

Dispersione: caduta e benedizione

«Fraternità tra sconosciuti», *Esodo* n. 2 aprile-giugno 2010, pp. 4-15

Una famosa storiella dell'ebraismo dell'Europa orientale narra lo scambio di battute intercorso tra Avrom e Mendel. Il secondo chiede al primo: «Dove vai?», quest'ultimo risponde: «Vado lontano». E Avrom replicò: «Lontano da dove, Mendel?». La lontananza è una dimensione relativa. Ci deve essere un punto fisso nei confronti del quale dichiararsi distanti. Lo sradicamento più completo lo si ha quando non si sa più neppure dove era infissa la propria radice. Anche il concetto di straniero è per sua natura prospettico: straniero a chi? Se esistesse solo interscambiabilità si potrebbe parlare di straniero solo in modo reciprocamente speculare. È dunque un'ovvietà affermare che la Bibbia, sia nell'uno sia nell'altro Testamento, si sofferma a lungo sul forestiero perché si presenta innanzitutto come Scrittura d'Israele. L'uomo cittadino del mondo è un tema costante della saggezza ellenistica, non di quella peculiarmente biblica.

Per molti secoli l'Occidente ha rinvenuto nelle pagine bibliche la giustificazione stessa dell'esistenza dello straniero; a quel tempo la Scrittura era considerata la grande mappa che dava un senso e un verso al mondo e alla storia. L'accoglimento di un simile primato biblico comportava, però, accettare una visione della realtà dotata, fin dal principio, di una sua non equivoca «centratura». Infatti ogni discorso sullo straniero, anche quando è coniugato in modo non ostile, non può in alcun modo prescindere dal compito prioritario di costituire un polo rispetto al quale si definisce l'estraneità. I parametri più comuni in base ai quali ciò avviene sono, sostanzialmente, quattro: diversificazione etnica, differenza linguistica, distribuzione territoriale, distinzione politica e religiosa. Tutti questi termini sono ben noti alla Scrittura.

Per comprendere la prospettiva biblica è importante valutare se «in principio» vi fosse solo l'unità del genere umano o se, al contrario, sussistesse già la pluralità dei popoli. In altri termini, l'esistenza dello straniero è da inscrivere solo nella dimensione della caduta, della colpa che ha infranto l'originaria unità, o può rientrare in quella della benedizione fatta scendere da Dio sul moltiplicarsi delle sue creature?

Neppure nella Bibbia è sempre opportuno cominciare da Adamo. Per comprendere il nostro mondo «postdiluviano» è infatti più significativo iniziare da Noè, il quale costituisce una ripresa, sia pure in modo «minore», della storia delle prime origini dell'uomo: «Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra"» (Gen 9,1). È soprattutto rispetto a questo secondo inizio del mondo dopo il diluvio che si può, anzi si deve, indagare se la pluralità delle lingue dei popoli sia caduta o benedizione, o forse, contemporaneamente, entrambe le cose.

Il terreno tradizionalmente più solcato a proposito della comparsa delle varie culture è costituito dalla lingua e dal suo mutarsi in lingue. Per visioni religiose che si fondano su una parola rivelata, la molteplicità dei linguaggi non è spiegata semplicemente come creazione autonoma e artificiale dei vari gruppi umani disseminati sulla faccia della terra. Se fosse così anche la lingua primigenia a cui è affidata la rivelazione rischierebbe di cadere nell'ambito della pura convenzionalità, cosa che, per molto tempo, è apparsa una prospettiva inaccettabile. Ciò ha indubbiamente favorito l'immensa fortuna goduta dall'episodio della torre di Babele. La «lingua di tutta la terra» confusa (*balal*) a Babele (*Bavel*) non poteva essere che l'ebraico, vale a dire l'idioma parlato da tutti prima dell'insorgere della mescolanza da cui è scaturita la confusione linguistica: «Tutta la terra aveva una sola lingua e la stessa parola» (Gen 11,1). Se si tiene conto del fatto che nel primo racconto della creazione il verbo chiave, per comprendere l'opera ordinatrice

compiuta da Dio, è «distinguere», «separare» (verbo *badal*, cfr. Gn 1,4.7.14.18), si può ben comprendere come il processo di confusione linguistica si presenti come una specie di rovescio della creazione. Il primato attribuito per millenni al popolo ebraico coincideva perciò, largamente, con la convinzione che l'ebraico fosse la lingua primigenia dell'intera umanità.

La pagina biblica che precede immediatamente la torre di Babele parla della divisione dei popoli in tre gruppi. Questi due contigui capitoli della Genesi esprimono tradizioni e fonti diverse, il redattore finale, tuttavia, li ha fatti interagire e così è invitato a fare ogni lettore. L'interpretazione della tavola dei settanta popoli discendenti da Sem, Cam e Jafet presenta, se assunta nel dettaglio, parecchie difficoltà esegetiche; resta vero però che questa pagina biblica si prospetta anche come realizzazione della benedizione, rivolta a Noè e ai suoi figli, di essere fecondi e di moltiplicarsi sulla terra (Gen 9,1). Certo anche in questa mappa di popoli non mancano tensioni e contrapposizioni, particolarmente evidenti nel caso della trattazione dei figli di Cam. Secondo il significato originale (*cham* «caldo»), a questo ambito dovrebbero appartenere i popoli del sud e così in effetti avviene per i primi nomi della lista, ma poi, a motivo della maledizione che pesa su Cam e sulla sua discendenza (Gen 9, 25-29), a questo gruppo vengono ascritti anche gli avversari storici di Israele: l'Egitto, le popolazioni cananee, i fenici, i filistei e, soprattutto, l'Assiria e la Babilonia. Questo raggruppamento ha perciò ben poca plausibilità di essere giustificato in base a parametri etnico-linguistici (molti dei popoli in esso nominati sono semiti), è costituito infatti in base a criteri politici.

Vista nel suo insieme, e ancor più esaminata nei particolari, la tavola dei popoli non è priva di asprezze e di tensioni tuttavia da essa si può dedurre con certezza che nell'orizzonte biblico la dispersione delle genti non coincide *ipso facto* con la presenza di una componente negativa. Dopo il diluvio i discendenti di Noè ripopolano

la terra e, così facendo, attuano, di necessità, una quadruplica differenziazione etnica, linguistica, territoriale e politica (cfr. Gen 10, 5.20.31): «Queste sono le famiglie dei figli di Noè secondo le loro generazioni, nelle loro genti. E da queste si dispersero (radice *prd*) i popoli sulla terra dopo il diluvio» (Gen 10,32). Il termine «disperdersi», connotato ai nostri orecchi in senso negativo, nelle pagine genesiache traduce invece, molto esattamente, il comando e la benedizione divini sulla famiglia umana, si potrebbe perciò pensare all'idea di disseminare.

L'episodio della «Torre di Babele» indica indubbiamente la presenza di una diversa tradizione rispetto a quella ora presentata. Neppure la dispersione di Babele costringe però a giudicare solo negativamente la disseminazione dei popoli su tutta la terra: «"Il Signore li disseminò (radice *nfz*) di là su tutta la terra" (Gen 11,8); in realtà l'uomo era già stato disperso sulla terra; ma questo non va visto come una punizione perché appare piuttosto come il frutto della benedizione e della grazia di Dio» (Giovanni Calvino).

Vista l'importanza assegnata alla dimensione linguistica, vale sicuramente la pena di gettare uno sguardo alle parole bibliche che indicano lo straniero. È infatti significativo che una lingua come l'ebraico, relativamente povera di vocaboli, sia invece in possesso di vari termini per qualificare il modo in cui si presenta lo straniero. Evidentemente qui ci si trova di fronte a un punto nevralgico, in cui è d'obbligo saper compiere le dovute distinzioni. Esistono quanto meno tre parole chiave per indicare lo straniero: *zar*, *nekar* (e il connesso aggettivo spesso sostantivato, *nokri*) e *gher*. *Zar* significa «straniero» o «estraneo». Lo si impiega per riferirsi ai popoli con cui Israele ha a che fare: in particolare è parola con la quale si indicano i nemici politici ed è quindi carica di un senso di opposizione. In altri contesti vuol dire semplicemente «estraneo» rispetto a qualcosa. Tale è, ad esempio, l'israelita laico nei confronti dell'appartenente

alla classe sacerdotale. *Nekar*, dal canto suo, significa «straniero e forestiero» ed è parola, a volte, non esente da un senso di ostilità. C'è chi ha voluto chiarire il diverso significato di questi due termini dicendo che *nekar* attesta quanto non si riconosce come proprio, mentre *zar* indica quel che è diverso in quanto appartiene a qualcun altro.

Nel loro insieme questi due termini sembrano contenere entrambe le facce della dimensione «prospettica» propria dell'essere straniero: l'«altro» come diverso da noi e l'«altro» come colui che si definisce in modo autonomo. *Nekar* indica la prima possibilità, *zar* la seconda. Entrambi i termini si riferiscono in ogni caso a un «diverso» avvertito come estraneo e del quale non di rado si dà una valutazione negativa. Eppure, tra l'«altro» e «noi» non sempre sono erette demarcazioni invalicabili in cui lo straniero si presenta come il «diverso» da noi o l'«indipendente» da noi. Le linee divisorie si possono spostare, gli steccati cadere e l'«altro» diviene il «prossimo». Nasce così la figura del *gher*, lo straniero che risiede in mezzo a una popolazione diversa dalla propria: è a quest'ultima figura che la Scrittura dedica particolare attenzione. Tanto guardando alla vicenda del popolo d'Israele quanto osservando le prescrizioni bibliche, il riferimento predominante è costituito infatti proprio dal *gher*.

È frutto di intima, necessaria coerenza che la prima volta che nella Bibbia appare un riferimento all'estraneità legata al risiedere in mezzo a popolazioni diverse dalla propria lo si abbia con la figura di Abramo. La dimensione dell'estraneità, nasce solo là dove la presenza dei popoli è posta in relazione al capostipite di Israele. Il primo a essere straniero è Abramo stesso, il quale si presenta a un tempo come luogo di benedizione e di discriminazione tra i popoli: «Disse il Signore ad Abramo:” Vattene dalla tua terra e dal tuo luogo natale e dalla casa di tuo padre verso la terra che io ti mostrerò, di te farò un grande popolo e ti benedirò e ingrandirò il tuo nome e sarai

una benedizione. E benedirò coloro che di benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e saranno benedette in te tutte le famiglie del suolo (*adamàh*)”» (Gn 12, 1-3). Benedizione e nomadismo, iscritti fin dall'origine nella vicenda di Abramo, ne contraddistinguono l'esistenza, anche quando gli sarà svelata la terra promessa alla sua discendenza (Gen 12, 7). È questa la prima volta che nella Bibbia appare il verbo da cui deriva il sostantivo *gher*. Il primo a cui la Scrittura attribuisce la condizione di forestiero è dunque il capostipite di tutti i credenti, il patriarca Abramo.

Dalla chiamata di Abramo in poi la dispersione dei popoli non è più omogenea. Ormai nell'orizzonte biblico vi è un punto di riferimento rispetto al quale misurare l'estraneità. Dapprima i patriarchi saranno stranieri tra le genti, poi Israele sarà straniero in Egitto, infine qualcuno sarà straniero in mezzo al popolo ebraico. Nella Bibbia la «centratura» della vicenda assume infatti questa triplice scansione: passare dall'esperienza di Abramo a quella degli ebrei in Egitto, per giungere, da ultimo, a parlare di forestieri che abitano in mezzo a Israele. Abramo non solo soggiornò come straniero in Egitto (Gen 12, 10) e a Gherar (Gen 20, 1) ma fu *gher* anche a Ebron quando comprò il sepolcro di Sara (Gen 23, 1-41). A lui infine venne annunciato che anche tutti i suoi discendenti sarebbero stati forestieri (*gherim*) in un paese non loro (Gn 15, 13). Mosè, dal canto suo, fu *gher* a Madian e avvertì a tal punto l'estraneità della propria complessa situazione (era un ebreo scambiato per egiziano e diventato genero di una madianita – Es 2, 17-21) da dare al suo primogenito, nato in quei luoghi, un nome che ha in se stesso l'idea di straniero «lo chiamò Gherson» (Es 2, 24; 18, 3). Tutti i figli d'Israele furono poi *gherim* in terra d'Egitto (Es 22, 20; 23, 9; Lv 19, 34; 25, 33; Dt 10, 19).

Nello snodarsi della storia che dai patriarchi giunge fino alla generazione dell'esodo, l'esperienza di essere *gher*, cioè minoranza, a volte anche vessata e perseguitata, diventa tratto accomunante

dell'intero popolo d'Israele. Ma poiché in quella storia affonda la propria radice il rapporto particolare che lega il popolo al suo Dio, ecco che Israele, in virtù di quella vicenda, non si sente straniero solo tra i popoli, si avverte tale anche davanti al suo Signore: «Poiché noi siamo stati stranieri (*gherim*) e forestieri (*toshavim*) dinnanzi a te come tutti i nostri padri» (1 Cr 29, 15; cfr. Sal 39, 13; Sal 119, 19).

Nell'espressione in cui il popolo si avverte straniero di fronte a Dio così come lo furono i padri, è insita una tensione tra, da un lato, la presenza di un processo di estraneità e sradicamento proprio di chi è straniero e forestiero e, dall'altro, la contrapposta esistenza di un processo di profondo radicamento con la vicenda dei propri padri. Si è stranieri di fronte al Signore perché non si è possessori della propria terra; eppure proprio questa mancanza di stabilità diviene identificazione con la vicenda di chi ci ha preceduto. È tipico della condizione ebraica che non si dia processo di identificazione senza estraneità (si è stranieri), né estraniamento senza identificazione (si è come i padri). L'asse di orientamento è perciò in qualche modo mantenuto ed è rispetto ad esso che si misura la propria condizione di essere stranieri. Fino a quando si può ripetere: «Mio padre era un Arameo errante, scese in Egitto, vi soggiornò come forestiero (verbo *gur*) e vi diventò una nazione grande, forte e numerosa...» (Dt 26, 5), è sempre possibile attuare un processo di identificazione, in cui il tratto di continuità rassicurante è dato dalla capacità di continuare a raccontare la propria storia.

Il discorso va però coniugato anche nel terzo momento, quando cioè il popolo d'Israele non è più *gher* in mezzo alle altre genti ma è egli stesso a ospitare forestieri nel suo seno. Anche allora si deve continuare a considerarsi *gherim* nei confronti di Dio. Una volta giunto alla terra di Canaan è il popolo ebraico stesso a poter diventare luogo di residenza di *gherim* provenienti anche dalle altre genti. I comandi del Signore e la storia d'Israele devono presentarsi come guida proprio in questi momenti.

La Bibbia mostra di conoscere assai bene tanto l'esistenza di società multietniche, multiculturali e multireligiose quanto l'impiego nei confronti dello straniero di strategie orientate, in modo oscillante, o all'accoglimento o all'arroccamento difensivistico. La Scrittura conosce tutto ciò non solo quando è il «piccolo» Israele (cfr. Dt 7, 7) a essere disperso tra i popoli, ma anche quando è la società ebraica a doversi misurare con la presenza nel suo seno di una componente straniera. Stando al primo libro delle Cronache, nel censimento voluto da Salomone furono enumerati ben 153.600 stranieri residenti in terra d'Israele (1 Cr 2, 16; cfr. 1 Cr 22, 2). Dal punto di vista storico le statistiche non vanno certo prese alla lettera; esse restano comunque eloquenti. Sempre in epoca salomonica la manodopera straniera fu impiegata, in relazione alla costruzione del tempio, in lavori di fatica o in opere tecniche estranee alla mentalità dell'antico popolo ebraico, poco esperto nella costruzione di edifici monumentali. Salomone «ne [stranieri] prese settantamila come portatori, ottantamila come scalpellini perché lavorassero sulla montagna e tremilacinquecento come sorveglianti perché facessero lavorare la gente» (2 Cr 2, 17). Difficile, osservando questa iperbolica moltitudine di stranieri impiegati in lavori che non si vogliono (o non si sanno) fare e constatando come alcuni di essi siano utilizzati nell'ambigua (e onnipresente) attività di sorveglianti, non cogliere (nonostante le ovvie differenze) sorprendenti analogie con le società contemporanee. Una delle grandezze della Bibbia sta nella sua volontà di narrare fatti e comportamenti senza tacerne le incertezze e spesso le durezze: ciò vale anche per una realtà tanto multiforme e variegata come quella dei rapporti con i *gherim*. Accanto ai comandi di trattare con occhi di riguardo il forestiero, non sono taciute modalità di impiego quanto meno discutibili.

Secondo le normative bibliche il *gher*, pur abitando presso il popolo, non gode di tutti i diritti del figlio di Israele, ad esempio a lui

non spetta alcuna parte del territorio. Di solito si trova al servizio di qualcuno che è suo signore e protettore ed è annoverato tra i poveri e, al pari delle categorie economicamente più deboli, gode del diritto di spigolatura (Lv 19, 10; 23, 22; Dt 24, 19-21). Le condizioni di precarietà proprie del *gher* attirano su di lui la protezione divina: il Signore «rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama lo straniero (*gher*) e gli dà pane e vestito» (Dt 10,18). In questo passo del Deuteronomio è contenuta un'esplicita allusione al tipo di assistenza offerta dal Signore al suo popolo nel deserto, quando gli diede cibo dal cielo e fece sì che il suo vestito non si logorasse (cfr. Dt 8, 3-4). Anche qui però, proprio come avvenne per Israele nel deserto (cfr. Dt 8, 3), lo straniero, la vedova e l'orfano sono costretti a confidare nel Signore partendo dalla dura realtà della propria debolezza e umiliazione.

La vicenda di *gher* propria di Israele diviene, oltre che motivo di predilezione per chi ora si trova in una situazione di debolezza e povertà, sostegno alla voce imperativa di Dio: «Amate dunque il *gher* poiché foste *gherim* nel paese di Egitto» (Dt 10, 19; 24, 17; cfr. Es 22, 20; 23, 9; Lv 19, 34). «La Bibbia ci offre un paradigma: il *gher* sta all'ebreo come gli ebrei stavano agli egiziani; dunque un gruppo di minoranza all'interno o a fianco di un gruppo di maggioranza. Si chiede alla minoranza divenuta maggioranza di conservare la spinta giustizialista di un gruppo oppresso che acquista la propria libertà e di non trasformarsi in oppressione a sua volta».¹ Il processo di identificazione con la propria vicenda storica può tramutarsi in voce imperativa e in prassi esente dalla sopraffazione solo se non ci si curva unicamente verso il proprio passato ma se si è in grado di guardare fisso negli occhi chi, nel presente, rappresenta il sussistere di quella stessa alterità: «Lo straniero dimorante tra voi (*gher*), lo

¹ A. Luzzatto, *Lo straniero nella tradizione ebraica*, in «Studi, Fatti, Ricerche (Sefer)» n. 46, Milano (aprile-giugno 1989), p. 3.

tratterete come colui che è nato tra voi, tu l'amerai come te stesso, perché anche voi siete stati stranieri (*gherim*) nel paese d'Egitto» (Lv 19, 34). Solo pochi versetti separano il grande precetto che impone di amare il figlio del proprio popolo come se stessi («Ama il prossimo tuo come te stesso» (Lv 19, 18) e questo versetto che estende al forestiero residente in Israele la medesima prassi di amore, in grado (come avrebbe illustrato la parabola lucana del «buon samaritano», Lc 10, 30-37) di rendere prossimo chi all'inizio si presentava come lontano. Il *gher* è come te stesso perché anche tu lo sei stato (e in qualche modo devi continuare ad esserlo sulla terra del Signore). La «memoria storica» qui diviene non solo fondamento della propria identità ma anche motivo di accoglienza. Solo chi trova l'altro in se stesso e sa di essere tuttora in un certo senso forestiero, può essere davvero prossimo all'«altro»: «Una volta scoperto lo straniero in me, non posso odiare lo straniero fuori di me, perché ha cessato di esserlo».² L'«identificazione nell'estraneità» non si fonda solo nel passato, essa deve trovare corrispondenza anche nel presente. Essa, cioè, non riguarda unicamente la dimensione del tempo, concerne anche lo «spazio». Per esercitare un'autentica accoglienza Israele deve sapere che il suo essere *gher* non è legato solo a un ricordo, sia pure perennemente riattualizzato, ma è connesso anche al suo risiedere in un determinato territorio. La terra su cui soggiorna il popolo ebraico non appartiene a lui, bensì al Signore: «“Mia è la terra” dice il Signore “e voi siete presso di me stranieri (*gherim*) e ospiti (*toshavim*)”» (Lv 25, 23). Chi giudica una determinata terra esclusivamente come la propria «madre», come il suolo in cui conficcare a fondo la propria radice, non potrà mai aprirsi davvero allo straniero. L'intrecciarsi della signoria di Dio con il non possesso della terra da parte dei figli d'Israele si riflette in prescrizioni volte ad

² E. Fromm, *Sarete come dèi*, Ubaldini, Roma 1970, p. 124.

indicare la condizione di ospite che contraddistingue l'abitare del popolo d'Israele sulla propria terra. Proprio in quest'ambito rientrano comandi come quelli relativi all'anno sabbatico (cfr. Es 23, 10-11; Lv 25, 2-8; Dt 15, 1-3) e a quello giubilare (Lv 25, 8-17; 29-31); né è un caso che in entrambi questi precetti le categorie più deboli risultino oggetto di particolare attenzione.

Il singolare atteggiamento assunto nei confronti della propria terra risulta lontano, in pari misura, tanto da ogni sorta di possesso sopraffattorio quanto da un distacco spiritualistico dalla realtà del mondo. Sarà con la tradizione cristiana che l'essere pellegrini e forestieri sulla terra verrà visto, sempre più accentuatamente, come segno di lontananza dalla «patria celeste»: «Accogli l'ospite di cui tu sei compagno di via, perché tutti noi siamo pellegrini...la nostra patria è in alto. Là non saremo ospiti...se non si è ospiti non si passa. Se si passa si è ospiti. Non ci si sbaglia, si è ospiti, volenti o nolenti si è ospiti».³ Nell'originario orizzonte biblico l'ospitalità e l'essere forestieri si danno entrambi rispetto alla terra, non al cielo. In Israele la radice dell'accoglienza dell'«altro» resta legata all'esodo e alla pasqua. Per averne una conferma, a parti rovesciate, basta semplicemente chiedersi cosa avviene quando essa non ha luogo.

Allora, proprio come fece il popolo sotto la sferza dell'Egitto (cfr. Es 2, 23-25), anche il forestiero innalzerà un grido ed esso giungerà direttamente agli orecchi del Signore che vigila sul povero, la vedova, l'orfano e il forestiero: «Non molesterai il forestiero (*gher*), né lo opprimerai perché siete stati forestieri (*gherim*) nel paese di Egitto. Non maltratterai una vedova, né un orfano. Se tu lo maltratti, quando invocherà da me l'aiuto io ascolterò il suo grido, la mia ira si accenderà e vi farò morire di spada, le vostre mogli saranno vedove e i vostri figli orfani» (Es 22, 20-23).

³ S. Agostino, *Sermo* 111 su Lc 13, 21-24; caput 2; PL 38, 642s.

In antiche legislazioni, anche mediorientali, sono previste delle specifiche punizioni nei confronti di chi manca al dovere dell'ospitalità. Non così in Israele. Tale assenza si spiega non perché questo rifiuto sia giudicato esente da colpa; al contrario la chiusura nei confronti del debole è considerata tanto grave che la sua punizione è lasciata direttamente a Dio. L'obbligo di ospitare i deboli deriva dalla convinzione di essere a propria volta ospiti sulla terra del Signore (cfr. Lv 25, 23). Per questo parte dei beni prodotti dal suolo deve essere messa a disposizione di chi è privo di proprietà: *gher*, povero, orfano, vedova, levita (cfr. ad es: Lv 19, 10; 23, 22; Dt 24, 19-21).

I *gherim*, pur non partecipando alla spartizione del territorio, godono in larga misura degli stessi diritti degli altri cittadini, partecipando alle decime (Dt 14, 29), all'anno sabbatico (Lv 25, 6), alle città rifugio (Nm 35, 15). In particolare, in relazione a quanto modernamente chiameremmo pratiche religiose, si assiste a un progressivo processo di integrazione del *gher*. Anch'egli deve osservare il sabato (Es 20, 10; Dt 5, 14), il digiuno del giorno di Kippur (Lv 16, 20), la pasqua (Nm 9, 14), può compiere sacrifici (Lv 17, 8; 22, 8; Nm 15, 53) e partecipare alle feste ed è tenuto a osservare le prescrizioni di purità (Lv 17, 8. 16; 18, 26). Così facendo si assiste a una sempre più marcata «normalizzazione» del *gher*, il quale attenua, progressivamente, il suo essere portatore di «alterità». Non per nulla la traduzione greca, detta dei LXX, della Bibbia ebraica renderà il termine *gher* con *proselytos* (proselito), accentuando in tal modo l'aspetto volto a conseguire un pieno inserimento nella comunità religiosa circostante. Un uso lessicale e culturale destinato a diventar comune all'interno del giudaismo postbiblico in cui la parola *gher* giunge a indicare appunto il proselito, vale a dire colui che, attraverso un processo di conversione religiosa, è pervenuto a essere, a pieno titolo, membro del popolo ebraico.

L'«alterità» sembra così lasciar posto a un'accoglienza orientata sempre più marcatamente verso l'assimilazione. In tutto ciò, accanto a una componente positiva, trapela, con crescente intensità, il rischio che a diventare motivo di accoglienza non sia l'appello imperativo diretto allo «straniero che è in noi», bensì la volontà uniformante che lo straniero divenga come noi, cessi cioè di essere testimone di «alterità». Tuttavia, siccome è ben difficile che lo straniero non conservi qualche forma di diversità, in antico come ai nostri giorni, avviene che questa modalità di assimilazione troppo agevolmente si capovolga nella decisione di allontanare il «diverso». Anche il popolo ebraico conobbe, al proprio interno, queste spinte dirette contro la componente straniera. Uno degli esempi più tipici fu l'espulsione delle spose straniere e dei loro figli avvenuto all'epoca di Esdra (cfr. Esd 10). In Israele non mancarono però voci rivolte nella direzione opposta, una cui espressione particolarmente alta si trova nel libro di Rut, in cui una moabita, cioè un'appartenente a un popolo col quale era vietato attuare qualsiasi processo di integrazione (cfr. Dt 23, 4), è presentata come antenata dello stesso re Davide (non mancano del resto plausibili ipotesi che giudicano il libro di Rut proprio come una replica all'espulsione delle donne straniere di cui si è fatto cenno).

In tempi meno remoti il popolo ebraico è stato però molto più di frequente oggetto e non soggetto di una simile dinamica di espulsione; anzi, il rifiuto si spinse, come è scritto a caratteri indelebili nella storia europea, fino a negare a quel popolo lo stesso diritto di esistere. È anche sulla scorta di una vicenda così lunga e drammatica che la componente ebraica, oggi, può rivendicare a se stessa, all'interno delle società europee, il diritto di essere nell'uguaglianza apportatrice di diversità. Questa realtà può rappresentare un modello a cui ispirarsi pure nel caso degli stranieri attualmente residenti in Europa, anche se il tempo non ha ancora permesso a questi ultimi di contare su un'integrazione storica,

culturale, linguistica pari a quella degli ebrei europei; e ciò rende certamente più ardua tale già difficile prospettiva.

Le cose vanno viste sotto altra angolatura là dove il popolo ebraico è maggioritario e dotato del potere di controllo politico su un territorio. È sotto gli occhi di tutti infatti che quando prevalgono tendenze nazionalistiche, stando alla quale la terra è considerata un possesso, nessun popolo in quanto tale è esente dall'esercitare un'oppressione nei degli altri. In questo senso la condizione che si manifesta oggi nello stato d'Israele e nei territori occupati è un monito per tutti.

Qualcuno potrà stupirsi dello scarso spazio riservato in queste nostre pagine al Nuovo Testamento. In realtà ogni discorso sugli scritti neotestamentari (non necessariamente sulla tradizione e sulla storia cristiane) continua largamente a muoversi entro l'orizzonte fin qui tracciato. Anzi la prospettiva si presenta radicalmente diversa proprio perché prosegue a parlare la stessa lingua. L'orizzonte neotestamentario, e questo non appaia un discorso riduttivo, accetta completamente, sia in Gesù (cfr. ad es. Mt 10, 5, 6) sia in Paolo, l'esistenza di una distinzione tra Israele e genti. Il Nuovo Testamento infatti *non* possiede in se stesso alcun elemento autonomo per eliminare o fondare la distinzione tra popolo ebraico e altri popoli attestata dalle Scritture d'Israele. Paolo, per esempio, parla senza alcuna incertezza della propria missione di annunciare il vangelo ai non circumcisi (lett. «prepuzio», *akrobystia*), cui fa riscontro l'annuncio di Pietro riservato ai circumcisi (cfr. Gal 2, 7-9) e tutto ciò, ovviamente, presuppone l'accettazione dell'esistenza di una legittima distinzione Israele-genti. Analogamente, nel grande affresco della storia dell'umanità contenuto nei primi capitoli della lettera ai Romani, Paolo continua pienamente ad accettare la «centratura» biblica dell'esistenza di una distinzione tra il popolo ebraico e gli altri popoli, cioè tra coloro che hanno avuto la rivelazione di Dio e quelli

che ne sono stati privi. Tutto ciò non significa che in Cristo il rapporto tra i credenti provenienti da Israele e quelli di origine gentile non acquisti una sua assoluta originalità. Ciò, però, può avvenire solo sulla base dell'accoglimento della precedente diversità. In Cristo non si crea alcuna uguaglianza indifferenziata tra tutti; in lui le distinzioni invece, pur continuando a sussistere, non impediscono a nessuno di poter diventare «nuova creatura»: proprio in ciò si trova la novità più autentica.

«Tutti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quando siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più né giudeo, né greco, non più schiavo o libero, non c'è più né uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se siete di Cristo, allora siete seme di Abramo, eredi secondo la promessa» (Gal 3, 28-29). Questo «tutti voi siete uno in Cristo» significa che in lui vengono meno le discriminazioni, nel senso che in Cristo l'essere o il non essere circoncisi non dà più luogo a una condizione di reciproca separazione (cfr. Gal 5, 6; 6, 15; 1 Cor 7, 19); ciò però non significa che non esistono più uomini e donne, giudei o greci e, per Paolo, certamente anche schiavi e liberi. Le distinzioni etniche, antropologiche, sociali, ma anche quelle che si potrebbero chiamare storico-salvifiche costituite da Dio attraverso il suo rapporto di alleanza con il popolo d'Israele, continuano a sussistere, nessuna di esse, però, si presenta più come un impedimento per essere uno in Cristo. Il che significa che l'unità della fede passa attraverso queste differenziazioni. Ciò ha creato problemi non piccoli all'interno delle comunità primitive miste, vale a dire formate da credenti provenienti dalle genti e credenti ebrei. Il punto più drammatico di tale scontro è testimoniato dalla lettera ai Galati in cui Paolo non esita, su questo punto, a entrare in urto addirittura con Cefa (Pietro) (cfr. Gal 2, 11-14). È significativo però che la polemica paolina tocchi il proprio apice quando è rivolta contro i giudaizzanti. Con questo termine ci si riferisce non agli ebrei, bensì a coloro che sostengono che, per

diventare credenti in Cristo, occorra, preventivamente, assumere su di sé lo stile di vita proprio degli ebrei. Il giudaizzante è il non ebreo che imita la via propria del popolo d'Israele e così facendo compromette tanto la novità di Cristo Gesù quanto la particolare vocazione ebraica. Ciò non toglie che per Paolo all'interno delle comunità dei credenti gli ebrei (o, come lui si esprime, i giudei) devono abbandonare alcuni comportamenti quando questi usi compromettono l'unità (si pensi, ad esempio, alla comunione della mensa). Ciò però vale solo entro la chiesa e non può diventare una regola che presiede alle relazioni tra differenti comunità religiose.

Le ultime affermazioni compiute non vanno indebitamente lette come se nella tradizione ebraica si escludesse la partecipazione alla salvezza di tutti quelli che non sono Israele. La dottrina comune è invece proprio opposta: per aver parte al mondo a venire non è affatto necessario essere ebrei. Con tutto ciò resta vero che il popolo ebraico si costituisce come tale nella distinzione e quindi per esso non vi è alcun luogo pre-escatologico in cui si dà solo unità. Ci si può chiedere, però, se, in un certo senso, le cose non stiano così anche per la prospettiva neotestamentaria; l'«essere uno in Cristo» è da pensarsi escatologicamente. Si tratta di discorsi teologici complessi, ma non estranei al nostro argomento, in quanto il Nuovo Testamento non possiede in se stesso alcuna autonoma capacità di costruire una «teologia dei popoli», per il semplice, quanto decisivo, fatto di ereditare e accogliere la visione dei popoli propria della Scrittura d'Israele. L'annuncio evangelico semplicemente *trova* e non già costituisce la pluralità dei popoli e in essa la distinzione tra Israele e Genti formatasi nel corso delle vicende narrate dalla Bibbia ebraica. La creazione di culture e civiltà, cioè il darsi dei popoli, non è compito che faccia parte della missione originaria affidata agli annunciatori dell'evangelo. Secondo il modello di Pentecoste la parola del vangelo si deve conformare alla lingua dei popoli e non viceversa. Tuttavia, anche in questo caso, a restare paradigmatica secondo la Scrittura è

la vicenda di Abramo primo *gher* dell'intera storia biblica, figura diventata meno efficace, come riferimento, in taluni momenti della storia, quando si costituì quell'insieme di territori cristiani, entro il quale ben difficilmente ci si è sentiti ospiti e forestieri, se non nel senso generalissimo, e perciò insignificante rispetto alla dimensione dei popoli, di esserlo nei confronti di una comune e lontana «patria celeste». Non è questa una delle ultime ragioni (anche se ovviamente non è la sola) del senso di smarrimento che investe ora una parte delle chiese nel vedere sui «loro» territori addensarsi così fittamente esponenti di «popoli non cristiani».

A parte il citatissimo riferimento a «ero forestiero e mi avete ospitato» (Mt 25, 35.38.43, 44), il Nuovo Testamento non offre molte altre esemplificazioni pratiche riguardo all'accoglienza dello straniero. E, ovviamente, in esso manca qualunque indicazione diretta di tipo giuridico in relazione allo statuto da riservarsi all'immigrato residente. È giusto e coerente che sia così. Le distinzioni culturali, religiose, linguistiche, etniche e politiche sono assai più di casa nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Ancora una volta è importante comprendere che l'annuncio evangelico si muove attraverso queste differenze, senza con ciò costituirlo o negarle.

Nella lettera agli Ebrei, ripensando implicitamente alla figura di Abramo (cfr. Gen 18, 1-21), si dichiara: «Non dimenticare l'ospitalità (*filoxenia*), poiché alcuni, praticandola, hanno accolto angeli *senza saperlo* (Eb 13, 2). A fronte di questa affermazione torna alla mente, per via di contrasto, il gran numero di commenti al passo evangelico in cui né eletti, né reietti sapevano, accogliendo o respingendo il bisognoso e il forestiero, di aver accolto o respinto Cristo («ero forestiero e mi avete ospitato...» “Signore, quando mai?”» - Mt 25, 35-37. 42-44); chi tra i commentatori fa tesoro di questo processo di accoglimento «senza saperlo»? Di sicuro la maggior parte di loro è orientata ad assumere esplicitamente l'atteggiamento, eccessivamente pio, di chi sa di accogliere non solo

un uomo ma, in lui, anche e soprattutto Gesù Cristo. Anzi proprio questo sarebbe quanto differenza l'accoglienza cristiana dalla pura filantropia! È però significativo che questo atteggiamento devoto, come già metteva indirettamente in luce la *Regola di San Benedetto* (cap. 53), risulta tanto più agevole quanto più misero è l'aspetto di colui che chiede ospitalità: «Con particolare attenzione e riguardo siano accolti specialmente i poveri e i pellegrini, perché è proprio in loro che si accoglie ancor di più Cristo, perché la soggezione (*terror*) che i ricchi ci incutono ce li fa onorare da soli». La debolezza e il bisogno sono rivestiti però di una tale dignità che non dovrebbero mai essere strumentalizzati, tanto meno per consentire un eccesso di devozione. L'uomo, e a più forte ragione l'uomo sofferente, è fine e non mezzo. Abramo, dice il *Talmud*, non sapeva che i suoi ospiti fossero angeli, al contrario «li credeva semplici viandanti arabi del deserto» (Talmud babilonese, *Qiddushin*, 32b).

In un'epoca come la nostra in cui l'asse biblico non si presenta più, oggettivamente, come l'unica prospettiva con lui leggere la realtà e in cui è necessario accettare la sfida di considerare il concetto di straniero anche in modo reciprocamente relativo, la laicità di un'accoglienza rivolta direttamente verso l'uomo bisognoso appare ammonimento quanto mai necessario. È tornato il momento di far tesoro di questo particolarissimo «non saperlo».

Piero Stefani