimonianza della stessa predicazione di Gesù:<sup>19</sup>

Egli [Dio] disse [a Isaia]: “Va’ e riferisci a questo popolo:  
 ‘Ascoltate pure, ma non comprenderete,  
 osservate pure, ma non conoscerete’.  
 Rendi insensibile il cuore di questo popolo,  
 rendilo duro d’orecchio e acceca i suoi occhi,  
 e non veda con gli occhi  
 né oda con gli orecchi  
 né comprenda con il cuore  
 né si converta in modo da essere guarito”.

Questi versetti si collocano nell'ambito della narrazione della chiamata profetica di Isaia (6,1-13). Dopo essere stato ammesso a una visione di Dio nel tempio (Is 6,1-7) e aver corrisposto alla sua chiamata (6,8) nel versetto 6,9, abbiamo l'esplicitazione del comando divino «va' e riferisci». Si tratta di un incarico di “azione-parola”.<sup>20</sup> Il contenuto del messaggio che Isaia deve portare al popolo è espresso solo negli ultimi due emistichi del v. 9, attraverso un discorso diretto di secondo livello; il resto del testo, cioè tutto il v. 10, fa parte del dialogo che si svolge tra Dio e il profeta, e si presenta come un commento a quanto Isaia dovrà annunciare. Vediamo come nel versetto 6,9 non c'è un oracolo: qui la parola divina consegnata a Isaia è rivelazione di un dramma. La parola profetica, che svela la “durezza” del popolo e l'incapacità di entrare in una relazione con Dio, di fatto diventa motivo di maggiore evidenziazione di questa impenetrabilità. Anche in Ger 1,8.17-19 ed Ez 2,1-3,11 troviamo la rivelazione di questa “durezza” coniugata con l'annuncio di un accanimento “attivo” contro il profeta da parte del popolo. In Is 6,9 va notato però come sia lo stesso mandante (Dio) che rivela questa durezza, così che essa non appaia come conseguenza dei difetti dell'inviato. La missione del profeta si mostra qui *paradossale*, perché votata all'insuccesso; e tuttavia, viene evidenziato, il “permanere” di Dio nella sua volontà di relazione, attraverso il profeta, con il popolo, anche di fronte all'assurdità del suo non-ascolto, come mostra Ez 2,4-5:<sup>21</sup> «Figli testardi e dal cuore indurito sono coloro ai quali ti mando, ma dirai loro: “Così dice Adonay YHWH”. Ascoltino o si astengano, dal momento che sono una genia di ribelli, almeno sapranno che un profeta è in mezzo a loro».

Siamo così obbligati ad entrare più in profondità nel dramma rivelato da questi versetti. Infatti, è interessante notare in Is 6,9 come i verbi sinonimi *bîn* «intendere» e *yd'* «capire-conoscere» siano relazionati alle funzioni rispettivamente di *udire* e *vedere*: il popolo anche se ode *non comprende* e anche se vede *non conosce*. Si tratta di una chiusura totale: la parola profetica che raggiunge il popolo attraverso una esperienza simile a quella vissuta dal profeta (che ha visto [6,1] e udito [6,8] Dio nel tempio) è per il popolo indecifrabile e irriconoscibile.

<sup>18</sup> Per un'analisi esegetica approfondita di questi versetti, inseriti nell'ambito della sequenza Is 6,1-13, rimandiamo a G. BENZI, «Ci è stato dato un figlio» (Is 9,5). *Il libro dell'Emmanuele (Is 6,1-9,6): struttura retorica e interpretazione teologica*, EDB, Bologna 2007, 193-246.

<sup>19</sup> Sono ben sette le citazioni neotestamentarie dirette di Is 6,9-10: Mt 13,10-17; Mc 4,10-13; 8,14-18; Lc 8,10b; Lc 10,23-24; Gv 9,39; Gv 12,37-40. Si veda anche At 28,25-27. Cfr. G. BENZI, *Una mission impossible? L'“indurimento” in Is 6,8-10 e la sua rilettura in Mt 13,10-17*, in IDEM – M. BONARINI – D. SCAIOLA (edd.), *La profezia tra l'uno e l'altro Testamento*, Festschrift in onore del prof. Pietro Bovati nel suo 75° compleanno, G&BPress, Roma 2015, 219-231.

<sup>20</sup> S. BRETÓN, *Vocación y misión: formulario profético*, PIB, Roma 1987, 124.

<sup>21</sup> Si veda anche Ez 2,7; 3,11.27.

Perché Dio, che conosce l'esito fallimentare della missione, tuttavia ordina di compierla? La soluzione di questa domanda sembra essere riposta nello stesso "atto di parola" di Dio: se egli non avesse parlato non si sarebbe rivelata la sua presenza salvifica, né il radicale peccato del popolo. È dunque lo stesso invio del profeta, portatore della parola divina, al di là del risultato – che non sortirà – a caratterizzare questo testo.

Abbiamo pensato al v. 10, come ad una *spiegazione* offerta da Dio stesso al profeta.<sup>22</sup> In effetti, la ripetizione speculare all'interno del v. 10 dei riferimenti corporei «cuore-orecchie-occhi» e la negazione delle loro funzioni, ribadisce l'ermetica chiusura del popolo. Gli organi corporei della percezione (orecchie ed occhi) e della conoscenza/volizione (cuore)<sup>23</sup> sono negati nel loro funzionamento. Tale trafila si apre e culmina nell'immagine di un «cuore» (oggetto di 6,10a e soggetto di 6,10f) indurito e impenetrabile. Riguardo ai verbi imperativi di 6,10abc dobbiamo, inoltre, rilevare che la relazione con i loro rispettivi organi non è scontata, infatti le tre espressioni (benché chiare) sono inusuali e fanno di Is 6,10 un testo «unico».<sup>24</sup> La triade cuore-orecchie-occhi compare in Ger 5,21-23 e in Dt 29,3.

Il primo testo si trova in una *requisitoria*<sup>25</sup> (Ger 5,1-31) che si scaglia contro l'idolatria e i peccati del popolo. Nel momento in cui il popolo è chiamato in causa (Ger 5,21) esso viene descritto come un «popolo stolto e senza cuore, che ha occhi ma non vede, che ha orecchi ma non ode». È chiara in questo testo la causa della stoltezza del popolo, essa viene enunciata al versetto 5,23: «Ma questo popolo ha un cuore indocile e ribelle, si voltano indietro e se ne vanno»; si tratta dunque del tradimento dell'alleanza con Dio, intesa come rapporto esclusivo con lui e che si esplicita nel rivolgersi ad altri dei, e nella pratica dell'ingiustizia.

Dt 29,3 si trova all'inizio dell'ultimo discorso di Mosè a Israele. Tale discorso incomincia con la rievocazione di «quanto YHWH ha fatto sotto i vostri occhi, nel paese d'Egitto... le prove grandiose che i tuoi occhi hanno visto, i segni e i grandi prodigi» (Dt 29,1-2), quindi prosegue al v. 3: «Ma non diede a voi YHWH, un cuore per comprendere, né occhi per vedere, né orecchi per ascoltare, fino a questo giorno». È dunque molto chiaro in questo testo che il «comprendere», il «vedere» e l'«ascoltare» *veramente* (cioè il *rapporto di alleanza*), si attiva per il popolo solo dopo l'esperienza del *deserto* (castigo che prefigura l'esilio).<sup>26</sup>

Il confronto con questi due testi chiarisce solo un aspetto dell'interpretazione di Is 6,10: e cioè che l'incapacità di capire, vedere, ascoltare (compendiata nel concetto di "durezza") si situa nella rottura del legame preferenziale con Dio. In definitiva il popolo, fuori da un rapporto vitale con Dio, non è capace di riconoscere nella parola profetica il messaggio di salvezza. Ma perché il testo vede il profeta stesso come agente di tale indurimento? F. Hesse<sup>27</sup> indica con chiarezza come nella tradizione dell'Esodo non vi sia opposizione tra due affermazioni che invece per la nostra mentalità appaiono incompatibili, e cioè che Dio abbia indurito il cuore del Faraone (ad es. Es 4,21; 7,3) e che lo stesso cuore del Faraone si sia ostinato (ad es. Es 7,22; 8,15). Dio e il Faraone appaiono come due cause simultanee dell'indurimento del cuore, anche

<sup>22</sup> C. SEITZ, *Isaiah 1-39*, Interpretation, Louisville 1993, 56.

<sup>23</sup> Cfr. P.M. BEERNAERT, *Cuore-lingua-mani nella Bibbia. Un linguaggio per l'uomo*, Borla, Roma 1993, 7-9.

<sup>24</sup> «Fare grasso il cuore» è un *hapax legomenon*. «Rendere pesante l'orecchio» ricorre solo due volte, qui ed in Zc 7,11 (in Es 8,11.28; 9,34; 10,1 si dice «rendere pesante» del cuore). Anche l'espressione riguardo agli occhi è un *hapax legomenon*. Cfr. G. BORGONOVO, *Isaia 6. Chiave di volta del pensiero isaiano*, in «Annali di Scienze Religiose» 7 (2002) 143. Sebbene anche Amos tratti la tematica dell'incapacità di Israele di convertirsi (Am 4,6-11), non ritroviamo tuttavia il vocabolario dell'"indurimento"; cfr. P. BOVATI - R. MEYNET, *Il Libro del Profeta Amos*, EDR, Roma 1995, 162-165. Sottolineiamo particolarmente il rimando che viene fatto al racconto delle piaghe d'Egitto in Es 7-12.

<sup>25</sup> Così L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *I Profeti. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1996<sup>3</sup>, 509.

<sup>26</sup> Su questa tematica cfr. S. PAGANINI, *Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2011, 401.

<sup>27</sup> F. HESSE, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, Töpelmann, Berlin 1955, 60-66; 83-91.

se non hanno lo stesso valore: «Noi diremmo, con un linguaggio moderno, che Dio rivela e sancisce un indurimento, là dove l'uomo esercita una sua responsabilità».<sup>28</sup> Così nella missione di Isaia: il popolo non risulta innocente davanti al fatto che la parola profetica indurisca il suo cuore, al contrario essa svela completamente il suo peccato.<sup>29</sup> Tale “rivelazione” è affidata al profeta, il quale appoggia così la sua autorevolezza sulla stessa parola divina. Egli, infatti, non è altro che uno “mandato” a portare la parola divina.<sup>30</sup>

La parola di Dio è così “incarnata” nella realtà umana attraverso la vita e l'azione concreta di un uomo che, avendola «udita», la fa risuonare nella storia concreta del popolo. Ma proprio per questo assistiamo a un duplice dramma: quello del profeta che, benché sia inviato a riferire ciò che ha udito da quel Dio che ha visto e udito, deve portare una parola che, anziché essere capita dal popolo, svela la sua «ottusità», e quindi il dramma del popolo stesso che non può comprendere, ascoltare e vedere Dio, e dunque non può «trovare guarigione». La missione alla quale è chiamato Isaia mostra così la sua verità: l'*intima relazione* alla quale il profeta è ammesso da Dio attraverso la visione, la purificazione e la chiamata-missione, pone ancor più in evidenza l'impossibilità della *relazione* di alleanza tra Dio ed il popolo. Il profeta si manifesta così come *l'uomo della differenza*<sup>31</sup> nel senso che egli porta su di sé, sia la parola affidatagli da Dio, sia il dramma del non ascolto da parte del popolo. E tuttavia, proprio perché il profeta ha aderito a questa missione con tutto sé stesso, sorge anche una nota di speranza. Isaia stesso, «uomo dalle labbra impure» (*Is 6,5-7*), da Dio purificato e mandato al popolo per mettere ancor più in evidenza il suo non-ascolto, manifesta anche, nella sua paradossale missione, la permanenza della parola divina in mezzo agli uomini, rinsaldando l'alleanza nell'offrire sé stesso come un «mandato-a-dire» quella parola. In tal modo (come si vede in *6,11-13*) egli può anche annunciare – a partire dalla sua propria esperienza di purificazione – sia la catastrofe alla quale inevitabilmente porterà tale chiusura del popolo, sia la straordinaria potenza di Dio, che può tornare a porre un seme di santità all'interno della storia segnata dal peccato e dalla rottura dell'alleanza. Anche qui possiamo riconoscere, dunque un processo di “inclusione”, non tanto come capacità dell'uomo, ma come possibilità di un dono che da parte di Dio raggiunge l'uomo proprio nella sua inadeguatezza, anzi per la sua inadeguatezza. Se nel testo ebraico gli ultimi due emistichi del v. 10 nel testo ebraico suonano: «e (non) si converta / e (non) trovi guarigione per lui» (soggetto è il cuore del popolo),<sup>32</sup> la LXX offre invece una versione di essi decisamente positiva:<sup>33</sup> «Si convertiranno [soggetto il popolo] e li guarirò [soggetto è Dio]». È questa suggestione del testo greco che passa negli scritti neotestamentari.

#### 4. L'«inclusione» è la stessa persona di Gesù: Mt 13,10-17

La ripresa di *Is 6,9-10* in *Mt 13* ci sembra il passo più emblematico sotto questo profilo;<sup>34</sup> infatti esso oltrepassa la semplice citazione e si configura come una vera e propria

<sup>28</sup> P. AUVRAY, *Isaïe 1-39*, Gabalda, Paris 1972, 91. Si veda qui anche BORGONOVO, *Isaia 6. Chiave di volta del pensiero isaiano*, 143-144.

<sup>29</sup> Cfr. *Dt 9,7.24*.

<sup>30</sup> Si veda il commento di B.S. CHILDS, *Isaia*, Queriniana, Brescia 2005, 67-69.

<sup>31</sup> P. BEAUCHAMP, *L'Uno e l'Altro Testamento. Saggio di Lettura*, Paideia, Brescia 1985, 90-91.

<sup>32</sup> Per il testo ebraico di *Is 6,10* la negazione accomuna quindi entrambi i verbi. La versione CEI 2008, forse per il riferimento alla neo-Vulgata (*et convertatur et sanem eum*) a sua volta probabilmente indirizzata dalla LXX, sceglie qui una soluzione “mista”: negativo il primo verbo, positivo il secondo.

<sup>33</sup> Cfr. A. PASSONI DELL'ACQUA, “Ma io li guarirò!” *La versione dei LXX di Isaia 6*, in «Annali di Scienze Religiose» 7 (2002), 163.

<sup>34</sup> Cfr. G. BENZI, *Il “profeta disprezzato”: rivelazione di Dio e durezza di cuore nel discorso in parabole di Mt 13*, in S. GRASSO - E. MANICARDI (edd.), «Generati da una parola di verità» (*Gc 1,18*). *Scritti in onore di Rinaldo Fabris nel suo LXX compleanno*, EDB, Bologna 2006, 57-66.

interpretazione del testo isaiano proiettato sulla figura di Gesù. Spesso gli autori<sup>35</sup> commentano questo testo come «discorso in parabole», concludendo la sezione con 13,52, escludendo così l'episodio del rifiuto di Gesù a Nazaret (13,53-58). Con F. Genuyt,<sup>36</sup> possiamo rilevare come il motivo dello stupore e dello scandalo dei nazaretani non sia, di fatto, l'insegnamento di Gesù (v. 54). L'incredulità dei compaesani di Gesù non è "derivata", essa è "costitutiva", in quanto l'agire di Gesù non è secondo la loro «attesa», cioè secondo il taumaturgo che essi avevano immaginato.<sup>37</sup> La sentenza di Gesù al v. 57 «Un profeta non è disprezzato se non nella patria e in casa sua» non andrebbe intesa come un'amara reazione, ma come una constatazione oggettiva del fatto che egli non può nulla contro una "immagine" proiettata su di lui. C'è un'ottusità pregiudiziale che falsa ciò che Gesù insegna e opera. Egli in tal modo è oggetto di "esclusione" proprio perché non rientra in una mentalità assodata e in un quadro stabilito. Ma agendo così gli abitanti di Nazaret si escludono essi stessi da una relazione di apertura al "nuovo" che Gesù significa. In tal senso l'episodio di Nazaret è proprio una ripresa narrativa del tema dell'«indurimento del cuore» che costituisce il centro della risposta di Gesù sul «perché egli parla in parabole» (vv. 10-17).

L'analisi retorica del capitolo 13 di Matteo dimostra come l'episodio di Nazaret è strettamente connesso a quanto precede.<sup>38</sup> Mt 13 può infatti essere strutturato in due sottosezioni: la prima (13,1-35) è caratterizzata dall'insegnamento di Gesù presso il mare, anzi più specificatamente «nella barca», la seconda (13,36-58) dall'insegnamento di Gesù «in casa» e poi (vv. 53-57) nella «sua patria e in casa sua» (v. 58).

Concentrandoci sulla prima sottosezione, la vediamo suddivisa, dopo un sommario iniziale, in quattro sequenze:

**vv. 1-2 Sommario iniziale**

- A. vv. 1-9 Parabola del seminatore
- B. vv. 10-17 Perché Gesù parla in parabole?
- A' vv. 18-23 Spiegazione della parabola del seminatore
- C vv. 24-35 Tre parabole: zizzania, seme di senapa, lievito + Conclusione sulle parabole

Può essere riconosciuto facilmente il rimando tra la sequenza A (parabola del seminatore) e A' (sua spiegazione), mentre è meno evidente il rimando tra B e C: benché il contenuto sia diverso, notiamo in ciascuna sequenza il tema dell'insegnamento parabolico di Gesù (più sviluppato in B; conclusivo in C) con il rimando all'Antico Testamento: *Is* 6,9-10 in B e *Sal* 78,2 in C:<sup>39</sup>

Gli si avvicinarono allora i discepoli e gli dissero: "Perché a loro parli con parabole?". Egli rispose loro: "Perché a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato. Infatti a colui che ha, verrà dato e sarà nell'abbondanza; ma a colui che non ha, sarà tolto anche quello che ha. Per questo a loro parlo con parabole: perché guardando non vedono, udendo non ascoltano e non comprendono. Così si compie per loro la profezia di Isaia che dice:

Udrete, sì, ma non comprenderete,

<sup>35</sup> Cfr. G. LEONARDI, *Vangelo secondo Matteo. Traduzione strutturata, analisi letteraria e narrativa, messaggio e problemi introduttori*, Sussidi Biblici 63-64, Ed. San Lorenzo, Reggio Emilia 1998, 257-260.

<sup>36</sup> F. GENUYT, *Matthieu 13: l'enseignement en paraboles*, in «Sèmiotique et Bible» 73 (1994), 30-44.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 44.

<sup>38</sup> Abbiamo mostrato questo in G. BENZI, *I misteri del Regno. Sul "discorso parabolico" di Matteo 13*, in «La Rivista del Clero Italiano» 89 (2008), 131-146. Qui daremo però una suddivisione interna della prima sottosezione leggermente modificata.

<sup>39</sup> La citazione dal *Sal* 78,2 è nel primo stico una chiara ripresa della LXX, sostanzialmente uguale al testo ebraico. Nel secondo stico invece Matteo si differenzia dalla LXX e va nella linea di una «libera traduzione, composta ad hoc, del testo ebraico»; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, Paideia, Brescia 1990, vol. I, 720. La citazione isaiana dei vv. 14-15 (con gli ampliamenti ai vv. 16-17) dipende in modo quasi letterale dalla LXX.

guarderete, sì, ma non vedrete.  
 Perché il cuore di questo popolo è diventato insensibile,  
 sono diventati duri di orecchi  
 e hanno chiuso gli occhi,  
 perché non vedano con gli occhi,  
 non ascoltino con gli orecchi  
 e non comprendano con il cuore  
 e non si convertano e io li guarisca!

Beati invece i vostri occhi perché vedono e i vostri orecchi perché ascoltano. In verità io vi dico: molti profeti e molti giusti hanno desiderato vedere ciò che voi guardate, ma non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate, ma non lo ascoltarono!" (Mt 13,10-17).

\*\*\*

Tutte queste cose Gesù disse alle folle con parabole e non parlava ad esse se non con parabole, perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta:

Aprirò la mia bocca con parabole,  
 proclamerò cose nascoste fin dalla fondazione del mondo  
 (Mt 13,34-35).

Si noterà nel primo testo l'insistenza con cui ritorna ciò che abbiamo chiamato l'«indurimento», cioè quella impossibilità dell'uomo di accedere ad un vero ascolto. Nel secondo testo è invece assai significativo il rimando tramite il Salmo all'atto creativo di Dio (*fondazione del mondo*). Spesso i commenti si limitano a registrare le due citazioni commentandole separatamente senza metterle in relazione.<sup>40</sup> Invece la relazione esiste, sia dal punto di vista formale, sia dal punto di vista contenutistico. L'insegnamento di Gesù è messo in rapporto alla dimensione "profetica" e al suo "compimento". Essa sta proprio in quell'"atto di parola" di Gesù («Aprirò la mia bocca...» – v. 35), con il quale l'evangelista riconosce il compimento della "profezia" antica.<sup>41</sup>

Possiamo così affermare che la risposta alla domanda sul «perché Gesù parli in parabole» posta dai discepoli in 13,10-17 è data qui: egli parla in parabole, proprio perché «parla». Questo è l'atto significativo con il quale Gesù qualifica il suo insegnamento: Gesù si presenta qui non solo come un maestro, un saggio o solo un profeta, ma come colui che parla una parola "altra" che ristabilisce una relazione con l'uomo, sempre che egli, nella sua libertà, l'accetti. E il "limite" dell'incomprensione, e dell'esclusione, non solo viene posto da Gesù nel suo insegnamento, ma è anche vissuto concretamente dal rifiuto a Nazaret, reale anticipazione del rifiuto assoluto che egli vivrà sulla croce, atto con cui egli rinsalda l'alleanza tra Dio e l'uomo. La parola profetica che Gesù compie non è dunque un "dire", ma è anche un "essere". Gesù rinsalda nel dramma della sua vita la possibilità di riconoscere Dio come il Dio che salva per amore e che dà dignità a ogni differenza. Solo attraverso la relazione con lui è possibile la vera e propria "inclusione" di ogni limite come apertura all'altro e insieme salvezza. E ciò che è di Cristo, per suo dono, è anche del discepolo, come esprime Paolo nella Lettera ai Galati: riallacciandosi al tema della Legge, non in quanto imposizione, ma come apertura, Paolo mostra come la grazia nella morte e risurrezione di Gesù ha superato l'antica suggestione del serpente:

In realtà mediante la Legge io sono morto alla Legge, affinché io viva per Dio. Sono stato crocifisso [con-crocifisso – *sunestaurōmai*] con Cristo, e non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha

<sup>40</sup> Ad esempio si veda J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, 696-704 e 720-722.

<sup>41</sup> Notiamo qui una variante significativa del *Sinaitico* e di alcuni manoscritti greci che attribuiscono esplicitamente ad Isaia il distico di *Sal* 78,2. Senza entrare nella discussione (si veda GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, 720, nota 12) rileviamo come dalla tradizione manoscritta questo rimando fosse già stato avvertito importante.

consegnato se stesso per me. <sup>21</sup>Dunque non rendo vana la grazia di Dio; infatti, se la giustificazione viene dalla Legge, Cristo è morto invano (Gal 2,19-20).

Questa è la grande «inclusione» che si rivela nella Bibbia cristiana, che motiva ogni possibilità di “inclusione”. La croce di Gesù e la sua risurrezione è la risposta ultima all’enigma del precetto posto in Gn 2,15-17. Il “limite” della creatura nella sua pluralità di modalità di esistere non è superato cancellandolo e cancellando così ogni possibilità di libertà esistenziale, ma il “limite” da Cristo viene assunto e stabilito in una dignità di amore.

benzi@unisal.it

## Inclusion in the Bible

### ► ABSTRACT

This article, intending to present how the topic of inclusion confronts the Bible, shall be interested in how the Scripture in its form, holds out a message of inclusion. After a brief and necessary discussion on the marginalization of people with disabilities in the ancient world, the question arises whether the message of “inclusion” belongs to the fundamental stories of Genesis. In those, the “limitation” (and the difference) of the human creature is revealed not only as a problem, but also as an opportunity for openness and relationship. We will then go on to examine in a prime text of Isaiah (Is 6: 9-11), extensively reported in the New Testament, how the situation of sin has placed in every human being an inability (expressed with elements of physical, psychological and moral disability) to correspond to relationship with God. Finally, we shall see how Jesus himself comes across in his mission, this human inability to relate, and redeems it without avoiding the “limitation” of rejection and suffering, but revealing it as an area of openness and salvation. Ultimately, we can affirm that the entire Christian Bible, in its unity as Old and New Testament, is understood as a “great inclusion”: the dimension of the creatures, characterized by the “limitation” as a gamble of freedom and rejected by the primeval couple, reaffirmed as salvation for all believers from the “limitation” freely assumed by Jesus on the Cross.

### ► KEYWORDS

Disability; Freedom; Limitation; Sin; Redemption; Rejection.