

Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

8-9.2001
QUADERNI 3



*Stranieri.
Figure dell'estraneità
nella Bibbia e nella Letteratura*

Sommario

In questo *Quaderno di Ricerca* si trova la pubblicazione degli atti della seconda Settimana Teologica di Camaldoli del 2000, svoltasi dal 30 luglio al 5 agosto.

I tre relatori hanno offerto un cammino alla scoperta dell'estraneità, chiarendo e arricchendo il concetto di straniero. **Cesare Ragazzi**, licenziato in teologia con specializzazione in studi giudaici ed in ebraico presso l'Istituto "Ratisbonne" di Gerusalemme, ha messo in luce diverse figure di stranieri nell'Antico e nel Nuovo Testamento, indicando numerosi testi biblici su cui continuare a meditare. **Rosa Rossi**, docente di Letteratura Spagnola all'Università "La Sapienza" di Roma, ha continuato il percorso soffermandosi su tre figure spagnole del Cinquecento: Teresa de Jesus, Juan de la Cruz e Maria de Cazzala; mentre **Maurizio Ciampa**, scrittore, ha proposto un approfondimento su alcuni fra i maggiori scrittori del Novecento.

Relazione introduttiva

Presidenza Nazionale - pag. 3

Bibbia

*Lo straniero nella Bibbia
tra Antico e Nuovo Testamento*

Cesare Ragazzi - pag. 7

Letteratura

*Il destino di estraneità
nella Chiesa del Cinquecento*

Rosa Rossi - pag. 25

*Alla scoperta dell'estraneità
nel Novecento*

Maurizio Ciampa - pag. 31

Una nota sui testi

I testi della Prof. Rossi e del Dott. Ragazzi sono stati concessi dagli autori senza revisione, si tratta dunque di una correzione compiuta dalla redazione sulla base delle sbobinate delle lezioni tenute a Camaldoli.



DIREZIONE - REDAZIONE - AMMINISTRAZIONE

F.U.C.I. - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma
Telefono: 066875621
Telefax: 066861948
www.fuci.it
e-mail: fuci@email.telpress.it
fuci.pn@tiscalinet.it
ricerca.fuci@tiscalinet.it

DIRETTORE RESPONSABILE Angelo Bertani

DIRETTORE
Anna Maria Venturini
pnf.fuci@tiscalinet.it

CONDIRETTORE
Simona Borello
cond.fuci@tiscalinet.it

SEGRETARIA ESECUTIVA
Piero Francioni, Riccardo Morri

PRESIDENZA NAZIONALE DURANTE LA SETTIMANA TEOLOGICA

Paola Raffaello, Michele Lucchesi,
Angelo Bottone, Annamaria
Lombardo, Simona Borello, Mi-
chele Faioli, don Andrea Decarli

STAMPA
OMNIMEDIA s.r.l.
V. G. Lorenzoni, 19 - 00143 Roma

Registrazione Tribunale di Roma n. 361
del 10 luglio 1985

DISTRIBUZIONE

Abbonamento ordinario: L. 40.000
enti e biblioteche: L. 60.000
sostenitore: L. 200.000
Fascicolo unitario: L. 5.000
Versamento su ccp n. **35038009**, in-
testato a F.U.C.I., via della Concilia-
zione 1 - 00193 Roma (indicando la
causale: *Abbonamento a Ricerca*)

Consegnato in tipografia il
9 luglio 2001

Relazione introduttiva

Presidenza Nazionale

Oggi vi è nella nostra società una maggiore consapevolezza della ricchezza che deriva dalla pluralità delle culture e dei linguaggi e dall'incontro che sta avvenendo nel mondo intero nella storia dell'umanità tra grandi tradizioni religiose, in una dinamica di comunicazione e di rapporti sempre più veloce.

Oggi siamo sollecitati dalle diverse ed esigenti problematiche sociali, a ricomprendere la nostra identità in un profondo **confronto individuale**, poiché ci troviamo a vivere la frammentarietà della nostra identità. E lo scambio di idee, di esperienze, di studi, che avviene grazie alle sempre rinnovate forme di comunicazione, è davvero uno scambio reale o piuttosto si tratta di un contatto superficiale?

Questi fenomeni portano alla **difficoltà della pronuncia** del nome dell'altro, poiché egli è portatore di vicende umane e storiche, di una diversa visione del mondo, del rapporto con la vita con gli altri e con Dio stesso. Oggi è difficile pronunciare il nome dell'altro, dello straniero, perché la diversità delle culture implica un cammino di conoscenza, di comprensione, di avvicinamento, di dialogo che non può non impiegare l'intero spazio di un'esistenza.

Eppure, in un tempo dell'incontro di popoli e culture, delle diversità, delle alterità, in questa storia siamo chiamati a pronunciare con convinzione il nome dello straniero, dell'altro, del diverso. La provocazione è che oggi il credente, sfidato, si apra alla consapevolezza del viaggio dell'intera storia umana che va verso la **convivenza possibile** delle diversità, nella dimensione della pace. È un cammino che porta tutti i nomi degli stranieri, dei diversi, per imparare a conoscere il nome di Dio stesso che ci è stato manifestato in Cristo.

Essere o essere definiti Stranieri? Lo Straniero in fuga

È da chiedersi prima di tutto che cosa intendiamo per straniero (così come estraneo e forestiero): è lo *xénos* (in greco significa sia "ospite" che "straniero") oppure è l'*hostis* (in latino significa "nemico", ma anche "ospite"). Lo straniero è comunque colui che si trova extra, **al di fuori** di uno spazio che viene inteso come spazio di vita, di circolazione di quei beni che costituiscono l'identità umana di base: la terra natale, la casa, la famiglia.

In secondo luogo talvolta si è stranieri perché qualcuno ci **definisce** tale. O perché qualcuno definisce straniero qualcun

altro. Oppure ancora perché qualcuno si sente definito straniero da un altro.

Si può iniziare considerando l'estraneità come la **vocazione perduta**, come chiamata non corrisposta.

Questo accade in Gn 2 e 3: il giardino è perduto e l'uomo diviene straniero perché è cacciato. È dalla cacciata dal giardino che avviene l'estraneità, lo smarrimento.

Adamo per la Bibbia è il primo uomo ed anche il primo straniero. Il Signore Dio lo scaccia dal giardino dell'Eden perché lavori il suolo da dove era stato tratto (Gn 3,23).

E **Caino**, suo figlio, a causa dell'uccisione del fratello minore, è condannato ad essere ramingo e fuggiasco sulla terra (Gn 4,12).

Le conseguenze della cacciata sono sostanzialmente tre.

La prima: **l'estraneità tra Adamo e Dio**, il nascondersi, implica proprio l'estraneità dell'uomo.

Poi: Caino è in fuga dal fratello che ha ucciso, **fugge dall'incontro con i fratelli**. "Ramingo e fuggiasco sarai sulla terra, a oriente di Eden, Caino abita nel paese di Mod, il paese dell'inquietudine". "Tu mi scacci da questo suolo", dice Caino, "tu fai di me uno straniero". E diventando straniero, si conserva straniero di fronte ai fratelli. Fugge da possibili fratelli per paura di ucciderli come già ha fatto con Abele, rendendo, così, strutturali la fuga ed il fratricidio.

Infine, chi non vuole incontrare il fratello finisce per costruire la propria estraneità, il proprio allontanamento come difesa: Babel. **Gli uomini sono dispersi**: è ancora un modo di parlare di estraneità. La dispersione babelica rappresenta quella umana, della vita sociale; per il popolo di Israele questo momento è rivissuto nella **diaspora**.

Il primo significato dunque è quello che sottolinea l'estraneità come smarrimento della vocazione.

Lo Straniero come colui che è senza patria

Prendendo spunto dal Salmo 1, emerge che parlare di estraneità significa parlare dell'essere stranieri, proprio di chi ascolta la Parola: osservando la legge di Dio gli uomini si accorgono di divenire stranieri nel loro ambiente.

L'estraneità nella Bibbia è in rapporto ad una **meta da raggiungere**: è discernimento finalizzato alla meta. In altre parole è un pellegrinaggio.

Essere stranieri dunque è essere orientati verso la meta di **Gerusalemme**. Lo straniero, radicato nella Parola, è pellegrino verso la meta.

L'Antico Testamento ci trasmette la storia del popolo di Israele come simbolo del cammino, di chi non ha ancora trovato la propria dimora, come simbolo dello straniero che, per amore di un Altro, è liberato e trova la Terra Promessa. Anche i figli di Israele fuggono. Dopo essere stati sradicati dalla terra d'Egitto scappano nel deserto, guidati da un uomo che non è mai vissuto tra loro, ma cresciuto nel palazzo reale e poi vissuto a Madian: **Mosè**. Si dirigono verso una destinazione sconosciuta, abbandonate le terre conosciute, le abitudini, gli usi ed i costumi consolidati dalle generazioni, i rapporti sociali. Da una condizione di estraneità in terra egiziana, una condizione di estraneità nel deserto, al seguito di un solo uomo.

Gli ebrei sono stranieri in **Egitto**. La notazione geografica è essenziale: costoro non hanno un "altrove" dove siano a casa propria; non sono dotati di una loro identità, non sono stranieri in riferimento ad un'identità altrui: **sono stranieri in assoluto**. Ora, è a questi **nessuno** che Dio rivolge la parola, è sugli stranieri in assoluto che Dio si china. In questo modo Dio si definisce **un Dio di stranieri**.

Durante questa settimana cercheremo di ripercorrere insieme alcune figure dell'estraneità che le Sacre Scritture, la letteratura e la storia ci suggeriscono: anche grazie a questi esempi potremo essere sollecitati a riflettere e ad essere propositivi per le giornate che ci troveremo a condividere.

Abramo, straniero come smarrimento

Dio chiama Abramo perché parta verso una terra sconosciuta che gli verrà indicata: è così che Abramo viene inserito, per così dire, in una **speranza totale**, che racchiude egli stesso, il suo popolo ed il futuro di entrambi. L'identità profonda di un popolo e la sua esistenza diverranno nomadi, stranieri in terra straniera.

Abramo è la figura emblematica dello smarrimento, poiché sperimenta in modo intensissimo il radicamento della Parola. Egli segue la promessa di Dio, e per questa egli si trova ad essere straniero in una terra che dovrebbe essere sua ma non è e non lo sarà immediatamente per la sua discendenza.

Abramo è anche lo straniero amico di Dio, l'uomo della

compassione, che condivide i sentimenti che premono nel cuore dell'Onnipotente nella vicenda legata alla città di Sodoma (Gn 18).

Mosè e la strada della conversione

Mosè nasce in un paese straniero, in terra d'Egitto.

È a tutti gli effetti uomo egiziano che vive la contraddizione di voler essere fratello degli Ebrei fino ad uccidere il sorvegliante egiziano. Nel deserto di Madian viene subito identificato come egiziano, ma Mosè non ribatte, perché ha già preso sul serio questa sua contraddizione interna, radicale. Lo si nota anche dal nome che dà al figlio: Ghersan (*gher* significa "straniero": **in questa terra sono egiziano**). È alla veneranda età di 80 anni che a Mosè viene offerta l'Epifania attraverso il roveto ardente: da qui egli affronterà il cammino della **conversione**. Egli sarà straniero perfino nel contesto circoscritto del suo popolo, ma sarà solidale con la sua generazione fino alla morte, che avviene in terra straniera, nella terra di Moab.

Mosè vive l'esasperazione dell'estraneità, tanto da morire in terra straniera.

La Straniera per amore: Rut

Altro personaggio che colpisce per la generosità e la dedizione è **Rut**, vedova nella sua terra di Moab. Per amore sceglie di seguire e di proteggere la suocera, Noemi, israelita, nel viaggio di ritorno che questa compie, dopo la morte del marito e degli amati figli. Noemi aveva accettato la condizione di straniera per amore di un uomo; Rut la moabita sceglie la condizione di straniera per amore della suocera, alla quale darà la discendenza futura, dopo l'incontro con Booz. Lei si definisce *nocrià*, aggettivo dato alla vite, alla terra, alla lingua, al culto: nonostante questo lei ha già pronunciato il suo **voto di appartenenza** e la sua volontà si compie con energia e amore. Dal grembo di Rut passerà la stirpe di Davide, dunque la stirpe del Messia.

Lo Straniero in ricerca: Odisseo

Lasciando per un attimo le Sacre Scritture, credo valga il soffermarci su un libro che ci è familiare e che ci affascina. L'**Odissea** è forse l'elogio ed il dramma dell'esistenza peregrina di uno straniero che tenta di fare ritorno alla propria dimora: l'inquietudine e la ricerca, fonti di sventura. È un **viaggio**, un percorso, una *quête* in un mondo sconosciuto

come il proprio sé, non è soltanto il processo creativo di un autore: è anche un itinerario scoperto per il quale si conduce il lettore attraverso le vicende narrative per arrivare all'analisi del sé. Odisseo è l'emblema dell'esistenza peregrina: egli sintetizza il viaggio dell'uomo di tutti i tempi, **un uomo alla ricerca** di ulteriori verità, un uomo a cui non bastano le fonti di sapere che possiede. Odisseo è un uomo che lascia la strada maestra per cercare sempre nuove strade, lontano dalla sua terra e dalla famiglia. Ed è per questo che egli sarà addirittura straniero anche quando farà ritorno alla sua Itaca, dove sarà riconosciuto soltanto dal fedele cane Argo.

Stranieri dal mondo: i mistici

Interessante spunto che ci viene dato è quello che deriva dal confronto con i mistici. Questi hanno una particolare collocazione all'interno del nostro percorso: affrontando nello specifico **Teresa D'Avila**, si evince una radicale appartenenza alla Chiesa, ma nel tentativo di trovare, all'interno della Chiesa istituzione, un ambito preciso per le donne, in particolare per quelle che desideravano una dimensione maggiormente raccolta o di clausura. Teresa è in un certo senso un'estranea al mondo perché prima di tutto non ne accetta le convenzioni, il matrimonio *in primis*, per dare comunque alla donna un ruolo di **protagonista**. Poi Teresa vive con radicalità una condizione di estraneità intensa anche rispetto alle consorelle, perché sceglie di abbracciare la via della perfezione, contrariamente a chi fa una scelta ma poi non la vive con coerenza; ma ancor prima perché lei vive in sé lo sconvolgimento del **rapimento mistico**, un dialogo diretto con Dio che pone in allarme la Chiesa e le comunità mo-

nastiche nel clima del Concilio di Trento.

Lo Straniero come estraneo a se stesso

L'idea dello straniero, la condizione esistenziale dell'uomo in atteggiamento di ricerca senza speranza, è propria del nostro secolo, è un *topos* letterario ma che rispecchia la difficoltosa situazione in cui la donna e l'uomo del Novecento si trovano a vivere.

"Passeggiavo con due amici quando il sole tramontò. Il cielo divenne all'improvviso di un rosso sangue...I miei amici proseguirono il cammino, mentre io, tremando ancora per l'angoscia, sentii che un grido senza fine attraversava la natura". Queste parole che evocano un'estrema inquietudine sono state pronunciate da **Edvard Munch** per descrivere un attimo di smarrimento personale. L'angoscia dello spirito l'artista la trasporta sulla tela, le dà consistenza, la dipinge con i colori del rosso e del nero: così egli dà corpo a *L'urlo*: questa è senza dubbio l'opera che sintetizza e conferisce il suono e il colore al rantolo muto del Novecento. Cosicché il **grido di un uomo** è chiamato a rappresentare il grido universale, collettivo dell'umanità.



La Presidenza Nazionale: Borello, Bottone, Lombardo, Faioli, Raffaello, Lucchesi, Decarli

Camus: l'Étranger per noia

La figura dello straniero senza nome, protagonista del romanzo di **Albert Camus**, è singolarmente inquietante, nella sua incapacità di soffrire, nella sua perenne noia, all'insegna della quale egli conduce la sua abitudinaria, insignificante e squallida vita. Egli si trova in prigione ad attendere l'esecuzione capitale per aver ucciso, senza motivo, un arabo. Incapace di provare sentimenti differenti dalla noia, ad un prete che desidera fargli conoscere l'amore che Dio ha per lui, egli risponde che **rifiuta** Dio nella maniera più assoluta, tanto da non permettere che vengano recitate preghiere, tanto da augurarsi che tutto sia consumato in fretta, tanto da dire che ha trovato la liberazione dalla speranza. L'odio, che le persone accorse proveranno l'indomani, alla caduta della sua testa, vivifica l'attesa di un uomo senza Dio, di uno straniero che per tutta una vita non ha vissuto nulla, nessuna emozione, nessun attaccamento nemmeno materno, nessuna speranza.

L'*étranger* di Camus costituisce l'esempio più agghiacciante della lontananza dalla vita, da sé, dagli altri, da Dio.

Ciascuno di noi può aprire il libro delle letture del Novecento per incontrare lo straniero che ci abita dentro. "Ognuno di noi è più di uno, è molti, è una prolissità di se stesso;...non sono mai esistito, sono stato un altro, ho vissuto senza pensare", scrive **Fernando Pessoa** nel *Libro dell'inquietudine*.

Straniero è **Cristo** stesso, lui che viene al mondo in una mangiatoia, che da Straniero fugge, come Abramo, lui, profugo in fasce in Egitto, come i profughi disperati che popolano la nostre rive. Come se fosse straniero viene franteso dai suoi, come straniero viene inquisito, interrogato, osteggiato dai potenti; come straniero ai fratelli viene tradito; condannato dal tribunale, appeso alla fine ad un legno, come il peggiore tra i criminali. E straniero appare in Emmaus, risorto, ai discepoli che avevano condiviso con Lui il cammino e che l'avevano visto morire.

Il cristiano allora è colui che si riconosce fedele ad un Dio straniero, **seguace**, come dice Michel De Certeau, **di colui che si mostra nascosto**. Essere a immagine e somiglianza di Dio, essere fedeli in Cristo, non consente dunque null'altro che vivere una condizione di stranieri. Senza possesso, senza appartenenza, senza attaccamento. Nel mondo, ma senza essere del mondo. In povertà, in libertà. Nel dono. Sarà soltanto allora che si potrà guardare allo

straniero come prossimo a noi, a noi accanto.

Arrivati fino a qui è semplice pensare che lo straniero ci completa, che l'incontro con lo straniero ci fa conoscere i nostri limiti e risveglia in noi il desiderio della **pienezza**. Così l'incontro con l'altro è anche un sentiero verso noi stessi. È l'incontro che cambia le persone. .

Accanto a ciò non possiamo dimenticare un risvolto molto concreto e pratico della condizione dello straniero: egli rischia sempre di trovarsi senza difesa davanti alle leggi del paese che lo accoglie e lo estromette; lo straniero è in primo luogo straniero rispetto alla lingua giuridica nella quale sono stati formulati il dovere d'**ospitalità**, il diritto di asilo, i limiti, le norme, i codici di polizia. Deve chiedere ospitalità in una lingua che non è la sua, quella impostagli dall'ospite, dal re, dal signore, dal potere, dalla nazione, dallo stato.

"Lo straniero dimorante fra di voi lo tratterete come colui che è nato tra di voi; tu l'amerai come te stesso perché anche voi siete stati stranieri nel paese d'Egitto. Io sono il Signore vostro Dio (Lv 19,34).

Essere a somiglianza di Dio esige di ripetere il gesto con cui Egli si è manifestato come Dio di tutti, cioè il chinarsi sullo straniero in assoluto. In diversi passi lo straniero ricorre insieme con l'orfano e la vedova. Straniero, orfano, vedova hanno in comune la definizione in negativo: dicono **la privazione**, l'assenza di identità, oltre che di supporto economico. Amare lo straniero, l'orfano, la vedova non è, in ultima istanza, un'indicazione etica settoriale, ma è l'apertura di un orizzonte: è amare ogni essere umano in quanto **"niente"**, è istituire una trama di rapporti il cui fondamento non sia la prossimità ma l'alterità.

Non si tratta dunque di restringere l'ambito della propria solidarietà a chi è dentro il cerchio dell'appartenenza cristiana; ma di aprirsi all'altro per costruire nella società la relazione etica sulla relazione etnica. Amare lo straniero è spezzare una certa logica qualitativamente ed umanamente riduttiva, è fare dell'amore una relazione che si motiva da sé e che si alimenta di giorno in giorno, di generazione in generazione: invece di amare l'altro perché prossimo, **amare il prossimo facendosi prossimo** alla sua estraneità, al suo "niente".

Ed è attraverso il contatto e la relazione con lo straniero che assumiamo lo straniero che è in noi, come fondamento dell'amore: è attraverso la scoperta dell'alterità, di cui lo straniero è incarnazione e simbolo, che ci è dato di leggere anche noi stessi come stranieri.

Lo straniero nella Bibbia tra Antico e Nuovo Testamento

Cesare Ragazzi

Testo ed estraneità

La Torah o Pentateuco rappresenta per gli Ebrei l'intera Bibbia ed esiste un rapporto intrinseco tra Torah e condizione di estraneità perché sul Sinai sono state donate le Tavole della Legge ma c'è stato anche il dono di tutta la cultura ebraica. Per un Ebreo lì avviene tutta la Rivelazione. Questi primi cinque libri, che sono per il popolo ebraico la fondazione, la Rivelazione in senso forte, chiudono in una prospettiva aperta. L'ultimo libro del Pentateuco, nella sua formulazione normativa, non include il dono e il possesso della terra. Quindi Israele è senza terra e sarà necessario capire come questa terra -che è certo la terra di Israele fisicamente, oggi addirittura uno Stato- è la terra promessa. Tuttavia la dimora di questo popolo diventerà il testo, una sorta di "patria portatile" come è stata definita da alcuni studiosi. Solo successivamente sarà leggeremo il testo come possibilità di radicamento.

Rapporto tra Torah, il Pentateuco e deserto

La Torah è donata da Dio al popolo di Israele nel deserto. La Rivelazione massima che Dio fa ad Israele nasce nel deserto e quindi in una condizione di esodo, di assenza della terra. Le problematiche sottese a questo primo punto sono due. Da un lato ci

sono dei testi che gli esegeti chiamano il "Credo storico" quali (Dt 26, Sal 136, Gs 24, Ger 9) in cui la terra è inclusa in quanto risultato di una promessa di Dio, infatti la storia del popolo ebraico nasce con la vocazione di Abramo e la terra è inclusa come promessa. Questi testi ci parlano del momento della conquista della terra e nello stesso tempo anche al tempo in cui Israele li scrive: pensiamo dunque alla scrittura di questi testi che avviene in **condizione esilica** e dunque in condizioni di non possesso della terra attorno al VI, V secolo. Quando Israele scriveva sinteticamente questi testi del credo storico la sua fede includeva sempre la conquista della terra, mentre, quando Israele in Esilio redige la Torah e redige questi primi cinque testi dell'Antico Testamento, lascia fuori la conquista. Infatti, quando Israele scrive questi testi è in una condizione di esilio e non possiede la terra. Di per sé questo fatto ne presuppone un altro: nella Torah la relazione tra Israele e Dio assume due volti. Il primo è quello della **promessa legato all'oralità**: Dio promette ad Abramo e la promessa non implica mai la scrittura del testo, mentre quando Dio stabilisce con Israele un'alleanza sotto forma di **patto**, il patto necessita della scrittura.

Una teologia della promessa implica anche un impegno da parte di Dio in modo unilaterale: ci sono allora un comando, un dono, una benedizione, una promessa di una terra, di una discendenza. In Gn 12 Abramo deve collaborare, ma ci si chiede se, in ultima analisi, la promessa viva di una forza autonoma e permane nonostante l'infedeltà. D'altra parte nel Pentateuco è sottesa l'altra teologia dell'alleanza come patto e questa alleanza, codificata in un codice scritto, la cosiddetta "alleanza mosaica"



Cesare Ragazzi

sul monte Sinai, implica obblighi bilaterali e l'obbligo della fedeltà. Potremmo chiederci se **Gesù** riproponga la teologia del patto o della promessa. Affermerei che la propensione è più verso una teologia della promessa che sul patto vero e proprio. Su questo si gioca anche la rilettura che le due tradizioni fanno dello stesso testo cioè quella cristiana e quell'ebraica. Non parlo di tradizione ebraico-cristiana perché è un mito nel senso che non è mai esistita. Si può parlare di radici ebraiche del cristianesimo ma già verso la fine del primo secolo ci sono già due comunità distinte: una ebraico-farisaica e l'altra più decisamente greca. La scrittura in quanto rivelazione è un dono del deserto e potremmo dire che in quella prospettiva la terra rimane una promessa appunto perché la scrittura viene donata in una condizione di estraneità e tale condizione di estraneità l'Antico Testamento ce lo narra come "esodo". La cosa singolare sta nel fatto che le Scritture sacre di Israele hanno il loro momento di definizione canonica a ridosso delle due rovine del tempio¹. È significativo come questo testo assume la forma di un testo a ridosso di un momento di crisi di una istituzione religiosa come quella ebraica.

Rapporto tra scrittura, terra e condizione di estraneità

Il primo testo è **Dt 17,18-20**, rappresentativo di un rapporto terra-libro in cui il popolo è fuori dalla terra ma con il libro; secondo testo è **Gs 1,1-9** che è rappresentativo di un rapporto terra-libro in cui il popolo è nella terra e possiede il libro; il terzo testo

è **2Re 22,8-13**, che ci parla di altre due fasi in cui il popolo è dentro la terra ma ha dimenticato il libro e una seconda fase in cui il popolo è in esilio ma possiede il libro. Questo insieme di testi appartiene ad un'unica unità letteraria che viene definita "Deuteronomistica" e trova la sua codificazione verso la fine del VII secolo a.C.

Il **Deuteronomio** si presenta come una redazione sintetica di tutti i primi quattro libri della Bibbia. Potremmo parlare di Deuteronomio come il catechismo della fede di Israele, una pretesa di sintesi anche della fede mosaica. Nel deserto Israele riceve precetti e istruzioni destinati però ad essere messi in pratica nella terra e non nel deserto. Il momento rivelativo è al di fuori della terra in una condizione di estraneità e tuttavia è fatto per essere messo in pratica in una terra e questo è ancora oggi. La tradizione indica che la legge è costituita di 613 precetti e chi li osserva si trova nell'alleanza, compie ciò che Dio ha rivelato al popolo. Per poter osservare, obbedire e seguire *in toto* la rivelazione e la volontà di Dio si deve essere sulla terra di Israele; perciò se un ebreo non vive nella terra di Israele non può osservare tutti i 613 precetti e quindi il suo rapporto con Dio è in qualche modo limitato. La terra è, dunque, necessaria perché la volontà di Dio e la fedeltà a Dio possano essere compiute. Qui si aprono una serie di problematiche per cui, ad esempio, per il popolo di Israele **non esiste il concetto di patria** e non esiste neanche il concetto di Madre-terra, la terra non è patria e non è madre ma è sposa. Questo implica anche una relazione diversa con la terra: Israele non è stato generato dalla terra ma esiste in quanto popolo scelto da Dio e popolo che ha accettato di vivere questo rapporto con Dio. La terra è

necessaria per questa relazione di fedeltà tra il popolo e Dio, ma non genera identità. Un ebreo non è ebreo semplicemente perché è nato in Israele. "Quando il Re si insedierà sul trono regale scriverà per suo uso una copia di questa legge in un libro secondo l'esemplare dei sacerdoti leviti, la terrà presso di sé e la leggerà tutti i giorni della sua vita per imparare a temere il Signore suo Dio, a osservare tutte le parole di questa legge, perché il suo cuore non si insuperbisca verso i suoi fratelli e non si allontani da questi comandi né a destra né a sinistra e prolunghi così i giorni del suo regno lui e i suoi figli in mezzo a Israele" (**Dt 17,18-20**). Il Deuteronomio ci parla del popolo di Israele che avrà un re nella terra della promessa, ma questo è il grande libro della fraternità e teme un possibile attentato al legame di fraternità della famiglia di Dio legata a Dio nell'alleanza a causa della figura regale. Il re deve essere accettato tuttavia e deve rimanere un *primus inter pares*. Al re si impongono delle condizioni restrittive, sarà uno dei fratelli e non uno straniero, non avrà troppe ricchezze, ma ha un privilegio che è quello di possedere il **Libro della Legge** che dovrà tenere presso di sé e leggere tutti i giorni della sua vita per non insuperbirsi verso i suoi fratelli. Qui c'è già una tematica tipicamente esodica cioè di un Dio che si rivela a Israele come "Colui che è con, Colui che è presso", la Rivelazione del nome di Dio in **Es 3-14** "Io sono colui che sono", anche se in ebraico sarebbe "**Io sarò colui che sarò**". La tradizione ebraica va sempre letta in questi termini cioè "Io sarò con te". Il libro, dunque, è efficace in quanto

viene letto, in quanto viene osservato.

“Non si allontani dalla tua bocca il libro di questa legge ma meditalo giorno e notte, perché tu cerchi di agire secondo quanto vi è scritto, poiché allora tu porterai a buon fine le tue imprese e avrai successo; non ti ho io comandato: sii forte e coraggioso? Non temere dunque e non spaventarti perché con te è il Signore tuo Dio dovunque tu vada”. Gs 1,1-9. Questo libro ruota attorno alla figura di Giosuè, che non solo è **successore di Mosè** ma è anche figura ideale di Re che ha conquistato la terra ed è diventato Re perché ha messo in pratica la Torah. Giosuè porta alla conquista della terra di Israele, terra oggetto di una promessa che suona per certi versi come una condanna per una vita condotta nella terra ma senza legge. Dunque in questa seconda fase vi è un **rapporto tra legge e terra**.

Il 2Re 22,8-20 testimonia due fasi in cui il popolo è sulla terra della promessa e tuttavia ha dimenticato il libro e quindi questi versetti testimoniano il Re che si straccia le vesti in segno di lutto a testimonianza del ritrovamento di un testo avvenuto nel 622 ad opera di **Giosia**². Gli esegeti identificano questo testo come il Deuteronomio, testo della riforma spirituale del popolo di Israele, tentato dalla idolatria, e il re Giosia tenta questa riforma più specificamente monoteista.

Nella quarta fase il popolo è in esilio³ perché non fedele alle norme e ai decreti. Questa tematica verrà ripresa dai **profeti** che cercheranno di giustificare il motivo per cui Dio ha permesso al popolo eletto di venire

deportato, di perdere l'oggetto della sua promessa; e come mai un altro popolo con altri dei sia risultato vincitore del popolo di Israele eletto da Dio, non solo vincitore dello stesso Dio. Come è possibile che Dio abbia permesso la distruzione del tempio che è la sua stessa dimora? Occorre dare una giustificazione a questo fatto terribile per la fede di Israele. I profeti diranno che in fondo la terra è stata promessa ad Israele e questo **rapporto di fedeltà** con la terra permane se permane un rapporto di fedeltà con Dio. La dimenticanza della rivelazione di Dio ha portato Israele all'esilio perché ciò che legittima la dimora sulla terra è un rapporto di fedeltà con Dio.

Il Pentateuco

Il mio interesse era quello di far capire come nell'Antico Testamento non si parli dello straniero. Questo non è un tema che si trovi semplicemente nella scrittura, ma l'**estraneità** è una categoria che ci permette di leggere la storia non solo del popolo di Israele ma anche del testo che è testimonianza della storia di questo popolo. Il Pentateuco è una finale aperta perché non include la conquista della terra, non si narra della conquista della terra. Dunque, la fede di Israele è codificata in una serie di testi che non implicano la conquista della terra. Quindi potremmo leggere il Pentateuco nella prospettiva dell'estraneità e vederla rappresentata in ciascuno dei libri che compongono il Pentateuco.

Il libro della Genesi si chiude con la morte di Giuseppe che dice: “Dio verrà certo a visitarvi e voi porterete via di qui le mie ossa”, dunque testimonianza della morte di Giuseppe al di fuori della terra promessa ad Abramo e come Abramo anche Giuseppe porterà le sue

ossa nella terra di Israele. La Genesi ci parla di Abramo che acquista un sepolcro per seppellirvi la moglie.

L'Esodo termina con una situazione dinamica: gli ultimi versetti di questo capitolo descrivono il viaggio del popolo di Israele guidato dalla nube. Il Levitico è forse tra i libri più statici perché raccoglie una serie di norme. Tuttavia inizia con il viaggio scandito dall'alzarsi dalla nube, un viaggio che però di per sé non è ancora propriamente iniziato: siamo ancora nella tenda del convegno, dove Mosè riceve una serie di prescrizioni strettamente rituali. Alla fine questo libro narra della condizione di estraneità radicale, perché in Lv 25,23 si parla di un popolo di Israele che sta andando verso la Terra della promessa e a lui viene ricordato che in quella terra esso sarà comunque inquilino, residente e straniero. “Le terre non si potranno vendere per sempre perché la terra è mia”, dice il Signore, “E voi siete presso di me come il forestiero e l'inquilino”.

C'è una condizione di estraneità che Israele condivide con Dio, un Dio che per Israele rimarrà sempre **“altro”** anche se con lui stabilirà un rapporto di alleanza. Questo Dio si rivelerà ad Israele, una Rivelazione che manterrà sempre le distanze; è un Dio trascendente, inaccessibile, che non si può vedere, che non si può toccare, il cui nome può essere scritto ma non può essere pronunciato.

Nm 33,50-54 è il diario delle tappe del cammino di Israele nel deserto scritto da Mosè, quasi una **lettura militare** di questo cammino: Israele si trova sempre nella stessa posizione, dunque al di fuori della terra. E anche alla fine di questo testo viene ri-

badita la condizione di non compiutezza, di lontananza in relazione alla terra.

Il Deuteronomio si conclude invece con la morte di Mosè, che a differenza dei Padri muore al di fuori della terra, un possesso che Mosè può solo avere nella visione, nella nostalgia, un Mosè che possiede la terra nella visione, nella nostalgia, nella memoria. Mosè muore e non si conosce il luogo del suo riposo: è significativo che la Torah si chiuda con Mosè protagonista dell'Esodo ma anche di un Mosè come di colui che non può godere della promessa.

La Torah è la vera dimora, la patria portatile. Citerò una serie di testi il cui approfondimento lascio a voi ed in cui viene stabilito questo rapporto tra terra e testo, tra terra e Torah.

Il testo di partenza è il testo di Giosué 1,7-9: "Non si allontani dalla tua bocca il libro di questa legge ma meditalo giorno e notte perché tu cerchi di agire secondo quanto vi è scritto, perché allora tu porterai a buon fine le tue imprese e avrai successo. Non ti ho comandato sii forte e coraggioso? Non temere dunque e non spaventarti perché è con te il Signore tuo Dio ovunque tu vada". Questa associazione, tra un Libro che è presso di me e il Signore che è presso di me, per un Ebreo è scontato: non ci può essere la vicinanza di Dio se non attraverso la sua **Rivelazione** e per un Ebreo la Torah è la rivelazione per antonomasia. Essere in comunione con Dio significa allora essere presso Dio, significa avere presso di sé questo Testo, e non nella propria stanza, sul comodino, ma la vicinanza si concretizza nell'osservanza delle leggi che il testo contiene.

Vorrei ricordare la singolarità della rivelazione **sinaitica**. Si parla costantemente di Rivelazione, anche se è un termine che nella Bibbia non troviamo. In quale modo Dio si rivela sul monte Sinai? Israele vede Dio così com'è? La cosa singolare è che Dio si rivela attraverso una serie di norme. Quindi Dio si rivela ad Israele, Dio scende sul monte e Mosè sale sul monte: questa è la dinamica della Rivelazione ed è la stessa dinamica di "E il Verbo si fece carne ed abitò fra noi". Abbiamo un processo di Incarnazione già sul Sinai perché già il fatto che Dio si rivela in parole che non si possono comprendere è già una forma di incarnazione, di visibilità, anche se sotto la forma di legge. Non si vede Dio di per sé, ma si entra in comunicazione con Lui nella misura in cui si osservano queste norme. Dio promette la sua vicinanza, la sua Rivelazione e tuttavia non si fa vedere, questo è il paradosso. Si tratta di un comportamento **etico-pratico** che ci immette in un processo di conoscenza di Dio, non c'è una comprensione, una visione intellettuale di Dio ma c'è una vicinanza con Dio attraverso l'osservanza della legge.

Il primo testo che commenta e riprende questi tempi è "Il Signore marciava alla loro testa di giorno come una colonna di nube per guidarli sulla via da percorrere e di notte come una colonna di fuoco, cosicché potessero viaggiare giorno e notte. Di giorno la colonna di nube non si ritirava mai dalla vista del popolo" (Es 13,21-22).

Prima si diceva "non si allontani dalla tua bocca", qui si dice "la colonna di nubi non si ritirava", è tradotto a questo modo, ma il verbo è lo stesso. Dunque il testo, la nube, la colonna di fuoco sono **segni della vicinanza** di Dio, una presenza diurna e notturna che testimonia la fe-

deltà, che non si allontana mai, che segna il cammino: la Torah diventa una **teofania mobile** ed il libro serve a far viaggiare. Pensate che nel deserto è possibile camminare solo di notte per il gran caldo. Paradossale è che si può viaggiare nel deserto di notte e lo sguardo non può essere basso ma deve essere rivolto verso il cielo, perché è il cielo che indica la via. La Bibbia ci dice che è il **testo che indica la via da seguire**. Sguardo rivolto al cielo, sguardo rivolto al testo che ci parla del cielo. "Ad ogni tappa, quando la nube si innalzava e lasciava la dimora, gli Israeliti levavano l'accampamento; se la nube non si innalzava essi non partivano, finché essa non si fosse innalzata, perché la nube del Signore durante il giorno rimaneva sulla dimora e durante la notte vi era in essa un fuoco, visibile per la casa di Israele per tutto il tempo del loro viaggio" (Es 40,36-38).

Questa presenza di giorno e di notte non è più legata né alla nube, né alla colonna, né al testo, ma alla dimora del Signore che è anch'esso in Esodo, un Dio mobile, che abita in una tenda per poter seguire il suo popolo nel suo cammino di liberazione.

Il Salmo 1,1-3 riprende questi temi: "Beato l'uomo che non segue il consiglio degli empi e non indugia nella via dei peccatori e non siede in compagnia degli stolti, ma si compiace della legge del Signore, la sua legge medita giorno e notte. Sarà come albero piantato lungo corsi d'acqua che darà frutto a suo tempo, le sue foglie non cadranno mai, riusciranno tutte le sue opere". Un giusto che è estraneo rispetto alla via degli empi, è uno contro molti (i peccatori sono molti,

gli stolti sono molti, è un consenso, il giusto è solitario, è estraneo). L'uomo del salterio è un **uomo solitario**, alla ricerca di una patria, di una comunità, ma per cercarla ha bisogno di differenziarsi, di essere uno contro molti.

“Per un breve istante ti ho abbandonato, Israele, come sposa, ma ti riprendo con immenso amore, con affetto perenne ho avuto pietà di te - dice il tuo Redentore e Signore- anche se i monti si spostassero e i colli vacillassero, non si allontanerebbe da te il mio affetto né vacillerebbe la mia alleanza di pace, dice il Signore di infinita misericordia” (Is 54,7-10). Qui Dio parla in prima persona attraverso questo oracolo di Isaia, oracolo della consolazione di un popolo in esilio. Concludo proponendo i testi di Ger 31,35-36 e, soprattutto, Is 59,21: “Quanto a me -dice il Signore- ecco la mia alleanza con esso, il mio Spirito che è sopra di te e le parole che ti ho messo in bocca non si allontaneranno dalla tua bocca né dalla bocca della tua discendenza né dalla bocca dei discendenti dei discendenti -dice il Signore, ora e sempre”. Questi testi ci immettono in una prospettiva in cui la vera dimora non sembra essere la terra che Israele ha posseduto per un numero esiguo di anni.

Anche oggi che Israele esiste come Stato e identità politica e nazionale, parte del suo popolo rifiuta di identificarsi con questo Stato. Questo spiega come la maggioranza del popolo ebraico non viva oggi nello stato di Israele, e tuttavia non perda il rapporto con le proprie origini, non perda quella identità che è data dal rapporto con una terra ma con Dio o con un testo, in cui Israele ritrova pe-

rennemente la sua identità e le proprie radici.

Dio di Israele Dio di Stranieri

La relazione che esiste tra il popolo di Israele come popolo di stranieri e il Dio di Israele come Dio di stranieri. La tematica dello straniero assume due volti: uno è legato all'**esperienza particolare** del popolo di Israele e l'altro richiama una tematica di **tipo universale**.

“Io sono forestiero come tutti i miei padri” (Sal 39,13): quindi Israele scopre le sue radici guardando in faccia lo straniero. Sicuramente 1Cr 29,15 ci dà la chiave di lettura anche per leggere gli altri testi perché è un testo tardivo, scritto probabilmente tra il 300 e il 200 a.C.. Il capitolo 29 riporta la grande preghiera di Davide nel momento in cui ha predisposto tutto per Salomone suo successore, costruttore del Tempio. Davide da questo punto di vista viene visto come iniziatore del culto più che del regno e questo versetto 15 è emblematico. “Noi siamo stranieri davanti a te e pellegrini come tutti i nostri padri. Come un'ombra sono i nostri giorni sulla terra e non c'è speranza”. Questa se vogliamo è la tematica più particolare legata all'esperienza singolare del popolo di Israele ma subito dopo nel secondo emistichio di questo versetto si introduce una **dilatazione di orizzonte** universale in cui non si parla più di un piccolo gruppo, cioè dei padri ma questi antenati diventano emblema di una condizione universale, dilatata; è la condizione dell'esistenza mortale che non ha più alcuna speranza e prospettiva oltre la vita terrena. Il modello dell'**esistenza abramitica** di pellegrini e forestieri è la cifra dell'esistenza umana come tale. L'altro testo, il Salmo 39,13, dice: “Io sono forestiero come tutti i miei padri” e anche nei versetti precedenti si

apre una prospettiva universale sulla tematica dello straniero in questi termini: “Solo un soffio è ogni uomo che vive, come ombra è ogni uomo che passa, solo un soffio che si agita accumula ricchezze, accumula ricchezze e non sa chi le raccolga”. È una tematica tipicamente sapienziale e vi ricordo che questo soffio in ebraico è *Hevel*, termine poi ripreso in chiave sapienziale nel libro del Qoélet. *Hevel* o *Havèl* è la stessa radice e *Havèl* è il nome di Abele e qui accenno al fatto che il nome di Abele significhi soffio, qualche cosa che svanisce, che non dura. Un noto biblista traduce in questo senso il versetto appena citato, ovvero “Ogni uomo è un soffio” che significa “ogni Adamo è Abele”, quasi per dire che ogni uomo è minacciato da questo nemico che è la morte o il proprio fratello. Vi invito a rileggere tutto questo salmo perché si incrociano queste tematiche in maniera straordinaria e al versetto 5 viene ancora una volta ripresa una tematica sapienziale, in cui il salmista sembra chiedere al Signore di insegnargli a vivere. Insegnare a vivere significa, come dirà il salmo 90, “saper contare i propri giorni”: la fragilità della vita, il limite della vita. Il versetto sopra citato conclude così la motivazione della **richiesta di ascolto** è appunto quella di essere straniero, senza protezione, minacciato. Il forestiero gode di una protezione speciale perché non ha una legge, una comunità che lo possa proteggere e dunque solo Dio può proteggere il forestiero e non altre condizioni umane. In questo salmo vi è un intreccio, un chiasmo tra la vita come soffio e l'estraneità, tema ripreso poi dal Salmo 119, che è un inno alla legge.

L'ebreo ancora oggi prova **gioia** nel seguire i comandamenti del Signore anche se questi sono gravosi.

Avendo sullo sfondo queste tematiche, passerei alla esperienza specifica del popolo di Israele come popolo di stranieri. Il Credo storico di Israele (Dt 26,5-9) dice: "Mio padre era un arameo errante, scese in Egitto e vi stette come uno straniero con poca gente e divenne una nazione grande, forte e numerosa. Gli egiziani ci maltrattarono, ci umiliarono e ci imposero una dura schiavitù e allora gridammo al Signore, il Dio dei nostri Padri e il Signore ascoltò la nostra voce, vide la nostra umiliazione, la nostra miseria, la nostra oppressione. Il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e braccio teso e spargendo terrore e compiendo segni e prodigi ci condusse in questo luogo e ci diede questo paese dove scorre latte e miele". Dunque in questo testo, che codifica la fede storica di Israele, si vede un Dio che si rivela necessariamente attraverso la fede storica, la vita collettiva di ogni singolo ebreo. Non esiste il singolo ebreo ma esiste il popolo di Israele. Questo fa capire come, per esempio, durante il giorno dell'espiazione dei peccati, è come dire che nell'ebraismo ci si confessa una volta l'anno, è il giorno della confessione delle trasgressioni commesse durante l'anno ma ogni singolo ebreo non solo confessa le proprie colpe ma anche una serie di colpe del popolo ebraico dell'intera comunità nella sua complessità, esiste cioè una idea di corresponsabilità, l'idea che il peccato è collettivo e non singolo.

Israele sviluppa tutta una teologia di rapporto stretto con Dio e mette al

centro della sua professione di fede il fatto che i propri padri sono degli stranieri e il Dio di Israele è il Dio dello straniero e lo straniero risulta essere il **momento istitutivo** dell'identità di Israele. Per capire la novità di questo discorso dobbiamo anche capire quale era la relazione stretta che esisteva tra un popolo, la terra e il suo dio. Ciascun popolo aveva un suo dio e questo non fa problema ad Israele perché esso arriva ad un "monoteismo stretto" piuttosto tardi. Il Dio degli ebrei è, infatti, il **"Dio di Israele"**: c'è un rapporto intimo con questo Dio perché questo Dio ha salvato Israele dalla schiavitù d'Egitto. Se volete questa potrebbe essere definita una tematica post-moderna in testi antichissimi. L'Antico Testamento è un magma, non è un trattato sistematico di teologia, per cui emerge l'idea che Israele ha un Dio particolare il quale ha sovranità su quel territorio, da qui la tragedia vissuta durante l'esilio: se un popolo è vincitore sulla terra d'Israele non significa che quel popolo è più forte ma quel Dio è più forte del Dio di Israele. È interessante vedere come il possesso della terra è legato alla fedeltà nei confronti di Dio e l'esilio, dunque, la lontananza dalla terra e la condizione di estraneità è sinonimo appunto di infedeltà nei confronti di Dio. Ecco perché in fondo **la patria è il testo** come insieme di comandi della rivelazione di Dio. L'unico modo che il popolo aveva per poter capire la condizione di estraneità nei confronti di Dio era prenderlo e metterlo in un altro territorio con altre abitudini. Quindi l'assenza della terra è solo un modo per dire che la vera estraneità è stata consumata da Israele nei confronti di Dio, perché non è rimasto fedele all'alleanza. Ma se la professione di fede mi porta a mettere come sigillo l'estraneità e a dire che Dio non è

il Dio di Israele ma un Dio di stranieri, perché mio padre era arameo errante e dunque uno straniero, significa **rompere** questa circolarità tra il popolo, il Dio e la terra. Il divino è ciò che fonda l'identità di questo popolo come tale e non è la terra, Dio è la Dimora. Liberando Israele da una identità di appartenenza strettamente etnica, cioè legando Israele ad un territorio e ad un Dio sovrano di quel territorio. Ma il Lv 19,34, va ancora oltre, perché non solo riconosce le radici erranti, nomadi, straniere di Israele ma ne deduce un insegnamento etico che è quello di amare lo straniero che significa rompere i vincoli identitari etnico-geografici.

Il Dio di Israele è il Dio degli stranieri cioè di coloro che non hanno un riconoscimento pubblico, non hanno una legge e uno stato che li protegge. Dire questo significa rompere questa logica strettamente umana in cui un popolo si identifica con un territorio con dei confini; la sopravvivenza di Israele è legata invece in una estrema fiducia in Dio. E dire di amare lo straniero significa che Israele deve imparare a partecipare a questo **amore teologale** cioè di un Dio che ama lo straniero, che è un Dio di stranieri. Israele è eletto, è un popolo di sacerdoti, è distinto dagli altri popoli, è chiamato ad essere **"santo come Dio è Santo"**. Il termine ebraico *Kadosh* non ha niente a che fare con un valore eminentemente etico perché significa santo ma nulla ha a che fare con una santità di tipo etico, non è che Dio è santo perché è il più bravo; Dio è santo perché è totalmente altro, è **"distinto"**, qualcosa che non si confonde con l'uomo e quando si parla di Israele come popolo santo

“siate santi come io sono santo” (Lv 19,2), significa siate distinti dagli altri popoli. E cos'è che distingue Israele dagli altri popoli? È appunto questa relazione particolare con questo Dio che si rivela come Dio di stranieri e dunque introduce una tematica universale. Quindi Israele sacerdote, Israele portatore di un messaggio universale e tuttavia attraverso un linguaggio che deve necessariamente essere particolare, cioè parlare il linguaggio di un popolo specifico. Ora poi questa santità, questa distinzione dagli altri popoli si manifesta concretamente attraverso i 613 precetti.

La distinzione netta tra Israele e gli altri popoli è data a livello teologico da questa partecipazione all'amore teologale, cioè da questo amore per gli stranieri che non hanno niente e nessuno che li protegga ma soltanto un Dio degli stranieri.

Qui viene richiamato il Dio della creazione che ha creato ogni uomo e non solo l'ebreo a sua immagine e somiglianza. Si intrecciano, quindi, due tematiche: da un lato quella dell'elezione che porta Israele a distinguersi dagli altri popoli e dall'altra una tematica universale, introdotta in Deuteronomio 26 da questo amore di Dio per il padre di Israele che era appunto un “arameo errante”. Qui si lega un altro problema che è quello della gelosia che creerà molti problemi a Israele nella storia: Dio si manifesta ad Israele per eleggerlo come popolo sacerdote, cioè testimonianza di un Dio non particolare ma universale; c'è un Dio che si sceglie un popolo e che ha un rapporto strettamente intimo con esso. La Bibbia ci parla di questo legame con il termine della **gelosia** che un marito può avere per

la moglie e che non può tollerare la prostituzione, l'adulterio. Questa gelosia crea una intimità tra Israele e Dio che però come ogni **intimità** è escludente, esclude tutti gli altri, portando ad una separazione di questo popolo da tutti gli altri. Israele diventa un popolo particolare, un popolo di santi e tutti gli altri sono ancora oggi definiti come “non ebrei”. Questo passaggio è necessario perché non è possibile legare un legame di comunione forte con una persona se non c'è intimità ma occorre anche tenere presente che l'intimità, cioè la rivelazione, l'elezione ad Israele crea un'esclusione, creando una categoria di “straniero”. Il testo è più complesso di quanto sembra. Ciò che controbilancia questa intimità, di esclusione, è la professione di fede di Israele che ricorda che il proprio padre era un “arameo errante”. Israele non è un popolo come tutti gli altri perché è chiamato a **fare memoria** di quell'amore teologale, cioè che Dio è Dio di tutti gli uomini perché ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza.

Volevo riprendere la relazione tra il particolare e l'universale all'interno della teologia e della spiritualità ebraica così come ce la presenta l'Antico Testamento nel suo complesso. Dt 7 è il cardine di questo tema, si comprende come l'**elezione** non ha niente a che fare con un privilegio. Parlare di elezione oggi non è semplice perché siamo figli della democrazia volenti o nolenti come valore indiscusso. Non si può parlare di democrazia per l'Antico Testamento. Mi ricordo una battuta di uno degli esponenti di un partito religioso ortodosso in Israele il quale diceva: “Democrazia nei nostri testi è una parola che non c'è”, per intendere appunto che per loro non era un valore, un valore nel quale si riconoscono; si riconoscono in una **Torahcrazia**

potremmo dire, cioè in un potere della legge divina. Israele è stato scelto perché è un popolo piccolo, insignificante e dunque l'elezione va intesa in questo contesto, contesto di colui che non è nulla, è l'elezione dello straniero. Pensiamo ai popoli contemporanei ad Israele, egiziani, babilonesi, persiani. Cosa era Israele di fronte a questi popoli e a queste culture? Alla domanda “perché Israele?”, Dt 7 dà una risposta semplice che comunque non risolve il problema, e cioè semplicemente **“perché Dio ha amato Israele”**. Ma l'elezione è un compito difficile da assolvere, l'elezione è un compito. Dire che Israele è un popolo sacerdotale significa che ha una funzione di mediazione per gli altri popoli e Isaia svilupperà questo concetto di Israele “luce per le nazioni”. Per questo una parte del popolo ebraico vuole scrollarsi di dosso questo peso e cerca una **risposta laica** alla identità ebraica, dicendo che vogliono essere finalmente come tutti gli altri popoli, con uno stato, una nazione, una lingua e un territorio. Però oggi nello stato di Israele giocano entrambe queste posizioni. Paradossalmente il **nemico** tiene unito un popolo che di per sé ha mille volti. Se ci dovessimo interrogare su quale sarà il destino, il futuro dello stato di Israele, già oggi ci sono mille risposte. La realtà interna al popolo ebraico oggi è molto più conflittuale di quanto non sembri e molto più conflittuale tra Israele e stato palestinese. Qui si parla dello straniero che confina con il concetto di nemico ma rimaniamo anche all'interno di questa terminologia, limitiamoci allo straniero. Eppure vi è un aspetto **positivo** del riconoscimento dello straniero, del

nemico: è quasi una prima tappa il saper riconoscere il nemico, cioè di autoidentità. Quando è che qualcuno sa chi è? Nell'Antico Testamento si risponde che è "colui che capisce che da lì in poi inizia qualcun altro".

L'elezione di Israele non è dovuta al fatto che era il più grande fra tutti i popoli ma anzi il più piccolo e insignificante: "Sterminerai tutti i popoli che il Signore tuo Dio sta per consegnare a te, il tuo occhio non li compiangi, non servire i loro dei perché ciò è una trappola per te". Si parla del tentativo di ricostituire una identità e per fare questo è necessario capire quali sono i miei **confini** e io so quali sono i miei confini quando so chi è il mio nemico o chi è lo straniero. Alla fine quale è lo scopo di questa elezione? È in fondo pervenire ad essere santi come Dio è santo, cioè essere imitazione di Dio, cioè appunto ad amare lo straniero. Quell'amare lo straniero è **espressione matura** dell'amore, espressione quasi impossibile per l'uomo ed è appunto amore teologale, non c'è niente di sentimentale. Per giungere a questo amore teologale occorre essere in uno stato di grazia. Particolare e universale, dunque, convivono in questa tradizione, anche se l'ebraismo non è sempre stato all'altezza della sua vocazione⁴.

Il cristianesimo ha rotto i confini etnici, cioè io posso accedere alla intimità con Dio attraverso la fede in Cristo Gesù e questa è l'intuizione geniale di Paolo e del Concilio di Gerusalemme, cioè alla domanda se i pagani dovessero passare per l'ebraismo per essere cristiani, la risposta è stata negativa. Quindi nel cristianesimo la questione viene risolta

dal punto di vista dell'**appartenenza**, cioè tutti i popoli possono accedere a questa intimità con Dio attraverso la fede in Cristo Gesù, mentre per l'ebreo l'accesso all'intimità con Dio si realizza attraverso l'osservanza dei 613 precetti. Il Vangelo di Giovanni parlerà poi di Cristo Gesù come rivelazione del Padre, così come la Torah è rivelazione di Dio. Per l'ebraismo ancora oggi non è necessario essere ebrei per ottenere la salvezza quindi l'elezione viene letta in questo senso: noi abbiamo un compito, siamo ebrei e Dio ci ha comandato che per essere ebrei occorre osservare i 613 precetti, tu che non sei ebreo non devi necessariamente passare per questa via, l'importante è che pratichi la giustizia a tuo modo. Ci sono le **sette leggi minime**, non osservate le quali non si può dare forma ad una società giusta. Ma viene tolta la relazione intima con Dio: per essere salvati, non si deve necessariamente passare attraverso l'alleanza ebraica, ma viene tolta l'esperienza della rivelazione, che è quell'insieme di norme che creano l'intimità tra me e Dio. Il cristianesimo la raggiunge attraverso la fede in Cristo Gesù e tutti possono accedere a questa intimità in Cristo Gesù. La storia del dogma della codificazione di questa esperienza porterà a stabilire Gesù Cristo **unico mediatore**, unica via verso il Padre. Questo è stato poi tradotto nella storia che tutti dovevano diventare cristiani. La *ridutio ad unum* ha portato a forme di **violenza** e di soppressione per l'alterità e gli ebrei erano costretti a convertirsi. Il Cristianesimo è il tentativo di allargare i confini dello spazio del sacro, cioè in questo tempio creato dai precetti, in cui non c'è solo Israele ma ci possono entrare tutte le genti. Gesù riprende anche il filone profetico e mette in luce l'**inclusione delle genti**, il tentativo nella

storia di Dio di allargare i confini e di rompere i confini dello spazio sacro, senza perdere l'intimità e l'elezione. Cioè c'è qualche cosa che contrasta con la mia identità: che è l'identità dei figli della luce, che è l'identità appunto che mi dice essere somigliantissimo al Figlio, un processo nell'ascesi cristiana di interiorizzazione del nemico e tuttavia un riconoscimento necessario del nemico. Israele aveva bisogno per custodire questa alleanza, questo stile di vita giusto secondo Dio di riconoscere coloro che vivevano senza Dio.

Ci sono tre termini con i quali la lingua ebraica esprime questo concetto di estraneità. Il primo è *zar* che potrebbe essere tradotto con "**profano**" e quindi *zar* è tutto ciò che è estraneo, illegittimo rispetto al culto vero. Poi la tradizione rabbinica ci consegnerà un trattato chiamato "il culto estraneo", cioè ciò che devi evitare nelle tue forme di culto ma anche nei tuoi rapporti sociali per essere ebreo e *zarim* al plurale sono tutti gli stranieri etnico e politico, tutto ciò che non coincide col popolo o con la terra di Israele. Vi è un altro termine che l'ebraico usa per esprimere questo concetto di estraneità ed è il **Nekar o Nokri**, cioè lo straniero in senso etnico religioso, cioè colui che non è della mia stessa religione. Ma ciò che a noi interessa è il terzo termine *Gher* che indica lo straniero, residente nella terra di Israele; è uno straniero che non appartiene a Israele ma risiede sul territorio di Israele ed è un soggetto debole perché non ha tutela né proprietà. Ora la cosa interessante è che l'ebraico utilizza la stessa radice per dire non solo "straniero" ma anche "**abitare**", e ancora

è la stessa radice con la quale in ebraico si dice “conversione”. Nella *forma mentis* ebraica queste cose stanno insieme, il fatto di essere straniero e tuttavia di abitare. Non è così strano (cfr. Lv 25,23)⁵.

La stessa radice vuol dire, quindi: straniero, abitare, conversione e diventare ebreo. Tutto questo non ci deve stupire perché ebreo in ebraico significa oltre “colui che sta dall'altra parte” e il popolo ebraico, è colui che sta al di là del fiume e quindi lo straniero per gli altri.

Lo straniero nel codice legislativo

I testi a cui farò riferimento sono Es 22, 20, 23,9, Lv 19,33-34, Dt 10,18-19. Ho ripreso semplicemente quella che è la ricchezza semantica che l'ebraico dispone per il termine straniero e noi ci occuperemo però della figura dello straniero, cioè colui che abita in terra di Israele, non appartiene al popolo di Israele e quindi è uno **straniero residente**. In qualche modo dunque il tentativo è quello di sondare una identità storico-culturale che è però capace di interrogare la nostra situazione presente. L'opzione va appunto per una identità culturale non stanziale che è appunto quella ebraica, quindi una identità, esodica ed esilica. Non bisogna confondere questi due stati, perché è possibile applicare questo concetto di nomadismo, di esilio, alla nostra identità culturale che ha perso alcuni valori fondamentali di riferimento.

Tralascio il problema terminologico che vedete sulla lavagna enunciato per occuparmi direttamente del tema dello straniero *gher*; ricordo le assonanze di questa radice ebraica che è ricon-

ducibile al verbo *lagur* (abitare), *gbiur* (conversione), *it gaier* (diventare ebrei). Quindi *gher*, straniero, il quale insieme agli orfani e alle vedove compone una triade sociale di persone deboli, emarginate rispetto al gruppo sociale di riferimento, persone deboli perché facilmente vulnerabili e vulnerabili perché dipendenti da coloro che possiedono beni stabili; triade che nel Deuteronomio è spesso inscindibile. Questi stranieri sono considerati persone misere, non soggetti per certi versi né alla carità né alla legge ebraica, **non protetti, ma liberi e rispettati** nel loro modo di vivere. Una forma di questo rispetto è l'assenza almeno a grandi linee di una qualsiasi forma di proselitismo, di conversione nei confronti di chi ebreo non è. Ecco perché ancora oggi le conversioni sono sospette e prima di essere accettate devono ricevere il consenso della intera comunità. Questi stranieri presenti in terra di Israele spesso venivano reclutati per lavori pesanti. Non erano sottomessi alla legge israelitica⁶ appunto per questa distinzione legata all'elezione di Israele (perché solo Israele chiamato a stare sotto il giogo dei 613 precetti ma non chi ebreo non è). L'Antico Testamento prevede una dualità etica per due comunità distinte che sono gli ebrei e i non ebrei, per tentare di salvaguardare l'identità dello straniero e come forma di accoglienza dello straniero. Significa che i concetti di puro e impuro di Israele non valgono per lo straniero, perché, tra l'altro, per Israele non c'è qualcosa di puro in sé, perché la purezza e l'impurità sono date da una relazione.

“Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, perché voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto” (Es 22,20); “Non opprimerai il forestiero: anche voi conoscete la vita del forestiero perché siete

stati forestieri nel paese d'Egitto” (Es 23,9; “Quando un forestiero dimorerà presso di voi, nel vostro paese non gli farete torto, lo tratterete come colui che è nato fra di voi, più l'amerai come te stesso, perché anche voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto. Io sono il Signore tuo Dio” (Lv 19,33-34); “Dio rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestiti. Amate dunque il forestiero perché anche voi foste forestieri nel paese d'Egitto” (Dt 10,18-19). Il significato, la ragione di questo amore per lo straniero sta in una omogeneità di esperienza; Mosè era straniero in Madian (Es 2,22), Abramo era un forestiero tra i figli di Fet (Gn 23,4). Dio ha una preoccupazione, una esigenza di tutela non solo del singolo ma di tutela comunitaria. L'intento di questi testi è quella di creare e strutturare una comunità, un popolo, ebraico, che condivide una identità ma che deve in qualche modo convivere con coloro che non condividono quella identità, quindi con degli stranieri ma occorre trovare delle soluzioni delle norme minime di convivenza comunitaria. Es 22,20 dice: “Non molesterai lo straniero né lo opprimerai”, è come dire che c'è un dato quasi **archetipo** per cui l'ira è un dato di fatto, cioè il non molestare, il non opprimere è fermare un istinto quasi radicale, che si sviluppa e si genera all'interno di una società, un'ira che non si può sopprimere ma che tuttavia va incanalata⁷. È come dire che per gli antichi l'ira è qualche cosa di impossibile da sopprimere, occorre trovare una risposta a quest'ira e la risposta che questi versi danno è quella di incanalare tale ira nella **correzione fraterna**. Da questo punto

di vista Dio sostituisce il padre di famiglie e l'autorità civile e la comunità di Israele è una teocrazia perché crede in Dio e sa che Dio è sopra di lei. La fede in Dio crea una coscienza civile. Il Levitico ci introduce in quell'amore teologale che si fonda sull'imitazione dell'amore per il povero e per lo straniero che Dio ha. Nella Scrittura l'amore è un comandamento e quindi capace di rendere possibile all'uomo ciò che in verità gli è impossibile, cioè amare lo straniero. Esiste, dunque, un ruolo centrale di Dio nella vita e nella società e perché secondo questa società la via per risolvere i problemi umani è quella di stabilire un corretto rapporto con Dio. Lo straniero -colui che è lontano culturalmente e socialmente, dal punto di vista linguistico, religioso, colui che non condivide la tavola con me, non mangia con me- diventa prossimo per la condizione in cui si trova, per la omogeneità di esperienza. Israele è condotto all'amore per lo straniero perché in fondo lo straniero è **se stesso**: "Ama lo straniero perché tu sei stato straniero". Ma di fronte a Dio, in fondo straniero per eccellenza, siamo un po' tutti stranieri. In 1Cr 29 Davide benedice il Signore davanti a tutta l'assemblea e dice: "Sii benedetto, Signore, Dio di Israele, nostro Padre, ora e sempre" e "Noi siamo stranieri davanti a te e pellegrini come tutti i nostri padri, un'ombra sulla terra i nostri giorni e non c'è speranza". Davide benedice Dio nostro Padre e gli dà del tu, ma poi capisce che questa vicinanza è difficile da sopportare e prende le distanze: "noi siamo stranieri davanti a te come tutti i nostri padri", quasi che il rischio di una vicinanza estrema "Dio

nostro Padre" sia preludio per una fede che vuole un Dio troppo vicino e dunque una fede idolatrica. Nella vicinanza c'è anche il rischio di Dio -pensiamo all'incarnazione- che ha portato alla non comprensione del Verbo fatto carne. Nel Vangelo di Giovanni vediamo questa prospettiva: Gesù parla e mai nessuno capisce qualcosa di quello che Gesù dice. Il rischio allora è dell'uomo che in quel "tu" rischia di assoggettare Dio, renderlo troppo vicino, disporre di Dio come si vuole ma Dio rimane lo straniero per eccellenza per Israele e, quindi, la dualità etica consente una relazione nella distinzione, una consapevolezza di una differenza che va mantenuta. Per quanto riguarda Israele questa diversità, questa santità, questa elezione è esigita da questo popolo da parte della Parola di Dio per una maggiore **prossimità** con il resto dell'umanità. Israele, cioè, deve essere testimone e dunque separato dagli altri popoli per testimoniare questo amore teologale per lo straniero. La vicenda dei Maccabei, però, ci insegna un'altra cosa: il tentativo da parte di una comunità straniera di invadere e distruggere la memoria storica e religiosa di un popolo. Dunque, di fronte allo straniero che minaccia e distrugge l'identità c'è una **difesa** dura e violenta -appunto la rivolta Maccabaica-. Nessuno è capace di amare veramente il proprio nemico, ma se siamo veramente capaci di perdonare e amare lo straniero è perché siamo testimonianza di un amore e di una potenza divina che ci abita, che è straniera e che è capace di farmi amare lo straniero. Come troviamo anche in Mt 5,26: "E vedendo le vostre opere buone renderanno gloria a Dio Padre" e non invece: "Guarda che bravo, come si è comportato bene" ma mai viene in mente a qualcuno di rendere gloria a Dio. Ma se si è

capaci di vedere che quella persona ha amato il suo nemico e vedendo quella persona non si dice: "che bravo cristiano!" ma si rende gloria a Dio, si capisce che quell'amore di cui quella persona è espressione, è testimonianza di una inabitazione di Dio in lui.

Abramo

In Gn 23,4, ricorre quella espressione di straniero come abbiamo già analizzato e che è molto interessante soprattutto per il contesto all'interno del quale questa espressione ricorre. "Poi Abramo si staccò dal cadavere di lei (di Sara) e parlò agli Ittiti: "Io sono un forestiero e di passaggio in mezzo a voi", cioè io sono straniero e tuttavia residente in mezzo a voi, "datemi la proprietà di un sepolcro in mezzo a voi perché io possa portare via la salma e seppellirla". Allora gli Ittiti risposero: "Ascolta noi piuttosto Signore, tu sei un principe di Dio in mezzo a noi, seppellisci il tuo morto nel migliore dei nostri sepolcri, nessuno ti proibirà di seppellire la tua defunta nel suo sepolcro". Abramo si trova, dunque, in quella terra che doveva essere possesso perenne e tuttavia egli non ha un atteggiamento arrogante, si trova sulla terra che è oggetto della promessa e tuttavia si riconosce di fronte ai proprietari, agli abitanti di questa terra, come forestiero di passaggio. Dunque si apre un **paradosso** in cui la terra è di Dio, nonostante la promessa e tuttavia questa terra deve essere posseduta perché così è il comandamento. Il comandamento presuppone l'obbedienza e Abramo deve possedere questa terra proprio perché nel comandamento non vi è solamente la pro-

messa di una discendenza ma anche il possesso della terra. Ciò che è interessante è che ciò che è comune a tutti i comandamenti è che sono il futuro. "Non opprimerai il forestiero" di Esodo diventa un comandamento positivo che diventa in Deuteronomio "Amerai lo straniero". Da un comandamento negativo in cui bastava il non opprimere lo straniero c'è un faticoso passaggio verso un comandamento positivo "Amerai lo straniero". Il futuro di questo comandamento è l'amore teologale, ma il futuro insegna il percorso che si deve fare per arrivare ad amare lo straniero. Da un lato la terra in cui si trova Abramo, la terra della promessa, è tuttavia una terra all'interno della quale lui si sente straniero perché appunto **terra di Dio** e perché, allo stesso tempo, questa terra ancora non la possiede -è in mano agli Ittiti-. Lv 25 ricorderà ad Israele in quel suo esodo verso la terra promessa che la terra che andrà a possedere non sarà sua. La suddivisione della terra promessa fatta da Dio significa che appunto il possesso della terra di per sé non è di Israele. Abramo, tuttavia, crede alla promessa anche se non si è ancora realizzata e questo primo atto di possesso di una terra per seppellirvi il corpo di Sara non è un atto arrogante ma sta nell'ordine della richiesta quella di poter avere una proprietà per poter **seppellire** Sara. Se la guardiamo dal punto di vista di chi ha scritto il testo⁸, questa richiesta di acquisto di un sepolcro ha forse lo scopo di questa narrazione ha lo scopo di mostrare che un possesso almeno simbolico della terra promessa era già goduta dal Patriarca. Ma questa richiesta cambia lo *status* di Abramo

di essere forestiero? La questione è ancora aperta ma Abramo continua a rimanere uno straniero. Ciò che è interessante è che Abramo viene in possesso della terra promessa attraverso l'acquisto di un sepolcro per seppellirvi Sara. Riemerge il paradosso di questa donna dal ventre sterile, a cui è promessa una discendenza -una moltitudine di genti- il cui sepolcro si trasforma ancora una volta da simbolo di morte a promessa di vita, di una discendenza, potrei dire **immagine di risurrezione**. Quando nella disputa tra farisei e sadducei si discuteva sulla esistenza o meno della resurrezione di morti, i sadducei dicevano che non c'è nessun versetto della Bibbia che dice che esiste la resurrezione dei morti, e i farisei dicevano "Sì, è vero", perché tutta la Bibbia in fondo parla della resurrezione dei morti. Seguendo la logica di tipo farisaica di interpretazione della scrittura, l'acquisto di un sepolcro per mettere il corpo di Sara nella terra promessa è una immagine di morte e, tuttavia, promessa di resurrezione di Dio. Abramo, padre di una moltitudine, possederà la terra soltanto nella morte e Abramo verrà in possesso della terra solo da morto perché da vivo rimarrà fuori della terra promessa. Abramo lo straniero, Abramo che fedele alla promessa di Dio continua a sperare nella promessa di Dio anche quando sotto gli occhi ha una immagine di morte, cioè la propria moglie e il sepolcro all'interno del quale parla.

Mosè, uomo dalle molteplici forme della estraneità

La storia della estraneità di Mosè è narrata in Es 2,1-15, fino alla morte, narrata in modo mirabile da Dt 32,48-52 e Dt 34. Innanzitutto la prima forma di estraneità di Mosè è che è **figlio di due madri**, una ebrea e l'altra egiziana: Mosè viene

alla luce attraverso le acque del ventre della donna ebrea e viene consegnato alla nuova madre egiziana sempre attraverso questa simbologia dell'acqua, nel Nilo. Figura della estraneità che si compie anche per la madre biologica di Mosè, quella ebrea, la quale torna in possesso del proprio figlio, però come straniero. Nella reggia del faraone, Mosè di giorno riceveva l'insegnamento della regione d'Egitto e imparava i nomi degli dei d'Egitto, ma di notte sul suo letto d'avorio sentiva ridestare nel suo cuore i canti che avevano ascoltato la sua madre Iozabet. Nella notte egli cantava un Dio che non ha aspetto di animale e viso d'uomo nei raggi d'astri o colore del suolo, cantava un Dio che non si vede, ma che è il **Dio solo**. Mosè di giorno recitava la storia d'Egitto e dei suoi faraoni ma durante la notte sul suo letto d'avorio si ridestavano nel suo cuore i canti di sua madre Iozabet. Egli di notte cantava un popolo che non aveva stato né schiavi sotto di sé, cantava un popolo che era schiavo e si nutriva di dolore. Mosè di giorno indossava l'armatura per schiacciare le nazioni ma nella notte si ridestavano nel suo cuore i canti di Iozabet che dicevano: "Sii prudente come Giacobbe, dolce come Isacco, fedele come Abramo". **Midrash** mette in evidenza questa doppia estraneità di Mosè coltivata di giorno e di notte. Mosè è colui che - per etimologia - è tratto fuori, è colui che sta fuori, dunque una condizione perenne dell'estraneità; dalle acque, dalla casa materna, dalla reggia, dall'Egitto, da Ietro, dal monte Oreb. Altra figura dell'estraneità di Mosè è quella di straniero tra i suoi fratelli, non riconosciuto in Es 2,14, un gesto

di carità spontanea di fronte alla sofferenza del fratello e tuttavia una carità spontanea che non ha effetto salvifico. Perché solo quando quel gesto è risultato di un colloquio con Dio, di un invio da parte di Dio, allora quel gesto ha un effetto salvifico. E Mosè, una volta fuggito dall'Egitto, è straniero in Madian e qui trova accoglienza presso lo straniero, perché aveva preso le difese delle figlie. Non è un caso che da questa unione nasca un figlio dal nome Gherishom la cui traduzione ricorda a Mosè di essere stato straniero in terra d'Egitto. Tuttavia Gherishom significa *gher* "straniero" e *shom* "nome", cioè il tuo nome è straniero. Altra forma di estraneità di Mosè è quella della "pesantezza del labbro", così si esprime il testo biblico, sulla bocca di Mosè ci sono parole che non sono le sue parole, Mosè è colui che per eccellenza è il portavoce della Parola di Dio e la Bibbia utilizza questo tipo di linguaggio per indicare la estraneità del labbro. È interessante come il testo ebraico utilizzi questa espressione per dire "pesante di bocca", *caved*, che significa pesante ma è la stessa radice di *cavod*, cioè "gloria". In quella pesantezza di labbro che porta Mosè ad essere incapace di esprimersi, a parlare, c'è il simbolo della presenza di Dio, della pesantezza di Dio, le parole di Mosè sono parole pesanti appunto perché provengono da Dio. Infine questo Mosè, che spende tutta la sua vita per portare il popolo fuori dalla schiavitù verso la terra promessa, muore da straniero. Il testo biblico ci parla di un peccato commesso da Mosè e la domanda è: quale peccato? La Bibbia ci vuole dire che Mosè non entra nella terra pro-

messa perché ha peccato⁹, anche se rispetto a quello che Mosè ha fatto il suo peccato è poca cosa. Un'altra interpretazione è che Mosè muore al di fuori della terra promessa appunto perché è amico di Dio, è amico appunto di quel Dio di stranieri. In fondo Mosè incarna l'esperienza dei Padri -Abramo, Isacco, Giacobbe, di questi aramei erranti- porta il nome appunto di un senza patria, di un senza dimora e proprio per questo amico di Dio. Ancora Midrash ci aiuta a capire l'importanza della figura di Mosè non solo per l'Antico Testamento ma per tutta la spiritualità ebraica anche post-biblica. Midrash ci invita a fare questo **passaggio dalla terra al libro e dal libro a Dio**, un Dio che si rivela come "Colui che è con" e dunque la vera dimora di Mosè è quel nome di Dio che si rivela a Lui come "Io sarò con te". Racconta il Midrash: un giorno sulla nave pagana vi era un bimbo ebreo; alzatasi la tempesta, ogni uomo prese il suo idolo e lo invocò ma nessuno ottenne nulla, allora tutti coloro che erano nella nave dissero al bambino: "Invoca il tuo Dio perché noi abbiamo sentito che Egli risponde quando lo implorate perché è potente". Il bambino ebreo invocò Dio con tutto il suo cuore, Dio ascoltò la sua preghiera e il mare si calmò. Sbarcati a terra tutti andarono a fare spese, tranne il bambino ebreo. Gli chiesero: "Non vuoi anche tu comprarti qualcosa?". Rispose: "Cosa volete che faccia un misero straniero come me?" La gente replicò: "Tu un misero straniero? Noi siamo stranieri perché i nostri dei sono a Roma, a Babilonia, anche coloro che hanno portato con sé gli idoli sono rimasti delusi, tu, invece, dovunque vada il tuo Dio è con te". Un'immagine **non stanziale** di Dio, che dimora presso una tenda, che diventa appunto per lo straniero Mosè la sua vera

dimora. Concludo con un altro Midrash che ci narra della morte di Mosè: "Mosè, alzate entrambe le braccia se le pose sul petto e disse, rivolto ad Israele: "Guardate come finisce la vita di un uomo!" E si raccolse in santità come un serafino e dai più alti cieli scese il Santo, benedetto Egli sia, accompagnato da tre angeli, per raccogliere l'anima di Mosè. I tre angeli erano Micael, Gabriel e Zagribel, il primo preparò il letto, l'altro distese un panno di bisso al suo capo e il terzo ai suoi piedi. Micael si sporse da una parte e dall'altra; Mosè chiudì gli occhi -disse il Santo, benedetto Egli sia- e Mosè chiuse gli occhi. Posa le mani sul petto, accosta i piedi; allora il Santo, benedetto Egli sia, chiamò l'anima di Mosè. "Figlia", le disse, "per 120 anni ti ho raccolta nel corpo di Mosè e ho raggiunto il tuo ultimo termine e devi uscire: esci, non indugiare". E l'anima disse: "Signore del mondo io so che tu sei il Dio di tutti gli Spiriti, il Signore di tutte le anime; tu mi hai creato, tu mi hai lasciato nel corpo di Mosè per 120 anni, ma esiste ora al mondo un corpo più puro di quello di Mosè? Io gli voglio bene e non voglio abbandonarlo". "Esci", replicò il Santo, benedetto Egli sia, "e io ti farò salire al più alto dei cieli e porrò la tua sede sotto il trono della mia maestà accanto ai cherubini e ai serafini". In quell'istante il Santo, benedetto Egli sia, baciò Mosè e gli raccolse l'anima in un bacio e lo Spirito Santo pianse e disse: "Non sorgerà più profeta in Israele pari a Mosè". Nessuna terra, dunque, potrà possedere Mosè, dare il nome a Mosè perché il nome Mosè, così come la sua dimora, l'ha ricevuta da Dio, quel Dio

che dimora sotto una tenda per poter essere sempre, ovunque, questo straniero.

Giuseppe e la duplice forma di estraneità

La storia di Giuseppe si può leggere nella Genesi dal capitolo 37 al capitolo 50. È la storia di un cammino verso la fraternità che probabilmente rimarrà incompiuta, ferita o, in altri termini, non ritrovata. Giuseppe interpreta nella sua esperienza l'estraneità percepita nel suo contesto familiare, interpreta anzitempo, a suo modo, l'estraneità **freudiana**, la estraneità nel contesto familiare. Giuseppe, figura di colui che si sente straniero tra i suoi, anticipa l'immagine data da Giovanni nel prologo, di un Verbo che si fa carne, di un Dio che si fa carne, che viene tra i suoi e i suoi non lo riconoscono. Il ricordo della patria, il ricordo delle origini, in una condizione di estraneità -Giuseppe si trova in Egitto- non è per Giuseppe consolazione ma amarezza, dolore per l'odio subito. Forse la forma più estrema di estraneità, appunto perché, riprendendo il citato "fiuto di Canaan", è negato a Giuseppe o, se c'è, è un ricordo amaro. Giuseppe è privato del sogno e della speranza del ritorno, o vivendo appunto una condizione di estraneità tra gli egiziani, è privato anche della consolazione che può venire dal ricordo della patria. In fondo Israele in quel suo vissuto di estraneità aveva almeno il ricordo consolante di una Patria, la speranza di un ritorno alla patria, ma per Giuseppe questo non c'è, perché la patria e la famiglia sono **dolore e memoria** di un odio subito. La figura di Giuseppe ci permette anche di met-

tere in evidenza un secondo aspetto che comunque è presente nella tradizione letteraria del testo biblico, in cui la fratellanza non è sempre sinonimo di amore, di comunione ma spesso si coniuga con l'odio e con la violenza. Per questo è bene avere attenzione quando si usano certe metafore come quella dei fratelli o dell'amore fraterno. Forse l'amore fraterno non è che un modo per dire l'amore per il nemico e proprio colui che ci è più vicino è più difficile da amare. L'amore fraterno non ricorda in fondo non tanto un amore spontaneo, naturale, semplice, ma l'amore teologale, l'amore per lo straniero, dunque un amore difficile da raggiungere? Potremmo leggere la storia di Giuseppe a partire da Gn 37,16, in cui egli dice: "Cerco i miei fratelli". In fondo la storia di Giuseppe è una storia segnata dalla **ricerca di una fratellanza**, che si trasforma da odio in amore, da rifiuto ad accoglienza di quei fratelli che probabilmente non ha mai avuto perché l'amore particolare di Giacobbe in qualche modo lo aveva già separato dal resto dei fratelli. Nei primi versetti del capitolo 37 si dice, infatti: "Israele amava Giuseppe più di tutti i suoi figli" e noi sappiamo che questo amore elettivo ha provocato l'odio e ha separato Giuseppe dal resto dei suoi fratelli. Questo amore elettivo si esprime anche in modo evidente perché Giuseppe porta un abito regale, "dalle lunghe maniche", ovviamente un vestito inadatto al lavoro. L'amore d'elezione da parte di Giacobbe dunque genera odio tra i fratelli che non riescono a sopportare questo amore elettivo per Giuseppe da parte di Giacobbe, cioè la **differenza** è mal sopportata. Da un lato si rimprovera a Giacobbe di non aver amato i suoi figli tutti allo stesso modo ma dall'altro qui si ripropone il tema del popolo di Israele,

dell'elezione del popolo ebraico. Perché dovremmo essere invidiosi di un amore elettivo? Perché dovremmo essere invidiosi del fatto che qualcuno è più amato? Giovanni ripropone il tema sul finale del suo Vangelo mettendo a confronto le due figure, **Pietro e Giovanni**. Quando Pietro chiede a Gesù che fine farà il discepolo amato, Gesù risponde: "Che te ne importa!", non dà ragione dell'elezione, tuttavia Giovanni fa emergere -anche lì all'interno di un contesto di discepolato, di fratellanza, di comunità- un amore che è elettivo, il discepolo amato. La storia di Giuseppe ripropone quel conflitto tra fratelli, in fondo già narrato nella Genesi con la storia di **Abele e Caino**, quindi antefatto per certi versi anche lì di un amore elettivo, che probabilmente è il risultato, è l'eredità di un conflitto tra le madri Rachele e Dia. La cosa singolare è che l'odio, o l'assenza di comunione e di amore tra fratelli, è espressa in Gn 37,4 con questa espressione: "Non vi era *shalom* tra i fratelli" cioè non vi era pace, ma *shalom* è anche il saluto, cioè i fratelli non si salutano e questo è segno di un riconoscimento; quando qualcuno non riceve il saluto la sua presenza non è riconosciuta e dunque viene posto nell'estraneità. Mentre appunto in Gn 45,14-15 la riconciliazione avviene dal fatto che appunto "i fratelli si misero a parlare con lui", quindi negare il saluto significa mettere in una condizione di estraneità, di solitudine assoluta, di non riconoscimento. In Gn 37,22 si narra di una fratellanza fra questi fratelli simile a quella di una belva feroce. I fratelli restituiscono al padre la tunica del figlio e dicono: "**tuo figlio**" e non "no-

stro fratello", quasi ricordando a Giacobbe il suo errore, il suo peccato, cioè quello di aver amato Giuseppe più dei suoi fratelli.

Giuseppe trova invece piena integrazione nella comunità dello straniero, addirittura ha cambiato nome e ha preso un nome egiziano e a partire dal capitolo 42 inizia quasi un cammino verso questa fraternità accogliente sia per i fratelli, che devono comunque fare questo esodo verso la fraternità e riaccogliere Giuseppe come fratello. Dall'altro lato c'è un cammino che Giacobbe deve fare perché ha perso non solo il figlio che amava ma tutti gli altri figli, appunto perché questi figli non lo riconoscono come padre. Dunque **un duplice cammino di conversione** verso un amore non elettivo, che non separa, che non genera odio e dall'altra un cammino dei fratelli verso la fratellanza. Giuseppe vede i fratelli ma non è riconosciuto da loro e i fratelli fanno l'esperienza che Giuseppe fece, cioè di essere, a loro insaputa, non riconosciuto da un proprio fratello, dalla propria famiglia, dalla propria comunità di origine. E solo in Gn 42,21 Giuseppe si commuove, cioè quando i fratelli non diranno più di Giuseppe "tuo figlio", indicando Giacobbe, ma "nostro fratello". Giacobbe per altri versi privato dei figli è immerso ora anch'egli in un cammino di conversione, che lo porta da un amore che ha gettato nell'estraneità gli altri figli verso appunto una fratellanza e una comunità ricostituita. In Gn 45,3, finalmente Giuseppe toglie quel velo che separa i fratelli, si rivela con il suo nome ebraico e dice "Io sono Giuseppe". Sembra, tuttavia, che sul finale di questa storia -Gn 50,16-17-

ritorna quasi l'estraneità e difatti i fratelli si rivolgono a Giuseppe dicendo "tuo padre Giacobbe", quel Giacobbe che per noi non è mai stato padre. Quindi c'è il ritorno di un **linguaggio ambiguo**, per certi versi sembrerebbe un chiedere perdono attraverso la menzogna, e gettano appunto Giuseppe ancora una volta solo, nella separatezza, nella solitudine, nell'estraneità. Forse i fratelli non sono pienamente convinti che Giuseppe li abbia perdonati, non sono convinti del perdono sincero, forse temono una vendetta e in questo modo Giuseppe è ancora un estraneo, non è ancora diventato fratello. La storia di Giuseppe ci fa dunque capire come la ricerca della fratellanza, non solo per il lontano, il nemico, lo straniero, ma per un fratello che può essere straniero, è un percorso lungo, difficile a cui forse non tutti pervengono. Questa ricerca di fratelli si conclude senza sapere se la fraternità cercata è finalmente ottenuta, quindi è un itinerario verso la fraternità per certi versi incompiuto.

Rut, la straniera per eccellenza

Ci dipinge un altro quadro della figura dello straniero, cioè di colui che si integra e che alla fine sposa l'alterità. Rut, in quanto moabita, è esclusa dal popolo di Israele, ma, in quanto straniera residente, gode da un lato dei diritti e dei benefici dello straniero residente di cui abbiamo già detto¹⁰. Interessante è, prima dell'incontro tra Rut e Booz, lo sposo, l'incontro tra Rut e Noemi. **Noemi** aveva conosciuto per dieci anni l'esperienza dell'emigrante, dello straniero, e a partire da questa esperienza fa proprio la pedagogia, "Amare lo straniero perché anche voi siete stati stranieri e Dio ama gli stranieri che vivono in voi" (Dt 10,17-19). Noemi è dunque, a suo modo, testimone, incarnazione di questa parola di

Dio, rilegge la sua esperienza e dice appunto che Dio ama gli stranieri. Dall'altro lato c'è Rut, che è straniera anche nel nome. Quando nella Bibbia si dà il nome a qualcuno spesso viene anche detto il perché, poiché il nome è portatore di una vocazione, di una identità. Cercare di definire l'identità e dunque il destino di Rut è difficile perché sembra non esserci una etimologia convincente. Rut può voler dire "vedere", "prendere in considerazione", oppure "dare da bere". La cosa interessante ci viene da una analisi mistica che fa riferimento a quel modo di interpretare le parole ebraiche che è la *ghematria*, cioè dare valore numerico a delle lettere ebraiche e la cosa interessante che il valore numerico del nome Rut è 606. Ora Rut come straniera entra a far parte del popolo ebraico aggiungendo a quel 606 l'osservanza dei 7 precetti, come se l'esperienza di Rut fosse codificata nel valore numerico del suo nome. Ma così facendo diventa espressione della giustizia come i 613 precetti sono in fondo espressione della giustizia. Va ricordato che Rut è straniera, per certi versi esclusa e, tuttavia, da lei deve nascere Obed, padre di Iesse da cui nascerà Davide. Dunque una straniera che ha un ruolo fondamentale in quel processo di identificazione del popolo ebraico, da cui proverrà il Messia. Rut, tra l'altro, è un testo che si legge nella liturgia ebraica ancora oggi quando si celebra la festa del dono della Torah, festa che assume carattere universale. Ma Rut, oltre che condividere questa identità da straniera, ha una singolarità. Il libro di Rut ci racconta della storia appunto di due sorelle Rut e Orpa che sposano due fra-

telli e diventano vedove, seguono la suocera Noemi, la quale torna in terra di Giuda, tuttavia Noemi vuole mandarle indietro per rimandarle verso la loro terra, la loro patria, la terra d'origine. Orpa accetta ma Rut no, perché vuole andare fino in fondo a questo processo interrotto perché vedova verso l'identità riconosciuta o meglio verso l'alterità riconosciuta. E una delle frasi emblematiche di questo testo la trovate ai versetti 16-17, emblematica perché esprime l'amore sponsale tra Rut e il suo popolo. In questi versetti Rut si rivolge a Noemi ma dall'esegesi biblica sono considerati forse la più antica formula di matrimonio: "Dove andrai tu verrò anch'io, dove tu ti fermerai anch'io mi fermerò, il tuo popolo sarà il mio popolo, il tuo Dio sarà il mio Dio e dove tu morirai anche io morirò". Espressione estrema della comunione sponsale che Rut rivolge a Noemi, alla Madre e per certi versi a Israele, e qui Rut fa una professione di fede perché chiama Dio con il nome *Adonai* che non si pronuncia, segno che per certi versi che Noemi aveva ben educato alla fede Rut ma anche che Rut riconosce pienamente il Dio di Rut. Emerge anche il modello di lucidità e di coraggio di Rut, e passa da una forma di estraneità ad un'altra forma di estraneità solo che entra a far parte di un popolo, entra a far parte pienamente di una comunità all'interno della quale non è più riconosciuta come straniera ma come facente parte. Ma entrare a far parte di Israele vuol dire entrare a far parte di quella storia che sarà la **storia del disprezzo** e dunque dell'estraneità rispetto all'umanità e la storia di Rut si conclude con un matrimonio. Dun-

que l'itinerario di Rut fa sì che questa donna passi da una situazione di vedovanza alle nozze, dalla condizione di straniera a quella di concittadina, da pagana, cioè non ebrea, a benedetta da Dio, perché facente parte di quella comunità eletta da Dio. Rt 2,10 si conclude con il matrimonio di Rut e Booz: "Come mai ho trovato tanta grazia agli occhi tuoi così che tu conosci me che sono una sconosciuta?". Sul finale la storia di Rut mette in evidenza come l'amore è capace di ridare il volto e il nome allo sconosciuto, allo straniero, un amore capace di togliere l'altro dalla sua estraneità. La Genesi ci ricorda che la donna è per l'uomo un aiuto, un sostegno, una forza, un appoggio, però qualcosa che si contrappone. Per Genesi l'amore è appunto "la relazione con", la lotta per il **riconoscimento reciproco**, un amore che fa il volto dell'altro, fa emergere l'altro dalla solitudine, dalla estraneità, dal buio, è lo sguardo capace di riconoscere e richiamare anche l'altro alla vita. Vorrei chiudere la relazione con una poesia di Javes il quale tra l'altro scrisse un libro che ha per titolo "Uno straniero con sotto il braccio un libro di piccolo formato", nel quale è inserita la poesia:

*Tu sei straniero e io ?
Io sono per te straniero e tu?
La stella sempre sarà separata dalla stella
e ciò che le ravvicina
non è che la loro volontà brillare insieme.
L'albero è straniero all'albero
ma con questo partecipa all'estensione della
foresta.*

L'amore per gli altri non deve dipendere dall'amore per se stessi ma dalla **preziosa unicità** data da Dio a ciascun individuo. Ama il tuo prossimo come te stesso, perché è come te stesso cioè creato

da Dio. La ragione dunque per cui dobbiamo amare, prosegue il commento, i nostri simili non è per essere amati ma perché "Io sono il Signore". Dio stesso è amore e gli essere umani meritano di essere amati perché sono stati creati a sua immagine, perché ogni altro essere umano è "come te", una persona e non un numero, l'originale e non una copia. Ma l'amore -si chiede il commento- può essere comandato? Certo, perché l'accento non è sui sentimenti ma sulle **azioni**. Si ama facendo, si dimostra amore verso l'altra persona compiendo delle azioni cariche, espressive di amore. Un altro gruppo di rabbini, all'interno di un antico codice ebraico rielaborano in questo modo invece i comandamenti. Allora "Ama il prossimo tuo come te stesso" significa: i beni altrui ti siano preziosi come i tuoi. Addirittura come non vuoi che i tuoi beni non vengano sciupati così tu non sciupare quelli degli altri. Abbi cura della dignità altrui, come desideri sia fatto per la tua. Non violare l'altrui dignità, la stima che gli altri hanno di sé o il diritto a sostenere la propria opinione. Il fondatore del Cassetismo, un movimento mistico popolare, così commentava sempre lo stesso versetto: "Vorrei poter amare la persona più pia quanto Dio ama la più cattiva". E con una certa vena umoristica un rabbino moderno interpreta così "Ama il prossimo tuo come te stesso" e ritraduce il versetto in questi termini "Ama i tuoi simili come te stesso", cioè quelli che sono come te, della tua stessa professione, del tuo stesso ambito di lavoro. È facile per un rabbino amare un medico e per un avvocato amare un carpentiere e per un ragioniere amare un uomo

d'affari; quello che la Torah ci dice è che dobbiamo amare quelli come noi che lavorano nello stesso nostro ambiente, che ogni rabbino ami un altro rabbino, che ogni avvocato ami un altro avvocato e così per ogni uomo d'affari, per ogni segretaria e per chiunque altro. Tutto questo non viene da sé ma ci deve essere comandato e a noi tocca fare ogni sforzo per vivere secondo il comandamento.

Un itinerario attorno a Gesù o meglio attorno al Figlio dell'uomo

Propongo una via di interpretazione che vorrebbe partire dal versetto con cui si concludono i salmi, questi inni di lode e di ringraziamento ma anche di protesta, che recita così: "Ogni essere vivente loderà il Signore". In realtà la traduzione letterale dovrebbe essere "Ogni soffio, ogni respiro loderà il Signore". Vorrei partire da questo versetto estraneo al tema che stiamo trattando perché la sfida di questa mia relazione è capire come in qualche modo questo versetto sia la chiave di lettura per l'interpretazione del Figlio dell'uomo o dell'incarnazione come **itinerario di estraniamento**, di non riconoscimento, per proporre una nuova forma di comunione. Ricordo per inciso che quando si parla di amore fraterno o di fraternità nella Bibbia questo termine è ambiguo, perché quando si fa ricorso ai "fratelli" si parla di una storia non sempre pacifica, anzi direi quasi sempre conflittuale. Non è un caso che Gesù non utilizzi questa espressione. I Vangeli riportano quella frase di Gesù, "Amatevi gli uni gli altri" e la novità stava nel "come" più

che nel comandamento. La cosa importante da notare è che Gesù non dice "Amatevi come fratelli". "Il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo" (Lc 9,58). Dando uno sguardo alla vita di Gesù così come viene narrata dai Vangeli, Gesù ha esercitato la sua missione in un contesto sociologico di **vita marginale**, lontano dal centro della vita religiosa istituzionale ebraica, cioè Gerusalemme, e nello stesso tempo, itinerante. Uno studioso che ha studiato la condizione sociologica di Gesù e del suo gruppo, ha mostrato la connotazione marginale del suo tempo che vedeva un giudaismo molto pluralistico, con tensioni molto differenziate. La condizione in cui Gesù e il suo gruppo esercitano la missione è priva di una qualunque stabilità sociale, si sposta di villaggio in villaggio, certo non del tutto atipica per il tempo e tuttavia con caratteri propri. Ma soffermiamoci un attimo sul titolo che Gesù riferisce a sé e che gli Evangelisti mettono sempre sulla sua bocca, cioè "Figlio dell'uomo". Questa espressione in ebraico vale a dire "**l'uomo**", ma Gesù usa questa espressione in un modo molto determinato, cioè dice "il" figlio dell'uomo, non un figlio dell'uomo qualunque e quando usa questa espressione intende fare riferimento a sé e se ritorniamo a quel versetto di Luca significa, in fondo, che l'uomo non ha dove posare il capo. E qui ritorna quella immagine universalistica dell'uomo itinerante, dell'uomo in fondo straniero, messo di fronte alla morte. Gesù parla di sé come Figlio dell'uomo riferendosi alla **sua condizione terrena**, di nascondimento, di umiliazione, con un rimando alla sua passione, morte e risurrezione: "Il Figlio dell'uomo è venuto per servire e dare la vita in riscatto per molti"; e al **ritorno escatologico** come troviamo in Mt 24,30,

"Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi del cielo, con potenza grande", e Lc 9,26, "Chi si vergognerà di me, di lui si vergognerà il Figlio dell'uomo".

Nel Nuovo Testamento questo titolo è sempre in bocca a Gesù e stranamente non lo troviamo mai sulla bocca della Chiesa primitiva, la quale per professare Gesù Messia utilizza tre titoli: Cristo, Signore, Figlio di Dio. Quindi questo titolo è confinato alla tradizione evangelica e alla bocca di Gesù. Questa espressione sembrerebbe paradossale perché figlio dell'uomo in realtà è un modo per dire un uomo qualunque e Gesù lo utilizza, invece, in un contesto in cui manifesta la sua autorità e potenza. Gesù vive in modo umile, nascosto, è destinato a vivere passione, morte e risurrezione e tornerà l'ultimo giorno per il giudizio finale. Quindi Figlio dell'uomo sottolinea la condizione di **storicità** di colui la cui esistenza dipende da altri in modo semitico. La nostra identità non è qualcosa che qualcuno si dà ma la riceve da qualcun altro, dalla propria madre, dal proprio padre, dalla propria tradizione, nessuno è responsabile del suo venire al mondo, la sua vita "proviene da".

In fondo Gesù risponde al generoso slancio del discepolo "Ti seguirò ovunque tu vada" con queste parole: "Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo". In fondo la risposta di Gesù è ironica, dove lui va non esistono possibilità di dimora. È interessante anche il contesto all'interno del quale questa espressione di Gesù è raccontata da Luca appunto perché nei versetti 57-62 raccoglie tre detti di Gesù

sulla radicalità della **sequela**, sulla sua condizione radicalmente itinerante e irrevocabile che spezza i legami di famiglia, cambia radicalmente la situazione precedente, immette in una sequela dove non si sa dove si va e dove si sta. Qui Gesù non comanda ma istruisce chi lo vuole seguire, frena gli slanci del discepolo; ma, in qualche modo, sembra istruire il discepolo sulla vera dimora. Richiama il tema di Gv 1,38, dove i discepoli al loro primo incontro con Gesù domandano: "Maestro, dove abiti?". Ci potremmo dunque chiedere qual è lo spazio di abitazione del figlio rivelatore del Padre, il luogo dove sta Gesù e dove può risiedere il discepolo e Gesù dà una risposta enigmatica, perché dove può stare il discepolo se il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo? Vi ricordo che questa immagine dell'itinerare, del viaggio nel Vangelo di Luca è estremamente presente, occupa dieci capitoli su ventiquattro, Luca usa la chiave del viaggio verso Gerusalemme per narrare il messaggio salvifico, in altri termini la sua Cristologia. Gesù il Messia in questo itinerario sale a Gerusalemme. Questa idea del salire, della fatica, dell'andare verso, dell'andare verso l'alto, Gesù ancora sale sulla Croce, sale al Padre, quando si ritira solo in preghiera sale sul monte. C'è questa idea che **l'uomo sale e Dio discende**, è un po' questo il movimento della rivelazione.

Gesù, in questo suo itinerario verso il Padre, dirà le sue ultime parole: "Padre, nelle tue mani affido il mio spirito" (Lc 23,46). Gesù è colui che apre la via verso il Padre, la sua dimora è una **non dimora** appunto perché Gesù è ponte, Gesù è via, Gesù por-

ta verso il Padre. Allora il luogo dove poter riposare in questi termini è il Padre. La stessa traccia dell'Evangelo di Luca la possiamo ritrovare in quello di Giovanni. La cristologia giovannea ci presenta la figura di Gesù come straniero, "straniero dai cieli": "Io sono di lassù, voi siete di quaggiù" (Gv 8,23) oppure "Venne fra i suoi ma i suoi non lo hanno accolto" (Gv 1,11). È interessante la ripresa neotestamentaria di un tema, presente già nell'Antico Testamento, quasi un richiamo di Salmo 119,19, un versetto che io ho trovato singolare: "Io sono straniero sulla terra". Questo versetto chiaramente è riferito al salmista che canta e che scrive il salmo ma la tradizione ebraica lo mette invece in bocca a Dio. In qualche modo, Giovanni nel prologo è come se si richiamasse a questo versetto -secondo questa interpretazione- quando dice appunto che il Verbo fatto carne venne fra i suoi ma i suoi non l'hanno accolto. L'inno cristologico di Fil 2,6-11 sottolinea come Cristo lascia la sua dimora presso il Padre o, in altri termini, "Cristo Gesù, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio". Quindi Cristo Gesù sceglie l'estraneità, la **disuguaglianza**, l'abbandono e si fa servo e si fa vicino, estraneo rispetto a Dio in quanto uomo ed estraneo presso gli uomini perché Dio. Eb 13,12 ricorda come questa estraneità è sigillata alla fine della storia di Gesù in quella espressione "Patì fuori dalla porta", per indicare che Gesù muore fuori delle mura, in un contesto di estraneità. Ma riprendendo il filo partito dal Salmo 150, nell'ultimo versetto con cui si concludono i salmi, "Ogni respiro loderà il Signore", proseguo questa riflessione avvicinandomi sempre di più, cercando di collegare altri versetti che mettono in relazione la

condizione di estraneità a quella di vita dello Spirito e dunque di relazione con Dio attraverso lo **Spirito**. L'Evangelo di Giovanni (19,30) chiude così la vita di Gesù: "chinato il capo, spirò", o meglio: "chinato il capo rimise lo Spirito". Gesù nella morte rimette lo Spirito, dunque muore e dona lo spirito, ruah, quel soffio che ha dato vita ad Abramo, ad Adamo e al figlio dell'uomo. Questo Vangelo ci permette di collegare il tema dell'estraneità della vita del discepolo come straniero e, nello stesso tempo, dello Spirito che abita in noi: "Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va, così chiunque è nato dallo Spirito" (Gv 3,8). Dunque ogni respiro loderà il Signore e su questa scia Paolo dice ai cristiani di Roma: "Lo Spirito di Dio abita in voi" (Rm 8,9), e "Questo Spirito che ci rende figli di Dio" (Rm 8,14), dunque uomini senza patria. È come se Paolo ripercorresse i confini dell'identità cristiana e ci dice che in fondo l'identità cristiana è data da una rinascita: occorre rinascere dall'altro, occorre riacquistare un'identità. Il cristiano diventa figlio di Dio. Questo vuol dire che non è più figlio né di suo padre né di sua madre, e non riceve la sua identità da un padre e da una madre, ma, appunto, in questa relazione con Dio, in questa abitazione dello Spirito, riceve la sua identità direttamente da Dio. "Uno Spirito per mezzo del quale gridiamo, *Abbà*, Padre" (Rm 8,15). Dunque è lo Spirito che genera il cristiano a una nuova vita, porta il cristiano a questo processo di estraniamento per ricondurci verso una **figliolanza** che proviene da Dio. E su questa scia la lettera agli Ebrei

ci ricorda come in fondo noi partecipiamo a questa vita divina, a questa vita del figlio, che non sa dove posare il capo, perché nato dallo Spirito, e lo Spirito non sai da dove viene né dove va. Ci narra della storia della Fede, la storia dei Patriarchi, e della Fede di Gesù, della sua condizione filiale, alla quale noi siamo partecipi. In Eb 11,13-16 si attribuisce ai Patriarchi la Fede nella Resurrezione, attribuendo la condizione di estraneità dei Padri al fondamento stesso della fede nella promessa e della Resurrezione. C'è un passaggio dalla terra al corpo risorto, che Paolo dice essere **tempio** dello Spirito Santo (in 1Cor 6,19). E nella sua prima lettera, Pietro parla dei cristiani come credenti e della loro vita sulla terra come pellegrinaggio, come un'abitazione provvisoria. Questa estraneità Pietro la coglie nel comportamento dei cristiani rispetto ad un certo modo di vivere, a un certo *ethos*. Da un punto di vista etico e di costume essere stranieri e prendere le distanze è un modo diverso di interpretare la storia. Al capitolo 2 Pietro esorta ad astenersi dai piaceri della carne, ad assumere una condotta irreprensibile, appunto perché coloro che abitano quaggiù, coloro che vivono secondo lo Spirito di Dio, sono in realtà membra di un edificio spirituale e dunque l'esserne parte pone il cristiano in una condizione di estraneità rispetto il mondo, o rispetto un certo modo di vivere l'appartenenza a questo mondo, perché appunto è **cittadino** di Dio. Rompere con il peccato, rompere con un certo *ethos*, ci fa stranieri verso un modo di appartenenza a questo mondo, ma ci rende membra vive di un edificio spirituale. Chiudo con que-

sta frase: "Non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei Santi e famigliari di Dio" (Ef 2,19). Il cristiano ha, dunque, Dio come patria. In lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito. Quindi una sorta di Esodo a cui il Cristiano è chiamato verso la vera dimora che è essere presso il Padre, che renda appunto il cristiano straniero in mezzo a quegli uomini che fanno dell'arroganza, del potere, della violenza la loro ragione di vita. Il cristiano è straniero a questa logica di potere, a questo mondo. E dunque Gesù si presenta in qualche modo come colui che non appartiene a questo mondo e quindi mostra i tratti di una **radicalità**: l'essere straniero è un modo di abitare la storia, essere nel mondo ma non appartenere a questo mondo, dimorando presso il Padre. Ripercorrere dunque l'itinerario dell'Incarnazione per cui Dio si è fatto uomo, affinché l'uomo diventi Dio.

Da quest'itinerario emerge il **compito della Chiesa**: quello di testimoniare l'estraneo e la sua provenienza da altrove. Compito della Chiesa è quello di non rinunciare alla propria diversità, al suo essere sale e luce, quello di non assimilare l'altro ma di salvaguardarlo e prendersene cura.

Note

¹ cioè tra la distruzione del tempio e l'esilio babilonese del VI secolo e la distruzione del secondo tempio avvenuta nel 70 d.C..

² Giosia e Ezechia sono i due re che hanno agito in conformità alla legge del Signore, a differenza degli altri re (cfr. con 1Sam e 2Sam).

³ che per il Regno di Giuda inizia nel 587 e termina nel 536 a.C..

⁴ così come non lo è stato neppure il cristianesimo.

⁵ Dio dice: "La terra è mia e voi siete stra-

nieri" e questo era riferito al popolo di Israele. Israele dopo la schiavitù egiziana e dopo 40 anni nel deserto sta andando verso la terra promessa con la speranza di diventarne padrone e si sente dire che invece la terra è del Signore e loro saranno ancora stranieri e non potrete mai fino in fondo possederla. Questo è uno dei motivi giubilari in cui ad esempio non c'è mai una vera e propria compra-vendita, non si vende e non si acquista nulla di fatto perché nessuno possiede qualche cosa, ma la terra viene sempre scambiata in usufrutto; infatti dopo 50 anni tutto ritorna come prima. È come dire che la mappa catastale della terra di Israele è stata fatta da Dio, a ciascuna tribù, tranne Levi, viene assegnato un territorio e quei confini li né restringere né allargare, o meglio si possono, modificare durante i 50 anni ma poi tutto deve ritornare come prima.

⁶ ad eccezione, però, della celebrazione della Pasqua. In Nm 9,14, in cui anche lo straniero partecipa della festa di Pasqua. Questo avviene perché a Pasqua si celebra la memoria della estraneità di Israele in Egitto. Israele, guardando in faccia se stesso, riconosce lo straniero, e questo è l'unico modo per imporre un comando di amore verso lo straniero.

⁷ vi rinvio ad alcuni testi che sono appunto Dt 16,11-12, Dt 6,14 e Dt 14,28-29.

⁸ ci troviamo nel VI sec. a.C. e dunque nel periodo in cui Israele è lontano dalla terra promessa.

⁹ lo si può vedere in Nm 20,1-13 e in Dt 1,34-38 in cui si mette in evidenza la valenza collettiva del peccato, in fondo Mosè è responsabile del peccato commesso dal popolo, ha una funzione quasi vicaria di espiatione. In Dt 1,34-35, infine, emergono in qualche modo le forme del peccato commesso da Mosè.

¹⁰ nell'Antico Testamento non si parla dello straniero in generale, la figura che gode di quei diritti e che in certo modo deve rispettare certi doveri, è uno straniero che è lì di passaggio; è diverso se questo straniero viene e cerca di distruggere la mia comunità e la mia identità. La storia dei Maccabei ci dà un'altro questo dell'estraneità, quello dello straniero che uccide, mortifero.

Il destino di estraneità nella Chiesa del Cinquecento

Rosa Rossi

Ascoltando il professor Ragazzi mentre ci conduceva per le magnifiche strade dello straniero e del territorio tracciate nella Scrittura, ho pensato a Teresa, che poteva alimentarsi del testo biblico solo attraverso alcune antologie -come la famosa Vita di Cristo- perché la Bibbia era stata proibita dall'Inquisizione. Mi sono domandata per la prima volta se sia stato un bene per Teresa non poter avere il testo integrale della **Bibbia**, perché questa proibizione ha provocato in lei una spinta alla creazione e alla scrittura cui forse non si sarebbe data.

Ma avviciniamoci alla figura di Teresa de Jesus e all'esperienza di estraneità che visse nei confronti della Chiesa del suo tempo. Si tratta in realtà di una situazione paradossale: se infatti fu osteggiata, combattuta e sospettata dall'Inquisizione e addirittura sottoposta a procedimento inquisitorio, fu poi **canonizzata** in breve tempo (mori nel 1582, nel 1588 fu pubblicata la versione integrale dei suoi libri, nel 1608 uscì la traduzione in Francia e nel 1612 in Inghilterra). Una delle motivazioni che possiamo darci è che un personaggio come Teresa emanava una forza tale da affascinare anche negli ambienti anglicani e giansenisti, cioè alcune delle forme più dissidenti e radicali dello scontro religioso in atto in Europa, e in piena controriforma questo non era opportuno.

Nei suoi scritti Teresa non ha mai detto una parola su questo argomento e il **silenzio** di una donna come Teresa è estremamente significativo. Dai suoi scritti sappiamo infatti che

dovunque andasse veniva sempre appoggiata da quelli che lei arrivava a chiamare "i suoi", cioè da cristiani di **origine ebraica** (gli ebrei erano stati cacciati definitivamente dalla Spagna nel 1492). Nella Spagna di quei tempi circolava una menzogna per tutti gli strati della società e che cioè tutti fossero *cristianos viecos*, perché chi era di origine *nueva*, cioè chi veniva da famiglie battezzate di recente, si guardava bene dal dirlo e continuava ad affermare che era *cristiano vieco*. Per decine di anni il Paese visse in un clima di menzogna generalizzata che **Miguel Cervantes** tracciò in un testo intitolato *Il teatrino delle meraviglie* (si parla di uno spettacolo meraviglioso che potranno vedere solamente i *cristianos viecos* e allora tutti gli spettatori si affannano a dimostrare che loro vedono, ma in realtà non c'è niente se non il teatrante che racconta cosa compare sulla scena). Miguel Cervantes voleva dire che la menzogna funzionava al punto da spingere qualcuno a fare qualcosa che è contraria alla più elementare umanità. E della stessa Teresa si inventò che fosse *cristiana vieca di sangue limpia*. Inoltre le furono attribuiti degli inesistenti miracoli, mentre potremmo dire che Teresa è stata una santa **antimiracolista**. Ad esempio, quando incontrava una sorella che aveva l'aria di soffrire molto diceva: "Ma che ti succede figlia?" e quella rispondeva: "Madre ho un gran mal di testa", lei diceva "Vieni qui che ti tengo la testa fra le mani e vedrai che ti passa" e allora quella a sentirsi pas-

sare le mani in testa cominciava a gridare al miracolo. E Teresa diceva -e quello che vi dico è tutto testimoniato nelle sue carte e nelle carte processuali- "Ma quale miracolo, è che ti è passato il mal di testa". Si cercò dunque di potenziare la sacralità di questa immagine di santa che aveva un carattere tremendamente laico, perché aveva scritto una serie di libri che aprivano una strada per la vita religiosa del cristiano. Dovete aggiungere che i sospetti dell'Istituzione verso Teresa de Jesus era sostenuta dal fatto che Teresa ha ripetutamente affermato che di Dio si può godere la **pienezza** su questa terra, frase che come potete immaginare non poteva non mettere in allarme una Istituzione che invece attribuiva a sé la mediazione del rapporto con Dio, anche se Teresa non ha mai negato la mediazione sacerdotale, non si è messa fuori del canale fondamentale dell'ortodossia cattolica, però a fianco di



Rosa Rossi

quella aveva indicata una strada di rapporto diretto con Dio che poi è la strada della *oration* (la strada mistica per dirlo con una parola che però Teresa non ha mai usato, una parola moderna).

Questa immagine la presentava poi come santa che filava e infatti chi ha studiato l'iconografia di Teresa de Jesus sa che si dividono fra quelle in cui lei è rappresentata mentre scrive e quelle in cui è rappresentata mentre fila. È chiaro che l'insistere sull'attività del filare si voleva mettere in secondo piano e ribadire patriarcalmente quale è la funzione di una donna, cioè quella di filare e non quella di scrivere. La polemica è continua su questo. C'è una scena in cui lei perde i lumi letteralmente - perché era fra l'altro un personaggio anche abbastanza "violento", "viscerale" - e ad un prete che le il permesso di scrivere lei dice: "E sì, va bene, al solito si deve dire se ne stia lì a filare tranquilla e non combini guai". Ella era ben consapevole di questo.

Vi sarà capitato di leggere che Teresa era molto obbediente ma si tratta di un pregiudizio: credere che ella scrivesse per obbedienza era un tentativo di togliere al suo gesto dello scrivere la **piena autonomia** della scrittura per rimandarla ai confessori.

Il terzo elemento dell'estraneità di Teresa alla Chiesa è il fatto che pochissima gente la legge, anche tra gli Accademici¹. Vero è che non possono essere letti a mo' di romanzi perché sono libri che pretendono una preparazione alla modalità e al cammino che aprono. Il testo da questo punto di vista è sempre una garanzia non solo di obiettività, ma di un riferimento concreto per suffragare le proprie affermazioni.

I libri teresiani

Il libro della vita è l'autobiografia di Teresa: io consiglio sempre di saltare la seconda parte e leggere la prima dal

primo capitolo al nono, che è la sua vera e propria storia della vita, e poi dal capitolo 23 al 30, che sono i capitoli della esperienza mistica in cui Teresa racconta come andò cercando le vie dell'unione con Dio e lo fa raccontando una serie di episodi (tra cui la transverberazione nel capitolo ventinovesimo, capitolo su cui si fondò **Bernini**² che, con una folgorante artistica e teologica intuizione, descrive un attimo di una esperienza dinamica, un attimo di una esperienza che è di totale piacere e di totale dolore ma di qualcosa che comunque coinvolge la totalità dell'essere senza separazione tra anima e corpo). Questa parte del *Libro della vita* si conclude con un capitolo che vi raccomando moltissimo quando siete di malumore, perché è la rappresentazione dell'angoscia, anche patologica. Teresa non ebbe più fra le mani *Il libro della vita* perché fece uno sgarbo alla principessa di Eboli. Questa aveva voluto fondare un Convento Teresiano a Pastrana, però voleva comandare nel convento e allora Teresa la contestò. Preparò un altro convento di nascosto e avvertì tutte le monache e partirono all'alba senza farsi più trovare dalla principessa. La principessa si vendicò come poté e prese *Il libro della vita*, che purtroppo Teresa le aveva dato e lo consegnò alla Inquisizione, accusandolo di eresia. L'Inquisizione si limitò a tenere il libro, senza iniziare nessun processo.

Teresa decise allora di scrivere un altro libro, ancora più grande e ancora più bello, e diede vita a *Il castello interiore*.

Un altro dei suoi libri è *Viaggio attraverso le sette dimore dell'anima*. La prima tappa dove ci sono ancora i **desideri turpi** che confondono l'anima ecc., poi avviene il passaggio verso la conquista di un maggiore **controllo di sé** fino all'arrivo alla quarta *morada*. Questo è il momento in cui la **ispirazione divina** entra nell'anima e lei fa un indimenticabile paragone fra due distese d'acqua, una alimentata artificialmente e l'altra invece alimentata da una fonte e lei disse che c'è una profonda differenza e che la distesa d'acqua ali-

mentata dalla fonte era quella dell'ispirazione che Dio dava all'anima che non si arrestava mai. E poi nelle stanze successive si parla di tutte le esperienze mistiche, con una allusione anche alla **trasverberazione** per chiudere con un tema classico della tradizione cattolica che è il matrimonio, come unione stabile, duratura e priva ormai di sussulti e inquietudini. Lo mandò a leggere ad una priora di cui lei si fidava moltissimo, Maria di S. José a Siviglia, e le disse: "Tiello ben custodito e se qualcuno ti chiedesse di leggerglielo, tu leggiglielo ma tiello al di qua della grata e non glielo mettere mai nelle mani", tanto lei aveva paura che questi poteri che l'avevano perseguitata da tutta la vita potessero toglierle anche questo libro.

Dopo la sua morte è andato alla **Biblioteca dell'Escorial**, cioè alla Biblioteca di Filippo II. Così era diventata non solo santa ma una scrittrice di importanza nazionale ed è la ragione per la quale mi sono dedicata a lei. Io le sono profondamente grata e spero di avervi trasmesso qualcosa del suo cattivo carattere e del suo bello scrivere.

Juan de la Cruz

Se c'è nella cultura spagnola od occidentale del tempo uno straniero per eccellenza è lui. Sullo straniero ha parlato Walter Benjamin, e, a proposito dell'artista, ha detto che è qualcuno che non è di nessun luogo, non è da nessuna parte, in nessun luogo si trova in patria. Giovanni della Croce è stato un personaggio che nel silenzio, nella repressione, nel rischio della vita ha saputo far sorgere da sé dei versi che ancora oggi ci lasciano stupefatti per la miracolosa bellezza e si parla di entità misurabili con la metrica, con il numero di figure retoriche, sulla base di analisi molto precise. Lui fu **straniero dalla nascita**. Nacque in una circostanza molto particolare: il padre abbandonò la fami-

glia paterna per stare con la madre, la quale sembrava colpita da una macchia oscura. Questo è quello che raccontano unanimemente i biografi. Allora ci si è chiesto perché e soprattutto quali erano le origini di entrambi. Il padre era sicuramente di una famiglia toledana di origine ebraica (come toledana era la famiglia di origine ebraica di Teresa de Jesus). Toledo era un centro di tessitura e vendita di filati ed uno dei terreni su cui gli ebrei erano più presenti. Questa origine ebraica appare provata da documenti di prima mano e parla addirittura dei nonni mandati al rogo, durante la grande repressione antiebraica e marrana della prima metà del Cinquecento. Il ceppo di provenienza di Giovanni della croce è quello degli Jepes, che è, secondo le fonti, il cognome di Giovanni. Catalina, la madre di Juan, era tessitrice e Juan si è svegliato alla vita in una stanza in cui c'era un telaio e qualcuno che tesseva. Quindi egli è nato sui margini di questa società e quindi il rifiuto della famiglia di origine ebraica di accettare la madre può essere legata a questa origine forse morisca, ma socialmente molto debole. Il bambino si nascondeva nella stalla a leggere e scrivere e la madre cercò di fargli fare l'ebanista e l'imbianchino. In qualunque mestiere lui falliva. Allora la madre riuscì a trovargli un lavoro di infermiere. Il suo itinerario è di chi sta ai margini della società, di chi è relativamente uno straniero rispetto agli altri livelli. Dopo l'incontro con Teresa, Giovanni della Croce cominciò a scrivere. Mentre con Teresa mi risulta facile dirvi di leggere *Il libro della vita* e di sforzarvi di leggere *Il castello interiore*, non posso fare altrimenti con Giovanni della Croce perché i suoi libri - *Salita al monte Carmelo*, *Notte oscura*, *Cantico spirituale* e *Fiamma di amor vivo* - sono veramente ardui. Vi ricostruirò, seppure in breve, i due momenti in cui Giovanni della Croce

si scontrò con la parata ecclesiastica che mostrò di non sopportare uno straniero come lui.

Egli aveva incontrato Teresa de Jesus e aveva rinunciato a farsi **certosino**³ e aveva deciso di entrare nell'ordine dei Carmelitani scalzi. Teresa era stata mandata in un convento dei carmelitani calzati, cioè dei carmelitani che non avevano accettato la regola della povertà, della uguaglianza all'interno dei Conventi e che avevano mantenuto l'antica regola mitigata⁴. Giovanni aveva lasciato i calzati ed era entrato negli scalzi: e questo provocò il furore dei calzati! Un giorno entrarono nella sua cella, lo catturarono, gli fecero fare un viaggio da Avila a Toledo e lo chiusero in una latrina con una feritoia in alta, come unica sorgente di luce, e poi lo portarono nel capitolo dei frati e lo obbligarono a mangiare come i cani per terra e gli pongono come condizione di abbandonare la riforma Teresiana, con la promessa che se avesse abbandonato la riforma teresiana lo avrebbero fatto **priore**. Sono convinta che Giovanni non solo non accettò la proposta per non venir meno alla parola dato ma anche e soprattutto perché diventare priore del convento dei calzati doveva sembrargli una cosa poco piacevole. Si discute se avesse o no la Bibbia con sé, aveva forse carta e penna - perché c'era stato un carceriere più generoso dei suoi aguzzini - e in quel carcere fetido nasce il cantico spirituale. In seguito prese questi oggetti con sé e si calò con le lenzuola da un muro alto dieci metri, si rifugiò in un convento di carmelitane scalze, consegnò loro il cantico spirituale e fuggì accompagnato adesso da amici che lo proteggono, lo sostengono (vi ricordo che Filippo II sosteneva Teresa e la sua riforma). Qui cominciò la seconda parte della vita di Giovanni, in cui lui accettò incarichi di direzione del Carmelo scalzo, passò da un convento all'altro, conobbe diverse priore finché avvenne l'evento più drammatico della sua vita: **mori Teresa de Jesus**. Egli rimase completamente solo e

abbandonato nelle mani di Niccolò Doria, un italiano genovese a cui - ahimè - Teresa aveva affidato il Carmelo perché il genovese era un bancario esperto e il Carmelo, come qualunque istituzione umana, aveva problemi di fidi bancari e di titoli di borsa. Teresa, che era nei guai con tutti questi conventi, si era affidata a questo banchiere genovese, il quale era un uomo duro e poco spirituale che per prima cosa disse a Giovanni di abolire la norma per cui le monache del Carmelo Teresiane erano **libere di scegliere il confessore** che volevano e l'altra norma per cui le priore possono essere **elette più di una volta**. Teresa e Giovanni, infatti, avevano voluto lasciare le monache libere sul piano spirituale di scegliere guide diverse da quelle del Carmelo scalzo, quelle che una monaca riusciva ad individuare attraverso le conversazioni come suo potenziale direttore spirituale. Doria, invece, voleva che i confessori chiaramente fossero dell'ordine del Carmelo scalzo. Questo significava vincolare moltissimo la libertà personale delle monache ma soprattutto, in realtà, voleva coartare la possibilità di sviluppo dell'ordine, la ricchezza di idee, perché un confessore gesuita, francescano o un prete secolare potevano portare idee importantissime e moltiplicare le ispirazioni religiose. Questo chiaramente significava voler lasciare l'ordine aperto alle più diverse ispirazioni religiose, mentre Doria riteneva che questo non doveste avvenire. Naturalmente Giovanni si rifiutò di deformare l'eredità teresiana, perché secondo Teresa le monache dovevano vivere spiritualmente in maniera ampia, partecipando delle correnti religiose che c'erano nella Chiesa, mentre per Doria. Doria rispose destituendo Giovanni da tutti gli organi dirigenti e dalla Consulta, inviandolo in **Andalusia**. Doria trovò un giovane a caccia di prebende e di promozioni,

Diego Evangelista, e fece aprire da lui una inchiesta su Giovanni della Croce e sulle monache da lui dirette sulla base di interrogatori delle sudette. Il capo d'accusa fu di aver avuto rapporti carnali. Giovanni vide i rapporti epistolari intrattenuti con le monache ridotti a questo e le monache, che furono interrogate in mala maniera, non trovarono altra strada di difendere la memoria e l'onore proprio e di Giovanni che **distruggere** tutto. Tutte le lettere andarono distrutte, andò distrutto un quaderno sul quale una sua discepola aveva preso di appunti durante i seminari che Giovanni teneva. Fu una vicenda alla quale può essere sottoposto solo uno straniero, qualcuno che la società potente istituzionale riesce finalmente ad espellere da sé. In poco tempo Giovanni si ammalò e morì, questa, infatti, è la strada che possono scegliere persone come lui per rispondere ad un dolore che dovette essere di identificazione con il Cristo. Lui stesso disse di sentire di vivere questo finale come una crocifissione e fece allusione ai dolori del Cristo, perché fra l'altro soffriva anche fisicamente per una malattia atroce, anche se in momento di morte cominciò a recitare il Cantico dei Cantici. Quando si trattò di iniziare il processo di **canonizzazione**, si scatenò i demoni intorno ai suoi libri, accusati di essere portatori di eresia, messi a tortura, in un dibattito straordinario di questi processi che sono testimoniati al *Teresianum*. Questo fu opera di un Carmelitano di grande coraggio, Andreas de la Incarnation, che si giocò la carriera per difendere la memoria di questo straniero che era un grandissimo scrittore. Per fortuna nostra vinse la battaglia, perché altrimenti l'alternativa sarebbe stata quella di distruggere tutta la sua produzione scritta. Andreas, invece, era convinto che Giovanni sarebbe stato

proclamato santo da quella Chiesa in cui tanto aveva creduto e che però tanto lo aveva tormentato per la sua natura di straniero.

Giovanni della Croce, teologo raffinato, laureato a Salamanca, scelse esplicitamente la linea teologia del primato della experientia sovre las letteras, cioè della conoscenza intuitiva, sintetica, passiva, raggiunta arrivando a sapere senza aver studiato, imparato. La scelta di Giovanni della croce è quella di una teologia che costruisce la sua struttura piuttosto sulla



I monaci camaldolesi

esperienza di Dio che non sulla conoscenza razionale di Dio medesimo. Naturalmente una strada estremamente importante perché allontanava la teologia cattolica dalla rigidità delle prove dell'esistenza e la avvicinava invece alla esperienza dell'esistenza. Se si legge il commento al *Cantico spirituale* e alla *Notte oscura* ci si rende conto di come operi la mente teologica di Giovanni della Croce. Egli però non si fece donna, cioè non scelse la linea storicamente femminile della cultura, perché la via appunto del sapere passivo, sintetico, non analitico, non discorsivo è una via che egli scelse, la divise con le monache con le quali stabilì un rapporto assolutamente eccezionale. Questo non si deve dire in termini astratti ma in termini concreti. Per esempio, fu nominato confessore del Convento della *Incarnation*, che era il primo convento carmelitano calzato, quindi non riformato, in cui Teresa era entra-

ta. Le gerarchie dell'ordine che nel frattempo restavano calzate -perché Teresa aveva fatto la riforma ma questa non aveva ancora avuto da Roma il riconoscimento a elevazione a provincia separata- chiamarono Teresa a diventare priora della *Incarnation*. Fu una grande cattiveria, perché significava richiamarla come priora là dove ella aveva fatto il gesto del distacco, della ribellione, se ne era andata dicendo che la loro religiosità era mediocre. Tanto che quando che ella tentò di entrare le monache chiusero il portone e agli sforzi di Teresa e dei suoi amici che avevano ricevuto un ordine dalla gerarchia finalmente queste porte si aprirono. Teresa ebbe il gesto geniale di tenere in mano una immagine della Madonna che era molto cara alle monache dell'*Incarnation* ed entrò e si trovò in una situazione terribile perché le monache erano contro di lei, le ricche mangiavano e le povere no. Eseguiavano ancora delle pratiche religiose, ma molto frettolose e rituali, recitavano il breviario insieme, avevano una vita sacramentale ma poi il resto del tempo lo passavano a litigare. Allora le venne un'altra idea geniale: "Qui ci vuole un altro" e chiamò Giovanni della Croce e lavorando insieme in relativamente poco tempo ottennero un mutamento impressionante in convento. Le monache bene o male stavano nelle loro celle, avevano ripreso a svolgere qualche lavoro manuale per mantenersi, perché i conventi di Teresa erano fondati sull'idea che per mantenersi bisognava lavorare. Accanto c'era Giovanni della Croce del quale è stato detto che nessuno lo vide mai arrabbiato, una di quelle personalità che a volte fanno infuriare gli altri e cominciò ad offrire questo scudo alle monache e poi cominciò la sua funzione in quanto prete del convento di confessore. Ci sono

saggi molto belli di Jung sulla cura d'anime e a leggerli ci si rende conto di come dovette operare Giovanni della Croce. La prima cosa che fece fu di mettersi a fianco della penitente, "farsi donna", e diventare l'ascoltatore e l'amico del penitente senza per questo rinunciare all'aspetto sacramentale. La genialità di questi due personaggi che mantennero sempre molto chiara la distinzione tra gli aspetti sacramentali, che li connettevano con il grande albero della Chiesa, e le loro innovazioni.

Maria de Cazzalla

Un'altra figura meravigliosa dell'estraneità è Maria de Cazzalla. Siamo nella fase preparatoria di Teresa e di Giovanni, quando l'Inquisizione era scatenata a caccia delle eresie. Maria era stata accusata e processata per Luteranesimo e vi assicuro che l'accusa era falsa così come l'accusatore non era intelligente. Dopo tre anni passati nelle prigioni dell'Inquisizione (1531-1534), uscì non assolta -perché, per quello che io so, una volta sottoposti a procedimento inquisitoriale non si era mai totalmente assolti ma usciva condannata *de levi* contro l'essere condannati *de veementi*, che era la condanna al rogo- ma veniva condannata a pene minori. Usciva praticamente libera di tornare a casa dai suoi sei figli e dal marito che l'avevano sostenuta durante tutta la carcerazione con grande solidarietà e quindi sembra di vedere una figura solare che torna a casa. Ci tornava, però, con una **vita spezzata** perché aveva dovuto dichiarare pubblicamente in Chiesa, con una candela in mano, come i penitenti che mai lei avrebbe rivisto i suoi amici di un tempo, che mai lei avrebbe fatto le cose che faceva prima. Quindi la condanna spaccava a metà la sua vita: c'era la vita di "prima" e la vita "dopo" la condanna, che aveva certo come garanzia dalla sua parte la libertà ma

aveva questo peso molto forte. Quindi Maria divenne, e non lo era stata all'inizio, una estranea, una **straniera in patria**, un essere quasi avulso dal contesto sociale, se a questa persona è negato il contatto con gli amici da conversazione, con le persone che apprezzava e al limite c'era anche una condanna implicita a non muoversi da casa sua (era praticamente agli arresti domiciliari).

Saprete che la Chiesa Cattolica ha chiesto perdono alle vittime della Inquisizione, operazione sulla quale non entrerò ma che certamente aveva alcuni punti deboli e due sicuramente: uno rinverdiva una immagine nera della inquisizione, assumendosela, facendola propria, ma ribadendo il carattere di tribunale tremendo che faceva vittime. Quel chiedere perdono ha avuto anche l'effetto di enfatizzare l'immagine del carcere inquisitoriale, tra l'altro dimenticando di dire che il tribunale dell'Inquisizione di Spagna era come un **Ministero della Monarchia**. Infatti, nel Governo della monarchia c'era la Suprema, cioè la Centrale dell'Inquisizione, che era un Ministero dello Stato di Sua Maestà, quindi era un tipo di tribunale monarchico, con caratteristiche particolari che lo dovevano rendere più feroce. Il tribunale aveva un potere deterrente, un **potere di controllo** sulle persone per le quali non si può chiedere perdono oppure bisogna ricordarlo, bisogna dirlo che non fu grave solamente la messa a morte di tanti ma fu molto grave che fossero colpiti ingiustamente tanti cristiani autentici. Questo non l'ho trovato nei documenti (e io ho letto tutti i processi che sono stati resi pubblici). La **lettura dei processi** mostra quanta forma di coazione morale fosse esercitata nei confronti dei detenuti. Tranne che in alcuni casi, sono rarissimi i casi di eretici veri e propri, cioè gente che assumesse la posizione del dichiarare possibile la salvezza possibile per fede e non per le opere, o dichiarare inesistente il culto ai santi e alla Madonna ma comunque la posizione principale non la si trova mai. Questi non conducevano questo

tipo di battaglia contro la Chiesa ma conducevano altre battaglie soprattutto per una **religiosità** più intima, interiore, più silenziosa, meno affidata alle preghiere esteriori, più fondata sulla lettura della Bibbia. È andato in carcere e poi è finito a Roma sul rogo il Primate di Spagna, l'Arcivescovo di Toledo, perché aveva detto che tutti, anche le donnicciuole e i lavoratori manuali, avevano il diritto di leggere la Scrittura, cioè era un atto con il quale il Primate di Spagna si era opposto all'Indice dei libri proibiti del suo nemico mortale Raldes e, dopo l'arresto compiuto dallo stesso Filippo II, si prende la briga di trasferirlo a Roma, con l'idea che avrebbe avuto un processo più equo. Il primate di Spagna aveva esercitato un suo diritto cioè quello di esprimere un suo pensiero sulla vita del cristiano e in particolare lo aveva fatto a proposito della lettura della Bibbia. Nella lettura dei processi, compreso quello di Maria, non si ritrova mai, tranne in alcuni casi, una pronuncia a favore di Lutero. Il tema di questi processati non era il tema della salvezza ma il tema era quello del rapporto con Dio, del come si doveva articolare e sviluppare nel rapporto con Dio con una netta predilezione per la cosiddetta *oration* che tradotto in italiano significa **orazione** e non preghiera vocale e cioè la preghiera interna, silenziosa con Dio. Complessivamente non siamo di fronte ad un attacco frontale alla struttura teologica della Chiesa cattolica. Nel processo a Maria c'era un preciso atto d'accusa contro la parola in pubblico della donna di argomenti religiosi, cioè era severamente proibito far predicare le donne, ed era concesso solo agli uomini con l'ordine sacro. Questo è un argomento di una attualità estrema, si è ripresentato in questi ultimi tempi in vario modo ed è importante rilevarlo perché, a fianco dell'errore della accusa, Maria non era davvero luterana,

e, infatti, lei rispose rifiutando l'accusa, avendo il coraggio di dire quali erano le sue posizioni e le sue idee e quelle dei suoi amici. L'accusa era di leggere la Scrittura in pubblico e Maria lo faceva a gruppi di donne, in particolare le Lettere di Paolo, lo faceva ad alta voce e questo non poté essere più fatto. Non a caso un grande storico ha affermato che la violenza della repressione di quegli anni fece sì che la oration e il rapporto con la scrittura andassero a chiudersi nei conventi, perché nei conventi c'era il diritto d'asilo, cioè il convento non poteva essere invaso se non in casi molto eccezionali e quindi lì si creava quello che ieri dicevamo una libertà che le donne fuori non avevano, in quel momento meno che mai. Teresa non sappiamo se avesse o no la Bibbia, perché tenere la Bibbia in Convento era grave, significava esporre veramente il convento alla distruzione, quindi credo che lei non lo abbia fatto. Anzi una volta arrivò una novizia molto intelligente che cercava di entrare nel convento e cercava di dire di sé le cose che potessero attrarre la Madre Teresa: "... poi io ho una Bibbia..." e Teresa rispose: "Figlia, per carità, se ne vada lei con la sua Bibbia!", perché intravede in questa aspirante novizia un po' singolare, un pericolo appunto per il convento e quindi sia la pratica della lettura della Bibbia. Avevano, infatti, solo delle specie di antologie del Nuovo Testamento (ancora meno avevano dell'Antico Testamento), nonché la pratica della oration come avvio alla esperienza mistica nel convento erano possibili. Maria perse questo diritto e di lei non si seppe più niente ed è una cosa che colpisce molto: **cadde nella oscurità.**

Assoluta, non sappiamo neppure quando morì, era stata cancellata, in questo senso una straniera, non si sapeva più chi fosse. Avrà goduto forse dell'affetto dei familiari che non

le erano mai venuti meno però socialmente non ha potuto vivere più mentre Teresa e le sue compagne potevano permettersi molte cose, si potevano permettere di Il cammino di perfezione, che è il manuale della carmelitana scalza in cui dice tutto quello che devono fare. C'è un passo che recita così: "Dicano quello che vogliono dire, facciano le chiacchiere che vogliono fare.....voi per nessuna ragione dovete lasciare l'orazione!". Lei dava come un ordine inverso mentre dall'altra parte si imponeva di abbandonare l'orazione come pratica primaria del rapporto con Dio lei diceva esattamente il contrario. Teresa si permise di scrivere gran parte del commento del Cantico dei Cantici che come sapete è il testo biblico discusso e discutibile per eccellenza, veramente una crux di incontro di tematiche e di problemi anche relativi alla sessualità, un testo che ha fatto lavorare le menti di tutto il mondo cristiano e non cristiano. Solo per aver tradotto in volgare il Cantico dei Cantici un professore universitario finì in galera, professore Ordinario dell'Università di Salamanca, Louis de Leon. Teresa chiusa in Convento si mette a scriverne il commento. Questo per farvi capire il carattere di Teresa. Infatti due persone dissero che non era decente che una donna scrivesse il commento al Cantico dei Cantici: una era una sua presunta amica e un altro era il suo confessore. Allora lei in un incontro molto drammatico, non in confessionale, al confessore che le disse: "Butti nelle fiamme quel manoscritto" ella reagì buttandolo nelle fiamme; ma una monaca lo aveva copiato prima, quindi il commento al Cantico dei Cantici è rimasto perché lei lo buttò pensando che Maria Bautisti lo aveva copiato.

Salutiamo Maria perché la sua vita spezzata ci consente di dire altro, non sappiamo quello che ha fatto dopo, non ci resta niente di scritto e quindi abbiamo di lei solo le parole del processo, compresa la scena della tortura che faceva parte di un iter routinario, ma di una drammaticità incredibile.

Note

¹ Mi commuove parlare di questo a Camaldoli perché la mia presenza a Camaldoli ha una storia: fui invitata dall'Amministrazione comunale di Arezzo a tenere dibattito sull'ascetismo e invitarono anche dom Benedetto Calati. Cominciò una straordinaria giornata in cui si creò un'intesa profonda nella critica delle forme dell'ascetismo tutto fisico, superficiale, masochista, e nella descrizione invece dell'ascetismo più profondo, cioè nel mettere in secondo piano la propria personalità, il non essere mossi dall'ambizione e dal desiderio di potere e via dicendo. Noi stavamo descrivendo scientificamente modi di concepire l'ascetismo che erano della tradizione cristiana e lui era molto più capace di me (la sua capacità veniva dallo studio della patristica e dalla tradizione benedettina). Mi ricordo che, ad un certo punto, parlando di Teresa e di Giovanni che volevano una vita interiore anche libera dal controllo ecclesiastico, un ragazzo disse: "Ma allora erano pericolosi". Mi pare molto bello perché coincideva esattamente con il punto di vista delle posizioni di allora. Fu molto interessante anche l'osservazione di una ragazza che disse: "Ma queste sono le cose che mi hanno detto in India, quando sono andata a partecipare ad una esperienza religiosa" ed io dovetti dirle: "Mi dispiace tanto che lei abbia dovuto fare tanti chilometri", perché lo aveva nei libri e nella volontà di diffondere quello che nei libri c'è. Devo sottolineare che un importante passo avanti è stato fatto con l'opera di Edith Stein, la quale si fece cattolica dopo aver letto Il libro della vita e aver scritto un bellissimo commento a Giovanni della Croce, direi che Stein è stata una mediatrice forte della lettura vera di questi testi.

² la statua di Bernini si trova a Roma nella chiesa di S. Maria della Vittoria.

³ desiderava, infatti, pace e silenzio (dimensione interiore per lui fondamentale, come per tutti i grandi creatori).

⁴ ne esistono ancora e si mantengono vive due correnti di divisione della vita monastica che sono compresenti.

Alla scoperta dell'estraneità nel Novecento

Maurizio Ciampa

Chi è lo Straniero?

Chi è lo Straniero? Credo che non sia davvero eccessivo affermarlo: lo Straniero è la grande questione di questo secolo. I totalitarismi che hanno occupato una buona parte della scena di questo secolo, vanno considerate macchine da guerra che hanno lo Straniero come proprio obiettivo. Le mitologie della purezza della razza, della razza sono state elaborate per **espellere** l'infezione dell'Estraneità.

È il delirio dell'identità" Nei totalitarismi, il "noi", il legame comunitario, l'identità collettiva si fondano su una tautologia, che non sopporta l'articolazione dell'altro, non sopporta la presenza dello Straniero. L'esclusione, la segregazione, infine la soppressione, sono procedure attraverso cui si sviluppa questo tragico **solipsismo** dell'identità. L'Estraneità, dunque lo Straniero, come grande questione di questo secolo, e di questa cultura, la nostra cultura, greco-ebraico-cristiana. Questo dà, ovviamente, legittimità alle nostre domande. Perché quando ci interroghiamo sullo Straniero mettiamo in questione la nostra identità, la nostra storia, il nostro progetto di convivenza. Mettiamo cioè in **questione** il noi che noi siamo. Dunque, quando diciamo Straniero, quando diciamo Estraneità, diciamo fondamentalmente questo: il senso del noi, dell'identità comunita-

ria, del legame sociale.

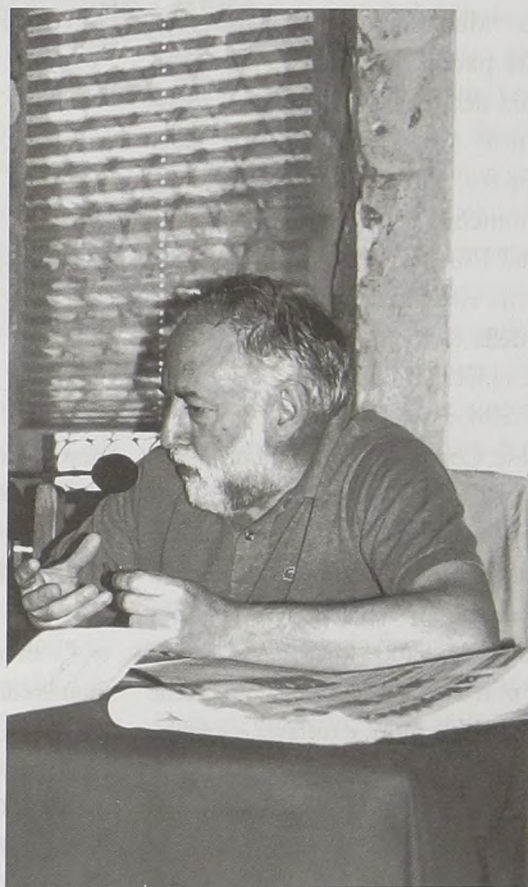
Il problema è che lo Straniero, e anche l'Estraneità, hanno molti nomi, e hanno molti volti. E allora come **riconoscere** questi nomi, e questi volti? E come riconoscere in questi nomi, e in questi volti, la nostra questione? Nel nodo, nell'enigmatico crocevia dello Straniero s'incontrano, e forse anche si scontrano, la ricerca sociale e l'espressione letteraria e artistica, la riflessione politica, l'indagine psicoanalitica, quella antropologica, l'esperienza religiosa. Lo Straniero parla **molte lingue, e ha molti sensi**. Allora, mi sono affannato a lungo per cercare un'immagine che potesse fare da compendio, che ci potesse, in qualche modo, orientare.

Kafka

Proviamo ad aprire *Il Castello* di F. Kafka al capitolo quarto, che si intitola *Primo colloquio con la Locandiera*. Siamo poco più in là delle battute iniziali del libro. La consuetudine di Kafka con l'Estraneità è nota. La sua opera è un grande sondaggio dell'Estraneità. Kafka fa della Estraneità scrittura. Dell'Estraneità e dell'Esilio. E la parola **Esilio**, più che la parola Estraneità,

porta allo scoperto la radice ebraica, l'interrogazione ebraica. "Per 40 anni ho errato fuori dalla terra di Canaan", scrive Kafka nel '22, a due anni dalla morte.

La locandiera del Castello sembra offrire quell'immagine sintetica dello Straniero che in questo momento ci serve. Ecco quello che dice la locandiera all'agrimensore. Poche righe, ma assolutamente strategiche. Dicono tutto quello che sullo Straniero



Maurizio Ciampa

occorre sapere. "Lei non è del Castello, non è del villaggio, lei non è nessuno". E già questo potrebbe bastare. Chi non fa parte della comunità del Castello, semplicemente **non** è, non ha realtà, non consiste, non ha nome. "Lei non è nessuno", dice la locandiera e aggiunge un elemento altrettanto rilevante: "Anzi, sfortunatamente anche lei è qualcuno e cioè un estraneo, uno di troppo, uno che è sempre tra i piedi, uno che è causa di continue seccature". Dunque lo Straniero è tale perché è di **"troppo"**, in soprannumero, oltre la misura.

Roberto Escobar, tre anni fa, ha pubblicato un libro molto bello che si intitola "Metamorfosi della paura", sulla paura dello Straniero nelle società sviluppate, sul loro sentimento dell'assedio. Escobar commenta così le parole della locandiera: "K. non è. Non è del castello, non è del

paese. Come soggetto, è un non-soggetto. Come uomo, il suo essere è un non-essere. E però K. è comunque qualcosa: è una dismisura vivente". Guardate che creatura ibrida è, per Kafka, l'Estraneo, lo Straniero: è e non è, non fa parte del villaggio, viene dunque da fuori, e tuttavia è presente, è qui, "è sempre fra i piedi".

In questa serie di discordanze o di opposti, si gioca il **volto** dello Straniero, così come più comunemente ci è dato conoscerlo.

E questo volto ha anche un nome, che viene dalla sociologia degli inizi del Novecento, e in particolare da **Georg Simmel**. E' Simmel a parlare dello "Straniero interno". Che non è il nemico, e non è il barbaro, ma è lo Straniero che vive nei propri confini. Lo Straniero interno si muove dentro i nostri **confini**, nello spazio, nella geografia della nostra comunità. Mette insieme, dice Simmel, "vicinanza" e "lontananza", stare "al di fuori" e "stare di fronte". L'Estraneo, lo Straniero interno entra nello spazio do-

chia familiare, serena, accogliente è entrato all'improvviso un forestiero. Era un tipo apparentemente comune, insignificante eppure ha suscitato in tutti un senso di turbamento. Costui non ha soltanto turbato la lieta serata ma la pace, la felicità dell'intera famiglia e per molto tempo".

Lo straniero interno

Che cosa dunque accade, e che cosa, per noi, è importante rilevare? Quello che diceva Simmel e che più tardi,

in diverso modo dirà **Freud**. La "Sociologia" di Simmel è del 1908, "Il perturbante" di Freud è di undici anni dopo, 1919. Che cosa riportava Simmel? La **compensazione** di "vicino" e "lontano", e ora possiamo aggiungere di familiarità ed



Un gruppo di studio

mestico, lo attraversa, lo insidia, spesso ne mette in crisi l'ordine.

L'**arrivo** dello Straniero è un luogo ricorrente della letteratura europea ma anche americana tra Ottocento e Novecento, l'arrivo dello straniero non porta solo inquietudine, ma spesso scompone i ritmi di vita, è fonte di disordine. Sentite come **Hoffman**, scrittore tedesco degli inizi dell'Ottocento descrive, in un racconto dal titolo emblematico "L'ospite sinistro", l'arrivo dello Straniero in una comunità ristretta: "In una piccola cer-

Estraneità. Stiamo già scivolando verso "Il perturbante" freudiano. L'Estraneità si manifesta nel qui, nello spazio perfettamente perimetrato della quotidianità. Lo Straniero interno porta l'altrove nel qui. La sua pericolosità, se così si può dire, la pericolosità socialmente riconosciuta, o, l'inquietudine che lo Straniero interno provoca attorno a sé, proviene dalla sua indefinibilità e dalla sua mobilità, dai tratti compositi della sua identità e della sua non-identità. Lo

Straniero interno non ha segni certi, è il risultato di una sorta di **fluttuazione** tra gli opposti. Dunque si colloca ai limiti della identificazione sociale. È stato definito “il frammento più disancorato e libero dal vincolo sociale”. In quanto tale, catalizza l’immaginario, attrae le paure. Lo Straniero interno, diceva Simmel, non è colui che “viene oggi e domani se ne va”, ma è “quello che viene oggi e domani rimane”.

Abbiamo tralasciato, pur facendone cenno, il perturbante freudiano che sento consonante con lo Straniero simmeliano, o perlomeno, l’uno lambisce l’altro, l’uno confina con l’altro. E tutti e due trascrivono uno stato di accentuata instabilità, la “tellurica inquietudine” del primo ventennio del secolo. Il **Perturbante** freudiano non viene dal nuovo, dall’inatteso, dall’inconsueto. Il rovesciamento operato da Freud è davvero radicale. Il Perturbante dell’Estraneità ha radici nell’ordinario, si manifesta nelle pareti domestiche, è lo strano fiore della familiarità. Sarebbe complesso addentrarci nella spiegazione freudiana. È di grande interesse il sondaggio, lo scavo, che Freud fa nelle viscere della parola si cui indaga: *unheimlich*, Pereturbante, o, come traduce Julia Kristeva, “**inquietante estraneità**”. *Unheimlich*, dice Freud, è l’antitesi di confortevole, tranquillo, da *heim* che vuol dire “casa”, e *heimisch*, quindi “familiare”, “abituale”. È ovvio dedurre che se qualcosa suscita spavento è proprio perché non è noto, familiare. Ma Freud vorrà poi andare oltre questa prima delimitazione, oltre l’equazione perturbante=inconsueto. L’Estraneità nasce da ciò che abbiamo conosciuto.

“Ciò che avrebbe dovuto rimanere nascosto” riappare e provoca “l’inquietante estraneità”. Molto sommariamente, mentre Simmel porta lo Straniero dentro i nostri confini, e lì lo troverà gran parte della riflessione sociale di questo secolo, Freud porta l’**Estraneità dentro di noi** e lì la troverà gran parte della letteratura e dell’espressione artistica del Novecento.

Le voci dello Straniero

Acquisita la figura dello Straniero interno, dobbiamo guardare altrove. Potremmo considerare lo Straniero interno come il punto terminale di un lungo processo, che ha portato lo straniero fuori dai confini, nei nostri. Ma lo Straniero non ha una sola voce. “L’inquietante estraneità” di Freud non è l’esilio di Kafka e l’esilio di Kafka non corrisponde a quella sorta di “diserzione interiore” che possiamo leggere nello *Straniero* di Camus.

E Camus non è Beckett. L’Estraneità qui tocca il Linguaggio che, con **Beckett**, scivola nella afasia, o in una espressività estenuata e vacillante.

Potremmo continuare davvero a lungo. E c’è da chiedersi come ci si possa orientare nel **labirinto** dell’Estraneità.

Anzitutto dobbiamo arrivare a sentire le molte lingue dello Straniero. Occorre guardare diversamente, ad esempio, alla letteratura del Secolo, e al pensiero del Secolo. Necessita uno scatto dell’intelligenza e del cuore. **Non possiamo accontentarci** dell’“inquietante estraneità” e neppure dello “straniero Interno”. Sono senz’altro importanti varchi d’accesso al tema dell’Estraneità. Sono chiavi di lettura più che importanti: indispensabili.

E tuttavia non possiamo fermarci su questa linea. La strada deve andare oltre. Lo sguardo si deve spingere oltre.

“L’inquietante estraneità”, lo “straniero interno” disegnano la linea su cui si è attestato il grande pensiero degli inizi del secolo. Lì occorre dar conto di un’identità in frantumi, di uno scuotimento tellurico della cultura e della vita sociale. Ma tutto questo ci è alle spalle. Ed è bene saperlo. Semmai, altri crolli, altri capovolgimenti, hanno fatto seguito a quelli. Allora, vi propongo di guardare all’Estraneità in altro modo.

La fuga dello Straniero

Non so se qualcuno ricorda quel quadro di **Marc Chagall** che si intitola “Crocifissione in bianco”. È del 1938. L’anno dopo l’Europa entrerà in guerra. Si apre una lunga catena di eventi catastrofici, luttuosi, per le comunità ebraiche del centro Europa e dell’Europa dell’Est, e non soltanto. La tela di Chagall è come attraversato da un turbine. Le figure sembrano uscire dalla superficie della tela in direzioni diverse. È una fuga. Uomini in armi, agitando i vessilli della rivoluzione, sembrano invece, volervi entrare. Al centro, il **Cristo in croce**, avvolto da una larga linea di luce che taglia la scena. È un Cristo che mostra i segni della tradizione ebraica, ma, al tempo stesso, appare come un Cristo di tutti. Ma la figura sulla quale vorrei portare l’attenzione è quella del Rabbino. Anche il Rabbino, sul lato sinistro del quadro, scappa, si lascia alle spalle la Sinagoga in fiamme, ma porta con sé la Legge e sua Memoria. Questo, io credo, sia il gesto dello Straniero.

Lo Straniero scivola fuori da un mondo che lo schiaccia, e scivolando fuori, trattiene in sé, conserva in sé, le tracce, i segni di un altro mondo, di un

altrove, di una residua umanità. Esattamente in questo lo Straniero è Straniero: nel suo non essere di questo mondo, nel suo non essere "in soprannumero". O se volete nel calcare questo mondo lungo la linea di una fuga.

"Fuga per dissociazione", come è stato detto da **Robert Walser**, il grande scrittore svizzero, vissuto in manicomio per una lunga parte della sua vita e in silenzio, senza proferire parola, per molti anni. Un limite estremo dell'Estraneità. Eppure il suo terreno è quello di una **felicità semplice**. Ma è questa felicità semplice a imporgli la fuga. Scrive Walser in un suo poemetto in prosa: "la vita era mite e selvaggia insieme e odorava, ahimè, così indicibilmente di felicità, e a un tratto ecco che la buona e innocente felicità d'amore, giaceva in terra, fatta a pezzi".

La non appartenenza

Torniamo a Kafka. Gunther Anders in "Kafka pro e contro", tratteggia con molta efficacia il suo essere Straniero: "In quanto ebreo, Kafka **non apparteneva** del tutto al mondo cristiano. In quanto ebreo indifferente - perché tale era originariamente - non apparteneva del tutto agli ebrei. In quanto parlante di lingua tedesca non apparteneva del tutto ai cechi. In quanto ebreo di lingua tedesca non apparteneva del tutto all'Austria. In quanto impiegato in un istituto di assicurazioni contro gli infortuni sul lavoro, non apparteneva del tutto al ceto operaio. Ma non apparteneva del tutto nemmeno all'ufficio perché si sentiva uno scrittore. Ma non era nemmeno uno scrittore, perché sacrificava le sue capacità alla famiglia e "nella

famiglia, vivo più estraneo di uno Straniero" - questo lo dice lo stesso Kafka. Dunque nessun suolo per Franz Kafka. Egli non appartiene. Ciò che lo caratterizza è la **negazione**: non è ebreo, non è cristiano, non è ceco, non è borghese, ma neppure operaio, non è scrittore, se non nascostamente, celato nella notte. E non ha neppure quella sorta di suolo, di fondamento naturale che è il corpo. "Poiché io non ero mai sicuro di nulla - scrive nella "Lettera al padre" - "e a ogni istante volevo una nuova conferma della mia esistenza, poiché non possedevo nulla che mi fosse assolutamente, inequivocabilmente, unicamente mio e determinato solo dal mio possesso, poiché in fondo ero un figlio diseredato, anche la cosa a me più vicina, il mio corpo, mi sembrava incerto; il dorso mi si incurvò, osavo appena muovermi e far ginnastica, e perciò rimasi debole".

Un **corpo**, insomma, quello di Kafka, che non sostiene. Una fisicità torturata, o costantemente negata. Un corpo congestionato dalle fobie, estraneo a se stesso. C'è un passo dei "Diari", in cui Kafka dice di aver abbandonato ogni facoltà sensibile, ogni felicità percettiva, per raccogliere l'intera sua vitalità nel lavoro della scrittura. Un corpo dunque, non solo degradato nella fobia, ma un corpo che perde consistenza, peso, forza, si assottiglia, si consuma, per diventare semplice supporto della parola. E attraverso uno "sforzo" che lui stesso dichiara "spaventevole", Kafka smuove **zolle di angoscia**, strati di paura. Lo fa con la scrittura, in sedute che spesso durano tutta la notte. La scrittura lo tiene in vita, ma, al tempo stesso, lo separa dal mondo, lo mette a distanza.

Nel 1912 Kafka ha 29 anni, nei suoi diari dice di sentire irraggiungibile il "grande avvenire virile". Stenta dunque ad entra-

re nella città degli uomini. Sarà sempre tentato di entrarvi. Kafka non chiude mai i conti con il mondo. Talvolta non si troverà a **desiderare** altro che questo: vivere nel mondo, prendere fattezze umane, profilo di normalità, lasciare quel corpo in fuga da se stesso, quel corpo che non ama portare, di cui si vergogna, e che deve continuamente giustificare, come fa, ad esempio, nelle "Lettere a Felice Bauer". Come è noto, nessuno più di lui è stato attratto dalla **famiglia umana**. E nessuno più di lui ne è rimasto estraneo.

L'origine dello Straniero

L'immagine dell'uomo straniero al mondo percorre l'Occidente, la sua Storia, anima i suoi sogni, i suoi incubi. Viene da lontano. Ha probabilmente molte origini, molti luoghi di formazione. E però c'è un'origine che io credo abbia più peso di altre. È lo **gnosticismo**. Nell'estrema varietà delle sue forme, il movimento gnostico, non è di facile ricostruzione. È un filo spezzato, discontinuo. Tuttavia, viene considerato una sorta di grande alveo in cui si forma la coscienza occidentale. Lo gnosticismo si compone di diseguali segmenti dottrinari, che via via si modificano, si intrecciano, si sovrappongono ad altre dottrine, ad altre sapienze. Si forma nei primi secoli dell'età cristiana, poi si dirama attraverso i secoli, si espande nell'area del Mediterraneo, e oltre, fino alla Cina. Importanti testi manichei sono stati rinvenuti, ad esempio, nel Turkestan cinese. Siamo dunque di fronte a un estesissimo territorio, a un vastissimo repertorio di dottrine, di miti, di credenze. Nel racconto gnostico, o nella mitologia

gnostica, pur nell'estrema varietà e discordanza delle sue espressioni, torna insistentemente un evento catastrofico in seno all'**Assoluto**, uno sprofonamento, una ferita, una lacerazione nell'ordine della Pienezza. Il Mondo nasce da questa catastrofe. Fra **Dio e la creatura** ogni ponte è crollato, ed è venuta meno ogni relazione, ogni possibile comunicazione. Soltanto la Conoscenza *Gnosis*, appunto, che non è *excursus* discorsivo, non è itinerario razionale e argomentativo, ma è salvifica illuminazione -solo la Conoscenza può arrivare a reintegrare la Creatura, "scintilla caduta" dal cielo dell'Eternità nel disordine del mondo.

La creatura vive schiacciata, soffocata, in preda all'angoscia. Questo è il comune sentire dello gnostico, colui che non è di questo mondo, estraneo al suo disegno. Condizione senza dubbio dolorosa questa estraneità. La **desolazione creaturale** è costantemente lamentata.

Altra cosa è l'Estraneità che viene dal cristianesimo

L'Estraneo, il pellegrino in questo mondo, l'uomo di passaggio sono immagini che tornano nella letteratura gnostica, ma con altro segno. Vorrei raccogliere questo segno. E non solo perché sto parlando a voi, di fede cristiana, in un monastero, quello di Camaldoli, che è sicuramente una delle grandi tappe della storia cristiana. Vorrei raccogliere questo segno, perché credo che per tutti, in questo passaggio storico di **identità frantumate**, di Estraneità incalzanti, dentro di noi e fuori di noi, in questo mo-

mento che si è detto di riflessione, d'indagine sul senso del Noi, sul senso del legame sociale, e siamo d'accordo sul fatto che lo Straniero è in definitiva sguardo, misura del Noi, in questo passaggio storico, è decisivo per tutti, uomini e donne di fede e di non fede, è decisivo **riattraversare la radice cristiana**. E non per incrementare semplicemente la nostra consapevolezza storica, secondo il noto adagio che "non possiamo non dirci cristiani". Non è in questione, qui, l'appartenenza alla civiltà ebraico-cristiana. Occorre tornare a mettersi in ascolto della parola, provarsi con la parola cristiana.

Fra le parole evangeliche, quella che più mi colpisce, e lo dico qui perché credo abbia relazione con il nostro tema, quella che più mi colpisce, insieme al grido di abbandono sulla Croce, è la parola del **Getsemani**: "Non la mia volontà, ma la tua volontà sia fatta". Non sta a me farne l'Esegesi. Posso solo dire come mi colpisce, e perché la sento attinente al nostro tema.

"Non la mia volontà, ma la tua volontà sia fatta": qui si **destituisce** la sovranità assoluta del Soggetto, la si svuota, la si espropria. E non per un esercizio della mente, ma per eccesso del cuore. Siamo esposti alla volontà dell'altro, non siamo compiuti in noi stessi, non siamo stabili in noi stessi, non siamo padroni di noi stessi, ma Stranieri in noi. Esposti alla volontà dell'altro siamo **vulnerabili**, come è vulnerabile Gesù nei giorni della Passione: prova angoscia, si sente abbandonato.

"Non la mia volontà", questa negazione, perentoria, ma in forma di preghiera, e che si libera poi in un'affermazione piena: "La tua volontà sia fatta", coinvolge, prende, e non può non coinvolgere la riflessione che andiamo facendo.

Qui c'è una strada, in questa preghiera, non necessariamente nell'insieme della parola evangelica, se non altro perché non ho il compito, e non mi sento il compito, d'indicare tracciati di fede. Ma qui c'è una **strada**, se una strada si vuole cercare. Si parlava del "delirio identitario", di una identità colma di sé, che non lascia posto all'Altro, che non ne ammette la presenza. O al massimo lo può fare con vaghe forme di tolleranza o di assimilazione. Il Getsemani offre un altro orizzonte, e un altro **movimento**. Ci si affida all'Altro, si confida in lui, **all'Altro** ci si abbandona. Con gesto sicuramente irragionevole, che non può essere misurato con criteri di razionalità.

È un salto quel gesto, uno strappo. Lungo questa traccia è quasi inevitabile arrivare a dire che la fede cristiana è una esperienza dell'Estraneità. I cristiani, osserva **Enzo Bianchi**, sono discepoli di un viandante, un uomo che non sa dove posare il capo, uno Straniero, possiamo dire. Gesù viene da Straniero e chiede di farsi stranieri.

In una delle grandi testimonianze sulla vita delle prime comunità cristiane - la lettera a **Diogneto** - l'autore si chiede in che cosa i cristiani si differenziano dagli altri uomini. "I cristiani - dice Diogneto - abitano nella propria patria come stranieri, partecipano a tutto come cittadini e tutto sopportano come forestieri, ogni terra straniera è loro patria, ogni patria per il cristiano è terra straniera".

Dunque l'Estraneità non è un motivo periferico dell'esperienza cristiana. L'Estraneità **vibra** nel cuore stesso dell'esperienza cristiana.

Essere aggiornati sulla F.U.C.I., sui gruppi e sugli organi federali, sulle attività e sui momenti nazionali, è semplice!

www.fuci.it.

Si trova anche la versione on line di *Ricerca*, che permette un'informazione costante sui numeri in uscita e la consultazione di abstracts degli articoli.

E... non dimenticare che diffondere *Ricerca* significa far circolare le riflessioni e lo stile della F.U.C.I....

Proponi o regala l'abbonamento
a *Ricerca* ad un amico!!

Basta fare un versamento di £ 40.000 sul ccp 35038009 intestato a F.U.C.I., con causale "abbonamento Ricerca 2001" e spedire indirizzo e copia del ccp al fax 066861948 o presso la sede nazionale.