

Lidia Maggi

Cammino nel deserto: pazienza di Dio e resistenze dell'uomo

Nella narrazione biblica della Genesi, siamo stati accompagnati ad incontrare un Dio che inizia a camminare con alcuni personaggi in un cammino che, se non individuale, è un cammino di famiglia. Con il primo camminatore chiamato ad uscire, Abramo, troviamo in scena un Dio che entra nella vicenda familiare e inizia a camminare con essa, la segue, e in questo cammino viene consegnata anche una benedizione che passerà alle generazioni che verranno. Nella Genesi abbiamo un modello dove Dio cammina non tanto con un popolo ma con una famiglia che diventa la famiglia di Dio e in questo cammino il rapporto con Dio passa attraverso le genealogie.

Con l'Esodo, il "Libro dei nomi", si entra invece all'interno di un modo diverso di camminare di Dio e del popolo. Dobbiamo utilizzare una categoria più plurale, il popolo, un nome collettivo, una realtà collettiva. Il popolo nasce proprio da un'esperienza di cammino che si apre con una fuga e la grande narrazione dell'Esodo è importante per capire che cosa sta avvenendo nel deserto. Abbiamo incontrato delle famiglie di migranti che sono giunte in Egitto e hanno trovato accoglienza, è la storia di Giuseppe e dei suoi fratelli, la storia di Giacobbe che raggiunge Giuseppe. La Genesi si chiude con questa grande riconciliazione, dove questo gruppo di famiglie, che ha camminato con Dio, ancora non ha ereditato una terra. Si trova, anzi, in una terra che appartiene ad un altro popolo e tuttavia la abita e la abita anche con serenità, come un sentirsi a casa, nonostante appartenga ad un'altra identità.

Le cose cambiano totalmente. *Ex abrupto* noi entriamo nel libro dell'Esodo, il secondo libro delle Scritture e lo scenario cambia. E cambia con una sintesi molto breve, sotto un faraone che non conobbe Giuseppe. Da questo momento in poi si mette in moto una situazione di angherie, di oppressione, che porta l'avvio della grande epopea che conosciamo come l'Esodo, che parte da un cambiamento del clima sociale, politico. È importante ricordarci di questo clima sociale e politico perché l'Esodo è un atto di liberazione dove il Dio che entra in scena è prima di tutto un liberatore, colui che si prende la responsabilità di compiere un atto politico. Un gruppo di migranti lavora come operai nella fabbrica di mattoni del faraone ed ecco che il clima politico cambia, il lavoro diventa sempre più alienante, sempre più disumanizzante. Nella fabbrica si iniziano a produrre mattoni a ciclo continuo e la situazione diventa ancora più tragica quando viene addirittura negata la materia prima per fare i mattoni e lo standard e la performance di produzione devono essere comunque mantenuti. Il lavoro diventa così alienante che questi operai diventano schiavi e sono così alienati dal lavoro che non sono nemmeno in grado di pensare ad una prospettiva differente. Si limitano a lamentarsi, a piangere, a gridare, cosa che poi il Deuteronomio recupererà riscrivendo questa narrazione.

Mi soffermo su questa narrazione perché la Bibbia è un libro di riscritture e sostanzialmente sono due le grandi narrazioni che si riscrivono: la Genesi, che mette in scena un Dio che crea il mondo e l'Esodo con un Dio che interviene in una situazione di lavoro alienante per trasformare un gruppo di schiavi non tanto in cittadini liberi – certamente li trasforma in cittadini liberi, gli darà una costituzione, la promessa di una terra, perché è chiaro che dei cittadini liberi devono possedere

una terra – ma piuttosto in “diaconi”, per usare una parola che forse comprendiamo meglio, perché nella Lingua Italiana il “servizio” è ancora troppo connotato.

Assistiamo ad un passaggio. Il lavoro è alienante, è un lavoro che rende schiavi, ed ecco che Dio interviene di sua libera iniziativa, senza che questi schiavi abbiano chiesto qualcosa. È un intervento dall’alto che innesca le dinamiche di liberazione. Voi conoscete tutta l’epopea, la nascita di Mosè, la chiamata di Mosè, la resistenza di Mosè, la lotta cosmica tra il potere alienante disumanizzato del faraone e questo Dio che vuole strapparli, permettere la vita a questo gruppo di schiavi che – qui troviamo il cambiamento del modo di camminare – Dio adotta fino a trasformarli in suo figlio, il primogenito: «lascia andare mio figlio, il mio primogenito».

Iniziamo allora a vedere le importanti dialettiche che la Scrittura nelle sue grandi narrazioni mette in atto. Da una parte un’appartenenza, che parte attraverso il dato biologico, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio della genealogia, la storia come storia partorita, *toledot*, come la storia, le storie, delle vite che si susseguono nelle generazioni. Ma dall’altro, un Dio che sceglie un gruppo di schiavi, lo adotta e lo trasforma in suo figlio per cui il paradigma del rapporto biologico, se mi permettete questa immagine chiaramente antropomorfa e parziale, è messo in tensione con l’atto unilaterale di Dio che sceglie, che adotta. Su questa tensione la Scrittura non troverà mai una sintesi tra i due modi di relazionarsi con Dio. Un’identità per genealogia sarà sempre messa in tensione con un’identità per scelta, per chiamata, per elezione. Lo stesso Abramo vive questa tensione nella sua vicenda. Abramo è chiamato e a sua volta mette in atto un meccanismo in cui la promessa che ha ricevuto passerà come eredità alle generazioni.

Abbiamo qui un Dio che compie un atto unilaterale. Non è un cammino quello che il popolo fa, bensì una vera fuga, un vero strappo, una corsa; e la celebrazione della Pasqua, con il pane non lievitato, il pane azimo, celebra liturgicamente questo evento. Nella notte bisogna essere pronti, bisogna alzarsi e iniziare a camminare velocemente per uscire senza fare rumore perché si scatenerà il potere malvagio che non sopporta che le catene di un gruppo di schiavi vengano spezzate. Qui ci troviamo di fronte ad un passaggio rappresentato dall’epopea dell’attraversamento del Mare di Canne, del Mar Rosso. Un passaggio che, di nuovo, viene messo in dialettica con un’altra immagine che è presente nello stesso testo perché «lascia andare mio figlio, il mio primogenito» mette in scena un’immagine di passaggio che non è soltanto l’essere strappato dalla terra di schiavitù, non è soltanto un corridoio umanitario, per capirci, per portare in salvo un popolo vittima di una guerra feroce del lavoro alienante attraverso un viaggio sicuro. C’è questo elemento, il mare che si divide, l’epopea, ma insieme a questo c’è anche qualcosa che ci servirà per entrare nell’ambivalenza dell’Esodo, come luogo della prova, ma anche come luogo del rapporto intimo, profondo di Dio con il suo popolo. Lo troveremo in tutta la tradizione profetica, Osea in particolare.

Quello che sto provando a dire è che gli ingredienti di ogni narrazione dove nel cammino ci troviamo a dei bivi, che però poi convergono in strane circonvallazioni, li troviamo sempre presenti nel racconto precedente. Questa è anche una strategia biblica. Nella Genesi vengono già anticipati tutti i temi dell’Esodo, pensate alla storia di Agar, che prima fugge e poi viene rimandata indietro, Agar che viene scacciata e viene adottata da Dio che le dona acqua nel deserto e si fa carico di

crescere Ismaele. Troviamo l'esodo come fuga, come cacciata e il deserto, il luogo dove la roccia fa scaturire acqua che permette la sopravvivenza proprio nel luogo più arido.

La Genesi usa, dunque, questa strategia di anticipare i grandi temi che noi troveremo nell'Esodo. Questa è una tecnica della narrazione biblica per farci comprendere che queste grandi narrazioni, in tensione tra loro, sono anche concatenate tra loro, sono legate, si richiamano e non è un caso che all'inizio parlasse di riscritture. Noi ci troviamo di fronte ad un testo, la Bibbia, che continuamente, nelle generazioni successive, ripropone scritture diverse della Genesi. Pensate a tutti i Salmi che lodano il Dio creatore, con linguaggi liturgici diversi, maestosi o minuti, oppure lodano il Dio liberatore. Pensate a Gesù: tutto il materiale dei Vangeli struttura la narrazione di Gesù attraverso l'archetipo dell'Esodo, mettendo in scena da una parte Gesù come il liberatore – per Matteo è il nuovo Mosè, e i cinque discorsi con cui è strutturato il Vangelo richiamano i cinque libri della Torah – e nello stesso tempo il nuovo, il Dio con noi, l'Emanuele: «Tu avrai un figlio, si chiamerà Emanuele, che significa “Dio con noi”» e alla fine del Vangelo, in inclusione, «Ecco io sarò con voi tutti i giorni». Questo “Dio con noi” identificato in Gesù.

Voglio sottolineare che ci troviamo di fronte ad una narrazione che è all'interno delle Scritture e che le Scritture sono queste strade che mettono in concatenazione, in collegamento, incroci, crocevia, e noi dobbiamo essere sempre attenti ai segnali della storia precedente che anticipano la narrazione che verrà messa in atto.

Che cosa anticipa, per esempio, il passaggio del Mar Rosso? Certo, la grande epopea. Il canto fermo, la melodia, che strutturerà la sinfonia, è l'epopea, la forza di un Dio che attraverso Mosè divide le acque, il popolo passa e le acque si richiudono, quello che Miriam canterà quando liturgicamente compirà questo atto di ringraziamento narrando le grandi meraviglie di Dio. Ma, accanto a questo, c'è un controcanto in tensione dove il passaggio del Mar Rosso rappresenta un parto. L'abbiamo visto in scena dall'inizio dell'Esodo, in scena come prima figura, che si muove sulla scena della narrazione, immaginatela proprio come una rappresentazione teatrale. Chi è il personaggio che entra in scena per prima? Le due levatrici, un segnale del testo che indica che da una parte verrà narrata la storia con il linguaggio epico, con il linguaggio forte, con il passo veloce dell'epopea della liberazione, ma dall'altra parte verrà anche evocata la storia di una nascita. E Dio, accanto all'essere il Dio liberatore, il guerriero che, con braccio forte e potente, libera il suo popolo, si manifesterà anche come il Dio levatrice, che tira fuori in questo travaglio cosmico rappresentato anche attraverso le piaghe, suo figlio, il suo primogenito.

Non lo partorisce. Qui chiaramente ci troviamo in contrapposizione a tutta la cultura cananaica per la quale si possono dare immagini al divino che richiamano l'umanità, ma sull'immagine della madre che partorisce, Israele ha una certa difficoltà, una certa resistenza. Non che non accada, certo che accade perché voi sapete che si possono prendere le distanze con il contesto sociale in cui ci si confronta e si vive, ci si contamina, si è meno impermeabili di quello che sembra. Il profetismo, penso a Isaia con le sue immagini di maternità divina, lo mette in atto.

Ci troviamo quindi di fronte a questa situazione: un atto di nascita e una grande epopea. Il neonato popolo, il primogenito di Dio, è fuori da quella situazione di morte, quella gravidanza a rischio, a termine. Il neonato popolo libero è fuori da quei contesti politici e sociali che impedivano

la vita. Con un linguaggio alto, politico e con un linguaggio più basso, più intimo, più familiare, si tesse la stessa narrazione: creare le condizioni per vivere.

Il neonato popolo si trova quindi in questa “no man’s land” [terra di nessuno], il deserto. A questo punto la narrazione rallenta. Nel libro dell’Esodo, da metà del capitolo 15, dal versetto 22, la narrazione rallenta ed è interessante perché noi ricordiamo il camminare nel deserto per quant’anni. «Per quarant’anni ha camminato nel deserto Israele», diventa anche professione di fede. Il Deuteronomio riscrive questa narrazione, ma in questo luogo noi ci troviamo di fronte non soltanto ad un perdere la via, a uno smarrirsi, a un vagare, a una situazione dove il cammino non è più lineare, ma ci troviamo anche di fronte ad un cammino che richiede tantissime soste.

Il deserto è per eccellenza il luogo delle soste. E perché è il luogo delle soste? Con ironia politica, si intuisce che un popolo schiavo, che non ha elaborato processi di liberazione propri ma li ha subiti perché non aveva la forza di liberarsi, per il quale la liberazione è stata un atto esterno, non sarà in grado di camminare nella libertà. Se tu non hai scelto di essere libero e sei stato liberato – questa è la domanda antropologica che pone l’Esodo – sarai poi in grado, quando sei stato liberato, di camminare nella libertà? Tutta la narrazione del deserto dice di no, che non basta aver strappato Israele dall’Egitto. Per usare il linguaggio della tradizione ebraica, bisogna strappare l’Egitto dal cuore di Israele. Ecco allora che in questa grande epopea si inserisce una narrazione, diciamo così, più sapienziale. Nella narrazione del deserto noi troviamo racchiuso, proprio perché c’è questo rimando di scatole cinesi nella scrittura, il Tanàkh, tutto il canone ebraico.

La Torah, viene consegnata sul Sinai, nel deserto. La parola normativa, la parola altra, la rivelazione della voce di Dio che segnerà il “tom tom” per camminare nella direzione giusta, gli insegnamenti, l’halachà¹, su cui vi soffermerete nelle volte successive, sono dati nel deserto. La costituzione che questo popolo riceve è una costituzione che viene dall’alto, e passa attraverso una dialettica abbastanza interessante. È una seconda versione. La prima versione, la versione scritta direttamente per pugno di Dio, per tutta una serie di accadimenti – il vitello d’oro, Israele che si fa un idolo di Dio, Israele che cerca di fermare Dio o di farsi un’immagine di Dio – fallisce. Vi ricordate, Mosè scende, ode il canto, capisce che non è un canto di dolore, di guerra, di vinti e di vincitore, spezza le tavole della Torah e la sua furia si scatena.

Ritroviamo il Mosè vecchio stile, che non sa controllare la propria forza. Prima Mosè aveva fatto un lavoro di mediazione con Dio fino ad arrivare a far sì che Dio si convertisse, cambiasse strada, direzione, facesse teshuvà e poi si trova di fronte all’evento che Dio gli ha narrato. Nel linguaggio narrativo del testo, Dio è con Mosè sul Sinai e gli dice “guarda, è successo un pasticcio, questo popolo si è costruito un idolo e ha detto “questo è il mio Dio”. Mi ha sostituito, così non posso andare avanti”. Mosè inizia a mediare con questo Dio, a dirgli “come non puoi andare avanti? Questo è tuo figlio, adesso perché tu fai questo? Tu te ne vuoi andare, trattieni la tua ira!” e ad un certo punto Dio si converte del male che aveva pensato di fare al popolo. Mosè scende e si trova di fronte alla scena e udire narrare di quanto è accaduto è diverso dall’esserne testimone oculare.

¹ L’*halacha*’ e’ il complesso delle norme codificate della legge ebraica. Deriva dalla codificazione delle regole del Talmud espresse in tutte le opere che seguono. Ovvero l’aspetto giuridico a cui tutti gli ebrei sono tenuti a osservare. http://spazioinwind.libero.it/popoli_antichi/Religioni/talmud-ebraismo.html#7

La sua prima reazione è quella di spezzare le tavole e poi di distruggere il vitello e mettere in atto tutta una serie di meccanismi punitivi nei quali non sembra che Dio sia direttamente coinvolto.

Quello che invece mi preme sottolineare è che il deserto rappresenta un altro luogo dove viene sintetizzata tutta la parola di Israele, la parola di Dio per Israele, quello che noi conosciamo come il canone ebraico perché da una parte c'è la parola rivelata, la Torah, che viene collocata in maniera narrativa sul Sinai e viene consegnata nel deserto, seppure in questa forma emendata perché poi sarà dettata da Dio e scritta da Mosè nella versione che il popolo riceverà, poi ci sono i profeti, i nevi'im, perché noi troviamo sempre nel deserto l'istanza profetica di questa parola ricevuta, che deve essere sottoposta alla verifica della storia. La funzione anticipata qui è quella che noi troveremo quando nella monarchia entrerà in gioco la categoria dei profeti.

Chi sono i profeti? Sono coloro che pretendono di vedere realizzata nella storia questa Parola, di mettere in contatto la Parola alta con gli accadimenti della storia e di essere voce critica quando la storia dimentica o disubbidisce alla parola. C'è inoltre il linguaggio sapienziale degli scritti, i Ketuvim, perché c'è un grande lavoro pedagogico che viene fatto nel deserto per educare, svezzare, questo figlio, per trasformare un gruppo di schiavi liberati in uomini e donne libere. Bisogna allora adottare un modello pedagogico che passi attraverso percorsi educativi lunghi. Non si impara una lingua in un giorno, non si impara a camminare nella libertà in un giorno. O, per dirla con un linguaggio educativo, per insegnare ad un bambino a camminare occorrono tante cadute e la possibilità di sentirsi dire "rialzati". Per insegnare ad un bambino a parlare occorre tanta relazione e la pedagogia che viene messa in scena in questo processo educativo, sapienziale, dal basso, "ascolta figlio l'insegnamento che ti darò", è una pedagogia dell'errore, si impara attraverso gli errori. L'errore diventa luogo di apprendimento.

Tutto questo è il deserto, questa tensione tra la Parola alta, la parola critica, profetica, graffiante che vuole la verifica che questa Parola alta che tu hai ricevuto diventi la tua grammatica di vita e che non sia soltanto una lingua verbale ma sia anche la lingua con cui tu sei in grado di sognare, perché non sei madrelingua.

Guardate anche il gioco della generazione che si è legato alla punizione «non poté entrare la prima generazione nel deserto». Dietro a questo c'è anche l'intuizione che bisogna diventare madrelingua per poter davvero parlare e tradurre il mondo come Dio l'ha sognato nella vita. La prima generazione acquisisce una grammatica di libertà, le dieci parole, una grammatica semplice tutto sommato, essenziale, ma incespica in quei suoni così astrusi, impara a parlare la lingua ma non la padroneggia, non si sente a casa in quella lingua. Infatti, è nel deserto.

Nel deserto di fatto paradossalmente si impara la prima lezione. La prima conversazione sul tema della via si apre con il deserto e io mi ritrovo a dirvi che il deserto è l'esperienza dove Israele continuamente perde la via.

Troviamo qui l'ironia biblica: da una parte Israele viene definito come il popolo che è chiamato a seguire la via, e oltretutto la via è l'insegnamento che riceve proprio nel deserto, ma dall'altra parte viene anche narrato lo smarrimento proprio nel seguire questa via, in una tensione che non è mai risolta. Fino alla fine, anche quando gli verrà consegnata la terra, i temi verranno ripresi. Quando Israele a Babilonia rileggerà la propria storia, riconoscerà che forse la Terra Promessa non

l'ha mai abitata perché ha riprodotto nella terra ricevuta in dono le stesse categorie da cui era stato liberato.

Allora questo deserto è la pazienza di Dio? Certamente, se noi leggiamo con un linguaggio sapienziale, con l'ultima parte del canone ebraico, questa narrazione, è la pazienza di Dio. Un Dio educatore, un Dio che svezza il proprio popolo, lo nutre, quando fa i capricci e vuole l'acqua, gli insegna anche i ritmi sul cibo. Vi ricordate la manna, che bisogna raccogliere per sei giorni, non accumulare? Certamente possiamo leggere questo episodio in chiave liturgica e anche richiamarci alla narrazione della Genesi, ma dobbiamo anche cogliere la forza educativa di imparare a nutrirsi. Quando si è troppo voraci si prende più di quanto si può mangiare. Pensate al rapporto con il cibo, che cosa ti nutre, e poi pensate alla Parola di Dio come un buon pane che nutre. Che cosa ti nutre che cosa ti avvelena, che cosa ti disseta e che cosa invece rende arida la tua bocca. Questo è un rapporto di svezzamento, non di allattamento vi dicevo, perché Israele rifugge l'immagine direttamente genitrice nel senso di partoriente, riesce ad accettare l'immagine dell'adozione ma la sessualità per Israele è cosa umana e non cosa di Dio, per cui è impensabile.

Ma anche su questo da una parte c'è una asserzione così forte, ma dall'altra parte c'è il Cantico dei Cantici che mette in scena un Dio innamorato, assetato di baci, di abbracci, che è tutto un fare l'amore, che è tutto corpo. Questa è la ricchezza di questo mondo, che ci impedisce ogni lettura fondamentalista e ogni lettura assertiva. Entriamo nel mondo della dialettica, delle tensioni non sciolte, delle verità che si dischiudono in narrazioni complesse, delle verità che si schiudono nei cammini dove a volte si perde la direzione, nei cammini che non sono mai costruiti.

Attenzione, è questa la tesi del deserto: da una parte c'è il cammino già tracciato, che produce la morte del faraone, e dall'altra parte il deserto dove certo ci si perde, dove certo ci si smarrisce, ma, proprio perché è il deserto, si possono tracciare nuovi cammini. Si possono tracciare nuovi direzioni.

Il deserto è anche il luogo dove si preparano le vie e questo è un altro aspetto. Il deserto è il luogo dove Israele dovrà capire quello che il profeta dirà poi: «le mie vie non sono le vostre vie» e il Signore si presenterà come colui che traccia sentieri in luoghi non tracciati. Certamente allora leggiamo la pazienza di Dio nel lavoro educativo che viene messo in scena, ma anche in tensione con il Dio che mette alla prova il cuore umano. In altri termini, il Deuteronomio, quando rilegge tutta questa narrazione dell'Esodo, lo fa come Dio che ha voluto provare il vostro cuore, vi ha messo alla prova fin da subito perché le vie del cuore incrociano le vie esterne, le vie politiche. Per dirlo con il Salmo 84: «Hai messo nel mio cuore le nostre vie». Qui la pazienza di Dio non è come la intendiamo noi, ossia c'è un Dio che aspetta che tu ritrovi il sentiero, mentre tu hai i tuoi tempi educativi, mentre tu impari, ma c'è anche un Dio che in questo cammino – dove tu ti perdi, dove tu impari spesso attraverso la pedagogia degli errori, dove tu ti fai male, dove tu sei chiamato a riconoscere che hai bisogno di aiuto e tutto quello che viene messo in scena – prova a scrivere le tue vie anche sulle geografie del cuore e il cuore qui non è il luogo dei sentimenti, è il luogo del discernimento, è la regia dell'essere umano nelle Scritture.

Mi soffermo un attimo per farvi capire che cosa vuol dire questo "tracciare vie inedite", perché noi siamo partiti da un progetto programmatico chiaro di Dio. Certo, Dio è stato vago nel dare a Mosè le istruzioni di quello che farà: «chi devo dire, se il popolo mi chiederà: chi ti manda? Chi devo dire

che tu sei?». Tra le tante obiezioni di Mosè alla chiamata c'era quella di richiedere i documenti di questa passione infuocata che brucia e non consuma. E Dio risponde con questo strano gioco, con questo enigma, che rimane tale per chi non ha la pazienza di entrare in tutta la narrazione, di camminare. Invece si intuisce qualcosa, non lo si scioglie l'enigma, per carità, ma si intuisce qualcosa proprio come le parabole, quando Dio dice "io ci sono", io sono quello che ti accompagnerà in questa avventura, in questo strano gioco di verbi. Allora, per conoscere questo Dio, "che io ci sono", siamo chiamati e chiamate, come lettori e lettrici che entrano nel racconto, a percorrere con questo popolo tutta questa grande avventura, tutta questa grande epopea, con questa capacità però, essendo lettori e lettrici, di poter a volte guardare le cose un po' dall'alto e vedere i piani narrativi con il linguaggio della norma, la halachà, con il linguaggio del pungolare la realtà perché se ci si limita alla norma si fa un po' i notai della storia, una norma che si applica a quanto il Signore ci ha dato nella storia. Invece, c'è tutto il linguaggio profetico nel deserto, il corpo a corpo rappresentato da Mosè che discute con Dio, da Mosè che negozia con Dio, ma anche dal popolo che negozia con Mosè, chiedendo cose e anche arrivando ai ricatti in maniera scorretta, arrivando ai ricatti affettivi, da entrambe le parti. E poi il linguaggio sapienziale del percorso educativo.

]

Prima di entrare nel merito delle nuove vie, di darvi un assaggio di quello che nel deserto è l'aprire nuove vie, vorrei portare la vostra attenzione sul nome che il deserto ha in ebraico: "midbar"² [מִדְבָּר] il "mi" interrogativo e poi "dbar", la "parola". È interessante. Qui non è un gioco ma una verità, nel senso che dal punto di vista narrativo noi scopriamo che Israele impara ad ascoltare la voce di Dio nel deserto attraverso questa parola rivelata, attraverso questa pedagogia della parola e Israele apprende un'altra lingua che lo strappa dal proprio ordine mentale. Sapete che imparare una lingua significa imparare un mondo, entrare in un altro mondo. Ecco, si gioca con questo "mi" interrogativo una domanda che il deserto riassume: da dove viene la parola?

Se noi prendiamo l'Esodo troviamo diversi piani di senso, diciamo così: da una parte ci troviamo di fronte ad un libro storico, dall'altra però ci troviamo di fronte ad una narrazione, un'epopea, e dall'altra parte ancora ci troviamo di fronte anche ad un testo teologico. Questa pluralità di sensi che questo piccolo libro, dove viene racchiusa sostanzialmente la narrazione sul deserto, mette in scena, ci rende anche attenti ai diversi significati. Dal punto di vista narrativo la Parola viene consegnata nel deserto, tuttavia con questa ironia, ossia che questo popolo riceve una terra ma la costituzione per vivere in quella terra viene consegnata altrove e non si è mai vista una narrazione dove la costituzione di un popolo venga fornita prima di possedere una terra. È come se questo popolo la dovesse sognare questa terra, la dovesse immaginare. È come se questa Parola, che giunge dal deserto come parola performativa, come parola che crea – qui la Genesi rientra –, creasse un mondo, che è la Terra Promessa, che questo popolo sarà chiamato ad abitare. Crea un mondo, questa terra che può diventare campo di battaglia, può diventare deserto arido, oppure può diventare un giardino, quel giardino primordiale da cui la Genesi aveva narrato che la coppia primordiale era per sempre esclusa. In questa narrazione particolare, dove Dio entra nelle vicende di un popolo, c'è anche questo: la Terra Promessa rappresenta la riapertura del giardino.

Non sarà l'unica riscrittura, anche il Cantico proporrà questo. Ma qui la scrittura è politica, il Cantico è scrittura amorosa. Di fatto come viene raccontata quella terra? Come terra dove scorre

² מִדְבָּר

latte e miele. Immagini che sono legate al giardino, oltretutto con un conflitto arcaico riconciliato, perché qui abbiamo la sapienza dei contadini e la sapienza dei pastori, e quindi il conflitto negato tra Caino e Abele qui viene riproposto anche con una possibilità di riconciliazione tra i fratelli in questa Terra Promessa.

Israele poi riconosce che tutto questo grande sogno è stato in grado di rovinarlo e apprezziamo l'ironia, la feroce graffiante ironia con cui Israele si narra in tutta questa vicenda. E apprezziamo anche il fatto che qui non ci troviamo di fronte a narrazioni storiche – perché noi abbiamo una mentalità un po' storicista – qui si stanno mettendo in scena narrazioni che a volte sono anche mitiche, l'Esodo ha un po' il sapore dell'epopea, narrazioni antropologiche, narrazioni esistenziali, le vie del deserto in cui ci si smarrisce sono anche vie esistenziali. La narrazione è molto più complessa e Israele riconosce che, nonostante abbia ricevuto un apprendimento lungo e accurato per imparare il linguaggio della libertà, nonostante sia stato svezzato da Dio, nonostante sia stato accompagnato e abbia fatto tutte le prove di cammino possibile, non è riuscito a scoprire le vie inedite di Dio, i sentieri inediti che Dio era disponibile ad aprire in quel luogo dalle vie non tracciate.

Vi faccio un esempio di queste vie inedite che si aprono nel deserto perché non pensiate che ci sia l'evento magico di un Dio che fa scaturire l'acqua dalla roccia. Certo, c'è anche questa narrazione perché comunque il linguaggio dell'epopea viene conservato e l'epopea ha bisogno anche di questi accadimenti forti, c'è anche il linguaggio della battaglia. Ma accanto a questo c'è anche una narrazione dove Israele scopre di poter aprirsi nuove vie attraverso questo linguaggio.

Prendo il Libro dei Numeri, siamo alla vigilia dell'entrata nella Terra per cui abbiamo seguito tutto il percorso del popolo in questo girovagare, perdersi, attraverso questa pedagogia di errori, attraverso questa pedagogia degli insegnamenti, un percorso, che in maniera lineare si poteva fare, il Deuteronomio con molta ironia ci racconta, in pochissimi giorni, che è invece durato quarant'anni. Non solo, e questo i profeti e soprattutto Osea lo capiscono, per ragioni punitive, ma per un progetto educativo complesso e perché lì è il luogo dove tu ricevi la Parola e non basta riceverla ma bisogna anche introiettarla.

Siamo alla vigilia dell'entrata nella Terra, la prima generazione è morta, ci sono gli eredi che adesso sono chiamati ad ereditare quella terra, quella promessa di fatto, e ad un certo punto si discute sulle regole per ereditare questa terra promessa. Nel Libro dei Numeri c'è una narrazione che di nuovo è una doppia narrazione perché ha un seguito al capitolo 27: «si fecero avanti le figlie di Tselofehad, figlio di Hefer, figlio di Galaad, figlio di Makir, figlio di Manasse, della famiglia di Manasse, figlio di Giuseppe, che si chiamavano Mahlah, Noah, Hoglah, Milcah e Thirsah, esse si presentarono davanti a Mosè, davanti al sacerdote, davanti ai capi di tutta la comunità all'ingresso della tenda del convegno e dissero “nostro padre morì nel deserto e non stava in mezzo a coloro che si adunarono contro il Signore, non era della gente di Kore, ma morì a causa del suo peccato e non ebbe figli maschi. Ma perché il nome di nostro padre dovrebbe scomparire dalla sua famiglia? Infatti, non ha avuto figli maschi. Dacci una proprietà in mezzo ai fratelli di nostro padre». La legge, la Torah, la parola dall'alto dettata da Dio, dice che ereditano la terra soltanto i figli maschi, il patriarcato è sopravvissuto a tutti gli eventi. Ad un certo punto, queste ragazze, che non sono ancora sposate per cui dal punto di vista narrativo sono ragazzine, di cui vengono ricordati i nomi,

prendono voce in maniera diretta, osano presentarsi davanti all'assemblea riunita in una maniera solenne e porre davanti ai capi del popolo questa istanza, davanti a Mosè, davanti al sacerdote e davanti ai capi e a tutta la comunità. Immaginate la scena, queste ragazzine che si presentano e osano porre davanti alla comunità tutta riunita, per cui osano parlare in pubblico, osano predicare in pubblico o almeno fare il loro discorso, sono delle avvocate di loro stesse, fanno causa alla comunità, hanno un'istanza: nostro padre non può ereditare la terra, secondo la Torah, perché non ha avuto figli maschi. Se voi fate questo commetterete un'ingiustizia perché state dicendo che nostro padre debba essere equiparato a tutti coloro che hanno tradito Dio. Noi non lo diciamo per noi, per carità, ma per la santa memoria di nostro padre: perché dovete fare un'ingiustizia del genere alla sua memoria? Sentite qua, «nostro padre morì nel deserto e non stava in mezzo a coloro che si adunarono contro il Signore, non era della gente di Kore ma morì a causa del suo peccato, non ebbe figli maschi. Ma perché il nome di nostro padre dovrebbe scomparire dalla sua famiglia? Infatti, non ha avuto figli maschi». La proposta delle ragazze è «dacci una proprietà in mezzo ai fratelli di nostro padre». Il problema e la soluzione, hanno tutto chiaro.

«Mosè prima di rispondere portò la loro causa davanti al Signore e il Signore disse a Mosè: “le figlie di Tselofehad dicono bene. Sì, tu darai loro in eredità una proprietà in mezzo ai fratelli del loro padre e farai passare ad esse l'eredità del loro padre. Parlerai pure ai figli di Israele e dirai: “quando uno morirà senza lasciar figli maschi farete passare la sua eredità a sua figlia, e, se non ha una figlia, darete l'eredità ai fratelli e, se non ha fratelli, darete la sua eredità ai fratelli di suo padre e, se non ci sono fratelli del padre, darete la sua eredità al parente più stretto nella sua famiglia. Apparterrà al lui, questo sarà per i figli di Israele una norma di diritto come il Signore ha ordinato a Mosè».

Alla vigilia dell'entrata nella Terra Promessa, la Torah è stata consegnata molto tempo prima, le ragazze chiedono un emendamento al testo, e già questo è inedito. Le ragazze sono una generazione libera perché non hanno paura, di fronte al Signore dell'Universo, di mettere in discussione la sua Torah. La terra va data, le ragazze direbbero, non solo agli uomini ma anche alle donne. Osano presentare un problema e offrire anche la genialità, la creatività, l'inedito, di una soluzione: dacci la parte di eredità che spetta a nostro padre. E Mosè discute con Dio ed effettivamente Dio si trova lì a dire “hanno ragione, anzi guarda, facciamola bene, facciamo tutti i casi possibili perché non debba più rimettere mano alla mia Torah, alla parola del Signore, con tutti questi emendamenti”.

Non si conclude lì, perché chiaramente in una causa di eredità ci sono le riprese. I fratelli del defunto fanno causa e il Libro dei numeri – è interessante – si conclude con la causa intentata da questi fratelli. Proprio alla fine, la mia Bibbia dice: «divieto alle fanciulle eredi di sposarsi al di fuori dalla loro tribù», sentite come noi leggiamo con i nostri pregiudizi. «I capi famiglia dei figli - siamo al capitolo 36, proprio alla fine del Libro dei Numeri - di Galath, figlio di Galaad, figlio di Makir, figlio di Manasse della famiglia di Giuseppe si fecero avanti a parlare in presenza di Mosè e dei capi, i primi della famiglia degli Israeliti, e dissero: “Il Signore ha ordinato al mio signore di dare il paese in eredità ai figli di Israele a sorte. Il mio signore ha pure ricevuto l'ordine dal Signore, di dare l'eredità di Tselofehad, nostro fratello, alle sue figlie. Ma se queste si sposano con qualcuno dei figli delle altre tribù israelite, la loro eredità sarà detratta dalla eredità dei nostri padri e aggiunta all'eredità della tribù nella quale esse saranno entrate. Così sarà detratta dall'eredità che

ci è toccata in sorte e quando verrà il Giubileo per i figli di Israele, la loro eredità sarà aggiunta a quella della tribù nella quale saranno entrate, l'eredità loro sarà detratta dall'eredità della tribù dei nostri padri. Mosè trasmise ai figli d'Israele questi ordini del Signore e disse...»

Vi faccio notare che è una ripresa, si va in giudizio, è un secondo grado di giudizio e speriamo ci sia la sentenza definitiva. Questo è proprio il linguaggio del tribunale. Questi fratelli impugnano la sentenza di Dio a favore delle ragazze. La impugnano e vanno da Mosè e dai capi e dicono questo fatto: le ragazze poi si sposano, la loro proprietà passa nell'altro clan e rimane nell'altro clan. Mosè non va da Dio, questa volta ritiene di non dover disturbare Dio. Già questo è un segnale, nella narrazione, che questi perderanno la causa.

«Mosè trasmise ai figli di Israele questi ordini del Signore e disse: la tribù dei figli di Giuseppe dice bene. Questo è quanto il Signore ha ordinato riguardo alle figlie di Tselofehad, si sposteranno con chi vorranno purché si sposino in una famiglia della tribù dei loro padri. Cosicché, nessuna eredità, tra i figli d'Israele, passerà da una tribù all'altra, poiché ciascuno dei figli d'Israele si terrà stretto all'eredità della tribù dei suoi padri. Ogni giovane donna che possiede un'eredità in una delle tribù dei figli d'Israele, si sposterà con qualcuno di una famiglia della tribù di suo padre, affinché ognuno dei figli d'Israele possieda l'eredità dei suoi padri. Così nessuna eredità passerà da una tribù all'altra, ma ognuna delle tribù dei figli d'Israele si terrà stretta alla propria eredità. Le figliuole di Tselofehad si conformarono all'ordine che il Signore aveva dato a Mosè. Mahlah, Thirzah, Hoglah, Milcah e Noah, figlie di Tselofehad, si sposarono coi figli dei loro zii, si sposarono nelle famiglie dei figli di Manasse, figlio di Giuseppe, e la loro eredità rimase nella tribù della famiglia dei loro padri. Tali sono i comandamenti e le leggi che il Signore dette ai figli d'Israele per mezzo di Mosè, nelle pianure di Moab, presso al Giordano, di fronte a Gerico».

Vedete, stiamo per entrare nella Terra Promessa, apparentemente questa seconda istanza è una sentenza che riguarda la terra, ma in realtà in gioco c'è un altro inedito, e questa è la capacità nel deserto di aprire nuovi sentieri. Qual è l'inedito? Che per la prima volta viene detto che una fanciulla può scegliere con chi sposarsi, seppure all'interno del clan. Notate poi come vengono ripetuti i nomi di queste ragazze, questa genealogia di queste cinque avocate, che riescono davanti al Signore dell'Universo e all'assemblea riunita a far valere la loro causa. I nomi vengono più volte ricordati.

Questo è un esempio – potevo percorrerne altri, chiaramente ho voluto scegliere un esempio femminile, me lo perdonerete – di come il deserto rappresenti lo smarrimento della via ma rappresenti anche il luogo dove, proprio perché non sono tracciate già le vie, è possibile non solo raddrizzare i sentieri, processo educativo, ma anche aprire sentieri inediti. E spesso Dio apre questi sentieri inediti servendosi dei più piccoli, delle più piccole in questo caso, dell'irriverenza di queste ragazze libere, che, seppure tutto intorno a loro è patriarcato, osano davanti al Signore dell'Universo e davanti alla comunità solenne riunita, presentare la loro causa, suggerire la soluzione e vincerla.

C'è poi tutta la trasfigurazione del deserto. Dopo il deserto che noi abbiamo conosciuto nell'Esodo soprattutto come luogo della prova, il Deuteronomio riscrive nuovamente gli accadimenti e l'impianto del Deuteronomio è quello di una sosta prima di entrare nella Terra Promessa. Prima di

entrare nella Terra promessa ci sono i vari incidenti di percorso, come gli esploratori che portano dei frutti che vengono interpretati come segnali di pericolo, eccetera. Ma la sosta più grande è il Deuteronomio. Tutta la narrazione è andata veloce, dall'Esodo al Libro dei Numeri e poi si entra in questo libro che è stanziale, che fa un fermo immagine, un lungo discorso di Mosè che prima di entrare nella Terra fa memoria di tutto quello che è accaduto, rinarra, fa fare la strada a ritroso attraverso la narrazione. Noi vediamo in un fermo immagine tutto il popolo, pronto a passare il confine, fermo perché Mosè, dal punto dell'impianto narrativo, deve fare il suo discorso e nel discorso rivisita tutti gli accadimenti dalle prime ore, facendo una narrazione in retrospettiva. Bisogna riflettere sulla strada percorsa, e anche questo è un insegnamento, ossia che non basta camminare, perché a volte ci sono soste anche importanti – il Sinai per eccellenza –, momenti in cui bisogna fermarsi per riprendere con un altro sguardo, da un altro punto di vista, in retrospettiva, tutto quanto è accaduto.

Lo stesso schema, lo dico perché poi noi spesso mettiamo in contrapposizione il Primo con il Nuovo Testamento, lo ritroviamo nel Nuovo Testamento. Anche i Vangeli sono strutturati così. Noi abbiamo i sinottici e poi abbiamo Giovanni. Quello che sto provando a dire è: noi abbiamo Matteo, Marco e Luca e sappiamo benissimo che Luca è un'unica opera, il Vangelo e il Libro degli Atti, che si ferma al Risorto per poi continuare con la storia della Chiesa con la presenza del Risorto nello spirito della Chiesa.

Quest'opera unica, questo dittico, viene spezzato nella costruzione letteraria canonica, per utilizzare un linguaggio ecclesiologico. Ma nella costruzione letteraria il montaggio, la regia, chi ha messo insieme i filmati diversi, come ha montato la scena? Tu hai Luca che finisce il suo Vangelo con Gesù risorto, con Gesù che addirittura ascende al Cielo e la storia poi continua con la comunità che è in attesa dello Spirito, che riprende il cammino e poi la storia della comunità attraverso Pietro e Paolo. Perché il regista ha deciso di spezzare questo dittico e inserire Giovanni? Qui si sta riprendendo lo schema della Torah e prima che la narrazione riprenda con Giosuè, ovvero con il Libro degli Atti, la seconda generazione, io inserisco un fermo immagine, un lungo discorso. Giovanni dà l'idea di essere il Vangelo più verboso. Non è il più lungo, eppure abbiamo l'idea che Giovanni sia molto più lungo di Matteo perché Gesù parla tanto. Provate a fare una domanda a Gesù. E oltretutto i personaggi che si muovono nella scena sono proprio a pretesto, se ne vanno ad un certo punto. Pensate a Nicodemo, «ciò che è nato dalla carne è carne, ciò che è nato dallo Spirito il vento soffia» lui ha dato la battuta, «come può un uomo rinascere quando è vecchio? Può entrare nel seno di sua madre?»

Vi voglio far concentrare su questo questo perché sto provando a lavorare un po' anche qui con la metodologia, cioè con il modo di camminare, con il tipo di scarpe, di sandali, che usiamo quando andiamo a farci cammini seri all'interno della Scrittura. Questo gioco delle riscritture voi dovete coglierlo, perché vi dà degli strumenti per capirne anche la dialettica. Giovanni ironizza con Luca. Luca finisce così (prendo il Libro degli Atti): «Nel primo libro Teofilo ha parlato di tutto quello che Gesù cominciò a fare e ad insegnare fino al giorno in cui fu levato al Cielo». Senti Giovanni come gli ribatte: «Ora vi sono ancora molte altre cose che Gesù ha fatto e se si scrivessero una per una penso che il mondo stesso non potrebbe contenere i libri che se ne scriverebbero». Sentite come si pizzicano? Luca dice "ho scritto tutto" e Giovanni: "Hai scritto tutto? Vai vai".

Questi sono figli del Primo Testamento, cioè utilizzano la stessa dialettica, addirittura anche nel montaggio. Il regista che qui spezza questa narrazione, Luca e gli Atti inserendo Giovanni, sta facendo questa lunga pausa prima di entrare nella Terra Promessa, ovvero prima di entrare nella narrazione della seconda generazione, che finalmente ha ricevuto la terra dello Spirito, potremmo dire, ha ricevuto il dono dello Spirito. È una mia impressione o davvero c'è qualcosa qui che noi dobbiamo tenere presente in questo gioco di riscritture? Io sento degli schemi che si ripetono e sento soprattutto l'importanza di questa narrazione anche in questa letteratura, sia diretta, quando noi leggiamo l'Esodo e i racconti del deserto, sia nella ripresa, quando noi riprendiamo il Deuteronomio.

Il deserto viene trasfigurato perché c'erano già tutti gli elementi di questo rapporto di fiducia totale, di abbandono totale nel deserto, che l'Esodo ci narrava e che la tradizione profetica riprende, soprattutto Osea, pur cambiando completamente le categorie. Nel deserto dell'Esodo c'è il rapporto educativo, il rapporto punitivo, diciamo così, del dover camminare, ma questo ce lo dice soprattutto il Deuteronomio che reinterpreta quel lungo cammino. Perché ci abbiamo messo quarant'anni? Il Deuteronomio dice «perché il Signore vi ha punito, vi ha tentato». Osea, invece, riprende questa categoria del deserto e la trasfigura, ma nel farlo la sposta su un altro piano: il patto che Dio fa con il suo popolo, dandogli anche una costituzione, diventa il patto che l'amato fa con la sua sposa. Gli sbagli diventano i tradimenti affettivi. Il deserto viene, in altri termini, ripreso con un cambio di categorie. Osea rilegge la categoria dell'alleanza, intesa come alleanza politica che mette in scena il Signore del Mondo e il piccolo popolo di schiavi che il Signore protegge, e ci propone un altro modello di alleanza, che è soprattutto una alleanza sponsale, e in questa alleanza sponsale il deserto diventa il luogo della luna di miele. Non il luogo dello svezzamento ma il luogo della luna di miele, il luogo nostalgico del primo amore, di quando andava bene la relazione. Ora che è una relazione consumata, sfilacciata, una relazione appesantita dai tradimenti, lo sguardo va in retrospettiva al deserto che diventa il luogo dove invece la relazione andava bene perché non c'erano disturbi, non c'erano altre divinità, non c'erano rivali, perché tu non conoscevi altri uomini. Come recuperi la relazione? Ritornando nel luogo del delitto, nel luogo dell'innamoramento. «Io la ricondurrò nel deserto, le dirò parole d'amore». Tutto questo, la possibilità che la relazione non sia interrotta e che la storia non sia finita, viene visto nella possibilità di ritornare nel deserto. Allora il deserto assume chiaramente categorie trasfiguranti, dell'amore iniziale, dell'amore sorgivo, del corteggiamento, della cura amorevole, ma non più la cura che mette in scena immagini genitoriali o di alleanza tra il Signore del Mondo e il piccolo popolo di cui si prende cura. Subentra questo linguaggio inedito, che non abbiamo conosciuto prima e che viene inventato dai profeti, che è il linguaggio della relazione matrimoniale dove a questo punto il Dio che cammina non è più il Dio che cammina con il suo popolo ma è lo sposo che cammina con la sua sposa.

Perché si sente l'esigenza di fare questo passaggio? Io penso che forse il patto, l'alleanza del Signore del Mondo con il piccolo gruppo di schiavi, non riusciva a restituire per i profeti l'implicazione emotiva della relazione, mentre la relazione sponsale riesce a farlo. Ecco allora questo mettere in scena una rilettura del deserto come il luogo del fidanzamento, il luogo del primo appuntamento, il luogo del corteggiamento, il luogo dove l'altra, che era proprio affidata, si affidava completamente a te. Voglio dire, noi avremmo potuto utilizzare un linguaggio che era «io la ricondurrò nel giardino di Eden», il Cantico dei Cantici lo sa fare. E invece no, è il deserto che diventa non più un luogo arido quanto invece il luogo essenziale per ritrovare quello che davvero

conta, quando questi due si guardano negli occhi e si dicono: ma c'è una ragione se stiamo insieme? Qual è questa ragione? Perché stiamo ancora insieme? c'è ancora qualcosa? E allora il ritornare in questo deserto è per fare vuoto e finalmente riscoprire le motivazioni originali che permettono la riconciliazione della coppia.

I profeti sono anche creativi e qui il deserto muta la sua funzione perché, io credo, che la lettura sponsale dell'Alleanza serva per introdurre categorie emotive e mettere in scena un Dio emotivamente coinvolto, che abbiamo conosciuto comunque anche nell'Esodo, totalmente coinvolto nella relazione quando si pente, quando si arrabbia. Queste letture che ci scandalizzano vogliono segnalarci che questa è una relazione importante per Dio, che Dio è coinvolto, che Dio non è indifferente agli accadimenti di questo popolo.

I profeti riscoprono questo modo di dire l'Alleanza attraverso la categoria sponsale fortemente legata anche al deserto. Persino Ezechiele quando deve utilizzare un linguaggio di critica feroce – ed Ezechiele è durissimo nei confronti di Israele – usa un'immagine del deserto. Cito Ezechiele 16, uno dei testi più duri «quando alla tua nascita, il giorno che nascesti, l'ombelico non ti fu tagliato, non fosti lavata con acqua per pulire, non fossi sfregata con sale, non fosti fasciata, nessuno ebbe sguardi di pietà per te, per farti una sola di queste cose mosso a compassione di te, ma fosti gettata nell'aperta campagna, il giorno che nascesti, per il disprezzo che si aveva di te. E io passai accanto, vidi che ti dibattevi nel sangue e ti dissi, “vivi, tu che sei nel sangue”. E ti ripetei “vivi tu che sei nel sangue. Io ti farò moltiplicare per miriadi come il germoglio dei campi”. E tu ti sviluppasti, crescesti, giungesti al colmo della bellezza, il tuo seno si formò, la tua capigliatura crebbe abbondante, ma eri nuda e scoperta e io ti passai accanto, ti guardai ed ecco il tuo tempo era giunto, il tempo di amori e stesi su di te il lembo del mantello e coprii la tua nudità e ti feci un giuramento, entrai in un patto con te, dice il Signore: ti lavai con acqua, ti ripulii...». Ezechiele racconta questa situazione tragica della rottura dell'Alleanza attraverso immagini durissime, anche per una donna, perché racconta Israele non come una prostituta, peggio, come una ninfomane. Israele è colei che desidera così tanto gli altri amanti da vendere tutti i regali matrimoniali, di fidanzamento, per comprarsi l'amore degli amanti vicini. E Dio è furioso e narra questa storia ricordando il tempo del primo incontro. Non più il luogo del fidanzamento, il deserto, ma il luogo della scoperta del neonato, abbandonato in un luogo deserto, abbandonato alla morte. Israele come il neonato abbandonato alla morte che Dio, percorrendo la via del deserto, vede e adotta e cura. Di nuovo il tema della adozione, «questo è il mio figlio primogenito».

Ezechiele fa una sintesi tra Osea e la narrazione dell'Esodo, mettendo in una narrazione temporale Israele come la neonata abbandonata, la neonata adottata da Dio, la neonata che nel tempo dell'amore trasforma la relazione con Dio in una relazione sponsale. E l'abbandonata si scopre la regina, quella che fa il matrimonio di prestigio. Queste immagini sono chiaramente immagini che devono evocare qualcosa, devono evocare un coinvolgimento, una relazione di cura che c'è dagli inizi e il deserto è il luogo di inizio di questa relazione di cura. In questa narrazione di Ezechiele, per esempio, non c'è l'epopea dell'Esodo, è come se Dio avesse trovato un trovatello per strada, una bambina abbandonata, una bambina imperfetta. In una situazione di morte, con una neonata che non vale niente, una femmina, che in più avrà qualche imperfezione, l'alleanza non è stata fatta perché era la più bella o il popolo era il più bello, il più forte, anzi era il più piccolo, il meno significativo.

Tutti questi temi riecheggiano in questa grande narrazione dove il deserto diventa per Osea il luogo dell'innamoramento, della ripresa del corteggiamento e per Ezechiele il luogo dell'incontro casuale con questa neonata abbandonata che Dio adotta, di cui Dio si prende cura fino a poi a sposare. Poi in Ezechiele le immagini cambiano.

Tutti linguaggi che quando si spostano sul piano sponsale mettono in scena un deserto trasfigurato, o un deserto pericoloso, da cui vieni protetta, mettono in scena anche un rapporto in crisi. Il deserto trasfigurato non rappresenta semplicemente lo sguardo nostalgico nei confronti del passato, una rilettura anche molto mitizzata del passato – come vedete, l'Esodo non ci offre questa narrazione del deserto –. Lo sguardo nostalgico nel passato è una denuncia della crisi. Il deserto ritorna in campo a suo modo con il tema della crisi per fotografare la distanza tra la realtà e quello che è stato, come nel caso di Osea.

La relazione tra Dio e Israele viene raccontata dai profeti sempre con il linguaggio della crisi, anche attraverso l'immagine sponsale. Dovremo aspettare il Cantico dei Cantici perché la relazione tra Israele e Dio venga ricondotta in un deserto, però trasfigurato perché è un deserto che è un giardino, che è fertile. Deserto nel senso che non c'è il disturbo in questa esperienza amorosa e non perché non ci siano i pericoli, le difficoltà. Un deserto che si trasforma in giardino dove troviamo una coppia di giovani amanti, finalmente per la prima volta una coppia che mette in scena la relazione amorosa tra Dio e Israele, perché dobbiamo dare anche una lettura simbolica a questa narrazione. Voglio dire è chiaro che il Cantico dei Cantici mette in scena i canti amorosi ma siamo anche consapevoli che alludono, sono simbolo – simbolo non allegoria – , mettono insieme, non dicono altro, dicono il corpo, dicono l'amore corporeo, dicono i baci, dicono gli abbracci, dicono quel luogo isolato che si scopre come un giardino di delizie che è il corpo dell'amato, ma sono simbolo, mettono insieme, anche una storia d'amore finalmente felice e non in crisi tra Dio e Israele, che è tutto un bacio, un abbraccio, una ricerca, dove finalmente la relazione è totalmente gratuita, c'è davvero sola grazia.

Israele non cerca Dio per farsi proteggere dai rischi di turno che sono l'Egitto, pensate al Libro dei Giudici, in questo ciclo continuo dove Israele pecca, Dio gli manda un oppressore, Israele piange, Dio manda un liberatore che lo libera; per un po' è liberato, poi però ripecca. La relazione che il Cantico dei Cantici ci presenta è una situazione dove c'è un deserto trasfigurato, che richiama un po' il deserto di Osea, che è il giardino dell'amore, che è un giardino fertile e la relazione è una relazione che non ha altri fini se non la bellezza dello stare insieme.

Non c'è nessun altro fine, non cerchi Dio perché lui ti protegga, non cerchi Dio perché hai bisogno di imparare a camminare nella libertà perché lui ti libera. E Dio non ti cerca perché tu hai bisogno di protezione, perché altrimenti muori nel tuo sangue. Dio ti cerca perché il tuo corpo è amabile, perché il tuo corpo è meraviglioso. E comunque su questo voi avrete Massimo Giuliani che ha scritto un saggio interessante sulla memoria dell'Esilio, "Eros ed Esilio nel Cantico dei Cantici" e sarà molto più bravo di me a dirvi molto di più su queste tematiche che comunque, di nuovo, hanno a che fare con le geografie del deserto.