Michel de Certeau

Mai senza l’altro

L’ESTRANEO

Ogni cristiano, credo, si muove e lavora in mezzo agli altri come i discepoli di Emmaus. Costoro erano in viaggio verso il villaggio di Emmaus insieme con un forestiero («Non sai dunque nulla di ciò che avviene qui?»): dovettero condividere lo stesso pane per riconoscere in lui Gesù (cf. Lc 24,13-35).

È dall’inconosciuto e come sconosciuto che il Signore *arriva* sempre nella propria casa e dai suoi: «Ecco, io vengo come un ladro» (Ap 16,15; cf. 3,3). Coloro che credono in lui sono chiamati incessantemente a riconoscerlo così, abitante lontano o venuto da altrove, vicino irriconoscibile o fratello separato, accostato per via, rinchiuso nelle prigioni, alloggiato presso i derelitti, o ignorato, quasi mitico, in una regione al di là delle nostre frontiere. Anche il «mistico» irrompe sempre nella chiesa come un guastafeste, un importuno, un estraneo. È stato così per tutti i grandi movimenti spirituali o apostolici. Per contro, ogni cristiano è tentato di diventare un inquisitore, come quello di Dostoevskij, e di eliminare l’estraneo.

Questo ci rimanda a qualcosa di più sconcertante ancora, ma di fondamentale per la fede cristiana: Dio resta lo *sconosciuto,* colui che non conosciamo, pur credendo in lui; egli rimane l’estraneo per noi, nello spessore dell’esperienza umana e delle nostre relazioni. Ma egli é altresì *misconosciuto,* colui che non vogliamo riconoscere e che, come dice Giovanni, non è «accolto» in casa propria, dai suoi (cf. Gv 1,11). Ed è su questo, alla fine, che saremo giudicati, questo è l’esame definitivo della vera vita cristiana: abbiamo accolto l’estraneo, frequentato il prigioniero, dato ospitalità all’altro (cf. Mt 25,35-36)?

Bisogna essere realisti. La chiesa è una società. Ora, ogni società si definisce per ciò che essa esclude. Si costituisce differenziandosi. Formare un gruppo significa creare degli estranei. C’è qui una struttura bipolare, essenziale a ogni società: essa pone un «di fuori» perché esista un «fra noi», delle frontiere perché si delinei un paese interno, degli «altri» perché prenda corpo un «noi».

Questa legge è anche un principio di eliminazione e di intolleranza. Essa porta a dominare, in nome di una verità definita dal gruppo. Per difendersi dall’estraneo, lo si assorbe oppure lo si isola. *Conquistar y pacificar:* due termini identici per gli antichi *conquistadores* spagnoli. Ma noi non facciamo forse altrettanto, sia pure con la pretesa di comprendere gli altri e, nel campo dell’etnologia per esempio, di identificarli con ciò che sappiamo di loro e (pensiamo) meglio di loro?

Proprio perché è anche una società, benché di un genere particolare, la chiesa è sempre tentata di contraddire ciò che afferma, di difendersi, di obbedire a questa legge che esclude o sopprime gli estranei, di identificare la verità con ciò che essa dice della stessa, di contare i «buoni» in base ai propri membri visibili, di ricondurre Dio a non essere nient’altro che la giustificazione e l’»idolo» di un gruppo esistente. La storia dimostra che questa tentazione è reale. Ciò pone un grave problema: è possibile una società che testimoni Dio e non si limiti a fare di Dio il proprio possesso?

L’esperienza cristiana rifiuta profondamente questa riduzione alla legge del gruppo, e ciò si traduce in un movimento di *superamento* incessante. Si potrebbe dire che la chiesa è una setta che non accetta mai di esserlo. Essa è attirata costantemente fuori di sé da quegli «estranei» che le tolgono i suoi beni, che sempre sorprendono le elaborazioni e le istituzioni faticosamente acquisite, e in cui la fede viva riconosce a poco a poco il Ladro, il Veniente.

**L’Altro:**

**colui senza il quale vivere non è più vivere**

All’origine e poi nel corso dell’intera vita cristiana c’è quel mutamento radicale di cui trovo un’espressione significativa in una parola dell’apostolo Pietro. Dopo il discorso di Gesù sul pane di vita, tutti se ne vanno: «È pazzo», dicono. Il che significa: è estraneo alla nostra ragione. «Volete andarvene anche voi?», domanda Gesù ai suoi discepoli. Liberi di farlo. «Da chi andremo? — risponde Pietro — Tu hai le parole della vita» (cf. Gv 6,67-68). Pietro non capisce di più, però sa già che partire vorrebbe dire lasciare la propria vita. Ciò che quell’uomo gli ha svelato della sua stessa esistenza. Gesù non è ciò che egli possiede, ma *ciò senza il quale* vivere non sarebbe più vivere. Egli è già l’essenziale, e resta differente; necessario, e imprendibile.

Sia da un punto di vista collettivo che da quello personale, l’itinerario cristiano è di questo tipo. Collettivamente si traduce, per esempio, nel movimento apostolico e missionario. Questo non ha essenzialmente lo scopo di «conquistare», bensì di riconoscere Dio là dove, finora, non era percepito. Il partire per il deserto, o verso terre straniere era, un tempo, un fuggire dalle città cristiane dove la fede rischiava di rinchiudersi su se stessa, comodamente seduta su certi poteri e certi sistemi; è l’inizio di un viaggio verso paesi, linguaggi e culture in cui Dio parla una lingua non ancora decodificata e non registrata. Il partire destina il pellegrino alla sorpresa. Traduce, geograficamente e socialmente, la certezza che Dio è l’incomprensibile senza il quale, tuttavia, è impossibile essere cristiani e uomini. Una solidarietà della fede lega a questo *sconosciuto.* Questo estraneo non cessa di essere (nel senso amoroso del termine) colui che *manca* ai cristiani.

Lo stesso avviene per l’esperienza spirituale. Una tradizione, fra le tante, lo mostra: la *xeniteia,* lo «sradicamento». Questo movimento che consiste nel partire per altrove, come Abramo, «senza sapere dove» (Eb 11,8), per udire in terra sconosciuta la parola umana di Dio, oppure nello sperare da altrove il suo volto d’uomo in una storia sempre sorprendente, è anche il movimento interno dell’avventura religiosa. È il modo dell’incontro.

Due correnti, infatti, sembrano dividersi la spiritualità cristiana: una mistica, l’altra escatologica. La prima attesta *un’unione* con Dio percepito come l’essenza o la respirazione dell’essere. La seconda esplicita il desiderio che attende Dio come colui che verrà *alla fine.* Si potrebbe credere che solamente la seconda manifesti l’estraneità di Dio. In realtà il mistico sperimenta, nel presente dell’unione, la necessità di perdersi: egli è preso, «rapito», si diceva in passato, cioè rubato e come annullato nella propria soggettività da qualcosa o qualcun altro che è la sua notte e insieme il suo necessario. È pacificato da chi gli toglie i suoi beni. Rivive di ciò che lo divora. Anche nella prospettiva escatologica, aspirata da un avvenire, il desiderio è l’ignoto che fa vivere già fin d’ora, l’estraneità che ha un senso: un’esistenza è strappata a se stessa, ma da una speranza che le conferisce la sua sussistenza attuale. Finalmente, da una parte e dall’altra, benché sotto forme inverse, emerge quest’»Altro» che è nondimeno «la mia vita». Nell’esperienza personale, l’Estraneo è a un tempo l’irriducibile e colui senza il quale vivere non è più vivere.

**Non-identità e comunione**

I cristiani hanno sempre privilegiato il prigioniero, il rifugiato, il povero e lo straniero, anche se di fatto si piegavano con docilità alla legge di qualsiasi gruppo, o se questa volontà si esprimeva (necessariamente) nei termini di una situazione storica e socioculturale. Vedo in questo il segno concreto e anche la verifica pratica di una struttura essenziale alla fede e alla carità nel cristianesimo.

La *fede è* posta incessantemente di fronte alla necessità di riconoscere Dio come differente, vale a dire presente nelle regioni (culturali, sociali, intellettuali) in cui lo si credeva assente. Il visitatore — indiscreto e irriconoscibile — delle nostre costruzioni sopraggiunge come un interrogativo venuto dal «di fuori» o di lontano, che critica e demistifica l’intimità che fa del Signore un idolo, oggetto posseduto e ricondotto a sé con il pretesto che non si può dissociarlo da una verità imprendibile.

La *carità* opera il medesimo movimento nella rete di tutte le relazioni umane. Essa si compendia, secondo l’evangelo, nell’amore per i nemici. Tensione rivelatrice. Infatti sotto parvenza di amore si è portati a fare *come se* i nemici non esistessero affatto (quando ogni esperienza umana implica dei conflitti), a catturarli con la pania dei buoni sentimenti o a gettare su di essi il velo falsamente generoso di una «comprensione» ricuperatrice. Oppure, poiché le divergenze sono irriducibili, il dialogo apparirà impossibile, e allora non resterà che uccidersi a vicenda o ignorarsi. La carità articola questi due poli dell’esperienza: da un lato stabilisce la comunità sulla base delle differenze rispettate, ma riconosciute indispensabili le une alle altre; dall’altro fa dell’amore ciò che non cessa discoprire e di marcare l’originalità dell’altro o degli altri, così che l’u-none e la differenziazione crescano insieme.

Vi è là una sorta di modello teologico in cui la prassi e la teoria trovano il loro principio di discernimento. Ogni segno cristiano rinvia a ciò che gli è *estraneo* come a ciò che gli è pur tuttavia *necessario:* i «fratelli» fanno riferimento gli uni agli altri; la loro comunità rinvia a ciò che le è esterno; i sacramenti a ciò che avviene nelle strade, negli uffici, nelle fabbriche; il presente a delle origini e anche — poiché queste erano già aperte da Gesù — a un avvenire inconoscibile in cui i cristiani avrebbero fatto e detto altro rispetto al fondatore... Si estende così una circolazione il cui dinamismo è costantemente assicurato dalla venuta dell’estraneo, cioè da una solidarietà sempre articolata sul rispetto della differenza.

Qui io vedo la «regola della fede». Così veniva chiamato il Nuovo Testamento, che è precisamente, come ci dice un autore medievale, *complexio oppositorum,* «una combinazione di opposti»: Paolo resiste a Pietro e non dice la stessa cosa che dice lui; ma non ha neppure la stessa teologia di Giovanni e di Giacomo. La *non-identità* è il modo su cui si elabora la *comunione.* Questo discorso fondamentale è del resto scritto sul modello della comunità apostolica in cui si è a poco a poco elaborato (cf. At 2,44-47; 4,32-35). Così quest’esperienza religiosa «interna», caratteristica della relazione con Gesù o tra fratelli, porta già in se stessa ciò che definisce il suo rapporto con l’esterno, con altre religioni, con altre culture o con altre generazioni.

Essa è la presenza dell’in-principio; esplora e demoltiplica senza fine il suo segreto originario confessando il mistero della Trinità: tre persone *differenti* in *un solo* Dio. È quanto è designato anche dalla relazione fra Creatore e creature, che non si presenta come ciò che è pensabile, bensì come *ciò senza cui* il cristiano non può pensare più nulla: qui la differenza tra Dio e gli uomini è abissale. Eppure questo Estraneo è la condizione negativa di ogni esistere, il suo Necessario. Ma l’incarnazione ci disvela che egli stesso non vuole o non può (che dire?) vivere separato da uomini che gli sono *assolutamente* altri, che gli mancavano (ma che significa?) e che gli resistono.

Tutto si regge, dunque, ma in un equilibrio in movimento, continuamente rotto, in cui l’estraneo occupa il posto iniziale e sorprende ogni volta, con la sua venuta, l’attesa che l’ha preceduto. Egli è, per i cristiani, la loro vocazione e al tempo stesso colui che li condanna. Egli manca loro, e sconcerta. Insegna loro ciò che dicevano già, e disvela (sovente a sua insaputa e loro malgrado) la loro inintelligenza e la loro grettezza. Come faceva già il forestiero incontrato sulla strada di Emmaus. È il loro vero giudice, proprio in nome della loro fede, sempre alloggiata da qualche parte, ma perché si apra una porta nel conosciuto o sull’ignoto, senza che essi sappiano in anticipo dove o come.