

IL MIGRANTE/STRANIERO NARRATORE DI SPERANZA

di Augusto Barbi

Non pretendo di proporre una trattazione completa e sistematizzata su questo tema, ma una serie di elementi di riflessione, di natura diversa, che stimoli ciascuno a comporre un quadro personale in cui la condizione del “migrante-straniero” diventi il luogo in cui può essere narrata la speranza e al contempo un luogo nel quale l’annuncio di una speranza cristiana possa risultare significativo: tutto questo nell’ottica della reciprocità, là dove la figura del migrante-straniero offre ma anche riceve speranza.

La condizione dell’uomo “migrante” a fondamento della speranza

La speranza è atteggiamento che caratterizza la vita umana e al contempo l’oggetto proprio della speranza è sottratto al potere dell’uomo. Viene ora da chiedersi: dove sta la radice di questo sperare dell’uomo che è rivolto a ciò che non è in suo potere e che al contempo rimane in profondità orientato ad un qualcosa non ben definibile e descrivibile che, però, sembra aver a che fare con un suo compimento nel futuro?

Possiamo prendere come punto di partenza le parole di Dostoevskij¹: “La formica conosce la formula del suo formicaio. L’ape conosce la formula del suo alveare. E’ chiaro che esse non le conoscono al modo umano, ma al loro proprio modo. Di più però non hanno bisogno. Solo l’uomo non conosce la sua formula”. Con questo lo scrittore voleva dire che l’uomo, non è come l’animale, un’essenza chiusa e finita. La sua essenza non gli è pre-data ma gli è affidata come compito da realizzare nella libertà. L’uomo dunque è nascosto a se stesso ed è costantemente alla ricerca del suo vero essere: egli è una questione aperta, un enigma e spesso un terrore. Egli ha il compito di darsi la risposta su ciò che significa essere uomo, su come egli possa in libertà costruire la sua personalità di valore e nel darsi questa risposta sembra non potersi fermare mai ad alcuna delle risposte già date dentro la sua storia.

“L’uomo nella sua nuda esistenza si rivela così come un permanente esperimento”. Experire rimanda, nella sua etimologia, ad un movimento (ire) che comporta un “uscire” (ek) ed un “attraversare” (per) verso una realtà che resta indefinita. L’esistenza dell’uomo appare così come un cammino esodale di distacco, di attraversamento del nudo deserto della prova verso una terra promessa che gli sta davanti ma che egli non ancora conosce, che però sente appartenergli perché è la sua terra e che non sa ancora quando e come gli sarà concessa.

In questo esperimento esodale, che siamo ciascuno di noi, il futuro della terra verso cui “proiettarsi” (progettarsi) è fondamentale come è pure essenziale la speranza certa che questo futuro ci sia e ci sia dato. In tale prospettiva, diventa importante quella che qualcuno ha chiamato “fantasia produttiva” e quelli che E. Bloch ha denominato “sogni di giorno”. L’uomo ha “sogni di notte” dove è costretto ad elaborare il suo passato represso, ma può costruire “sogni di giorno” dove egli anticipa, con una certa forza poetica e creatrice, il futuro che ancora non è e verso il quale desidera orientare i suoi passi e convogliare le sue energie.

Così la speranza, per l’esperimento-uomo, è un sentimento fondamentale ed è il costitutivo più importante della vita umana, perché sostiene il permanente dover uscire da ciò che è già (dal passato), mobilita le energie per superare le prove dell’attraversamento (nel presente) per raggiungere la terra promessa di un’umanità nuova e continuamente rigenerata. Proprio il dinamismo umano “esodale” e “sperimentale” rivela l’uomo come un “essere di speranza”. La condizione dunque del “migrante”, che si avvia ad un cammino di “esodo” pericoloso e carico di

prove, diventa l'autentica metafora del dinamismo della speranza e la condizione oggettivamente privilegiata per narrare qual è la speranza che lo muove in questo suo uscire.

Ma la condizione "esodale" che è messa in moto dalla speranza, è anche una situazione difficile. L'uscire "verso" ciò che costituisce l'oggetto della speranza comporta il "per-ire", l'attraversamento di situazioni nuove, che richiama anche il pericolo di errare, di perdersi, di "perire". La condizione, dunque, del "migrante", che lascia una realtà verso una nuova sperata e desiderata, è anche una situazione di debolezza, di fragilità, di pericolo, che è continuo richiamo e chiara metafora della debolezza umana, della caducità, dell'impossibilità di disporre e di aver potere su ciò che spera. Quest'altra faccia della condizione "esodale" ci fa riflettere su un'altra dimensione dell'esistenza umana: la sua radicale caducità e povertà, la possibilità che essa si smarrisca, si perda, perisca e, alla fine, la possibilità che la speranza non si realizzi. Su quest'altra faccia dell'esistenza umana, richiamata dalla condizione "migrante", si innestano alcune considerazioni che mi sembrano rilevanti: il richiamo alla non autosufficienza, l'apertura all'indisponibile, l'invocazione di aiuto a chi può donarci la speranza coltivata, il riconoscimento e la riconoscenza per la speranza realizzata. Alla fragilità sperimentata nel cammino "esodale" si associano la fiducia che Qualcuno ascolti l'invocazione che sale da questa fragilità, vi apporti aiuto, compia quella speranza che ha mosso al distacco e all'esodo e, una volta compiuta questa speranza, la possibilità di riconoscere il dono ricevuto e farsi riconoscente.

Narrare la speranza, da parte di un migrante, è dunque raccontare anche la precarietà vissuta, l'invocazione scaturita dalla coscienza della fragilità, l'aiuto di Chi ha sostenuto questa speranza, la riconoscenza per la speranza realizzata.

Il paradigma d'Israele

Sulla scorta di quanto abbiamo detto della "speranza" suscitatrice di "esodi", a livello dell'esperienza umana, possiamo fare qualche considerazione sulla storia della "speranza", e dei permanenti esodi che essa ha suscitato nella storia di salvezza d'Israele.

La speranza sostenuta dalla promessa

E. Bloch, filosofo della speranza, ha coniato un assioma significativo: "dove c'è speranza, c'è religione", anche se "non sempre dove c'è religione c'è speranza". Esso allude chiaramente al fatto che la speranza ha a che fare con la religione, perché il suo fondamento ultimo è quella Trascendenza, quel Dio, che è l'ambito proprio dell'esperienza religiosa.

È vero che c'è una religiosità, dove Dio si pone come il garante e il "logos" dell'ordine e del reale e dove, quindi, il futuro non può essere che ripetitività, conservazione, eterno ritorno: in questa religiosità la speranza è negata. Ma non intendo ora avventurarmi nella critica a questo terreno religioso, desidero piuttosto dire qualcosa sulla rivelazione ebraico-cristiana di Dio, perché in essa Dio ci viene incontro dal futuro con la sua promessa fedele per dare fondamento e forza alla nostra speranza.

Se si guarda alla rivelazione ebraico-cristiana, si vede come questa rivelazione di Dio è legata alla storia, a persone e ad eventi storici. Questa storia, però, è una storia orientata al compimento e alla definitività. A mettere in moto questa storia è la "promessa" divina. La promessa è una parola che annuncia una realtà futura, non ancora presente, ma che in qualche misura è già anticipata e resa presente dalla parola promissoria. Essa dunque è destinata a suscitare la speranza e al contempo a mobilitare le energie dell'uomo nella ricerca di questo futuro promesso. Se la promessa viene da Dio, allora il futuro che essa apre non risulta semplicemente dalle possibilità già insite nel presente,

ma corrisponde alle possibilità creatrici di Dio, a cui occorre affidarsi e che può sempre sorprendere.

Israele lungo la sua storia ha tramandato una molteplicità di promesse divine: ad Abramo (un popolo ed una terra), a Mosè (la liberazione dall'Egitto), a Davide (la discendenza regale) e, con la caduta della regalità, la prospettiva di un regno messianico di abbondanza e di pace. Sono state queste promesse divine a mettere in moto "l'esperimento-speranza" che ha sempre comportato un distacco, un peregrinare verso... Nel momento in cui queste promesse si sono adempiute, esse sono state assunte da Israele come caparra di più grandi speranze, come pegno di un futuro ancora più nuovo (esodo e speranza di un nuovo esodo), e, quando esse sono state realizzate parzialmente, sono di nuovo state reinterpretate e allargate ad orizzonti più ampi (dall'ideologia regale alla regalità messianica e alla regalità di Dio). Afferma G. von Rad (Teologia dell'A.T.) a riguardo della storia salvifica d'Israele: "qui tutto è in movimento...e dall'adempimento sorge all'improvviso di bel nuovo la promessa di qualcosa di ancora più grande. Qui nulla ha in sé il suo senso ultimo, ma di volta in volta è caparra di qualcosa di più grande".

Da dove deriva questo movimento e questo continuo superamento? Sembra che sotteso ad esso ci sia una speranza che, pur fissandosi volta per volta sugli oggetti storici della promessa, si radica alla fine nel Dio che, in modo imprevedibile, apporterà il futuro definitivo del suo Regno. La speranza nelle promesse è sostenuta dalla radicale speranza che l'autore stesso delle promesse comunicherà e apporterà all'uomo il suo futuro e il suo compimento.

La promessa divina e l'esperienza esodale

L'esperienza originaria che Israele ha fatto di Dio è quella di un "incontro", narrato nell'Esodo, che ha dato avvio alla storia di Dio con il suo popolo. Vorremmo fare riferimento a questo paradigma fondamentale per la vita d'Israele allo scopo di esemplificare come è la speranza in un Dio liberatore e salvatore a sostenere tante esperienze comunitarie e personali nella vita dell'antico popolo di Dio.

1. Dio Salvatore del suo popolo

L'incontro con Dio nell'evento dell'esodo è divenuto per Israele una esperienza di salvezza di tale portata e significato che ha impregnato di sé quasi tutti gli strati dell'A.T. Con la liberazione dall'Egitto è cominciata la storia del popolo (Esodo); su di essa si fonda il raduno delle tribù prima dell'installazione nel paese (Gs 24); e, al termine della storia dello Stato, il Deutero-Isaia, a più riprese, vi si riferirà con la sua promessa di una liberazione dall'esilio babilonese.

Questo evento originario impregna visibilmente tutti i campi della vita d'Israele, non come semplice memoriale del passato, ma come rivelatore del presente, così come lo mostrano con evidenza i testi dei profeti e dei salmi. L'esperienza della salvezza, ricevuta all'origine, significa per Israele che Jahvé "resterà" il suo liberatore e salvatore. Il suo aiuto resterà per sempre atteso, sperato, pregato, vissuto.

2. Dio Salvatore di ciascuno e di tutta l'umanità

Il riferimento a Dio liberatore e Salvatore si applica anche nel campo personale e nella vita privata. La maggioranza dei salmi di espressione personale parla di atti salvatori di Dio: grido di bisogno nella lamentazione, racconto di qualcuno che è stato salvato dalla morte, lode al Dio salvatore. Ma questa esperienza di salvezza nell'esistenza individuale non è legata alle azioni divine di salvezza riguardanti la storia d'Israele, ad eccezione del salmo 22. Queste esperienze personali appartengono ad un campo differente, ben documentato nei cicli dei patriarchi: l'episodio del figlio di Agar

morente di sete (Gen 21), la storia di Sara in Egitto (Gen 12,10-20), il racconto di Giacobbe che sfugge ad Esaù (Gen 32) o di Giuseppe e i suoi fratelli (Gen 37; 44).

Ma ci sono sviluppi più ampi di quelli ora accennati nell'A.T. Gli atti salvatori di Dio non sono limitati soltanto al suo popolo e a quelli che lo compongono. Nella storia delle origini come negli scritti apocalittici, essi si estendono a tutta l'umanità e perfino alla vita animale. Al momento del diluvio (Gen 6-9) Dio, che distrugge la sua creazione, è nello stesso tempo colui che la salva e preserva dalla sparizione l'uomo e gli animali. Ugualmente gli scritti apocalittici parlano di distruzione e di salvezza (es. Is 24-27). Ciò significa che le azioni salvifiche di Dio sono illimitate: esse si verificano nel popolo di Dio e nella vita degli individui, per l'insieme dell'umanità e degli animali.

Mostrando l'ampiezza dell'esperienza salvifica, l'A.T. ne dimostra il significato profondo: essa ingloba tutta la vita umana, essa è una realtà conosciuta da tutti e che punteggia la storia fino ai nostri giorni.

Dove si radica questa esperienza di salvezza universalmente possibile? Fondamentalmente gli esseri umani sono creature. Sono fatti per vivere, ma la loro esistenza è limitata. È l'aspetto creaturale, tratteggiato dalla Genesi, che ogni vita umana è vulnerabile ed esposta al pericolo. Se l'uomo sopravvive allora fa esperienza di salvezza, esperienza che può essere individuale, collettiva e planetaria. Poiché nessuna esistenza è esente da pericolo, essere salvati dal pericolo fa parte integrante della vita. Dal momento poi che le possibilità di minaccia per la vita umana sono varie e possono prendere tante forme quante l'esistenza stessa, le esperienze di salvezza avranno esse pure forme molto diverse.

3. La struttura dell'esperienza esodale

L'A.T. quando parla di salvezza non insiste tanto sullo stato causato dalla salvezza ma piuttosto sul suo processo. Esso appare quindi, più che una storia di salvezza, una storia degli atti salvifici di Dio.

Questo processo di salvezza si compie secondo una successione caratteristica di eventi che, malgrado la varietà dei casi, restano sempre gli stessi: bisogno, domanda di aiuto, ascolto, salvezza, risposta degli uomini salvati. Due di questi cinque elementi sono comuni ad ogni atto salvatore, particolarmente per quanto riguarda il campo puramente profano: bisogno e poi soddisfazione del bisogno (salvezza). Gli altri tre elementi aggiungono delle parole al semplice avvenimento: da parte dell'uomo, domanda di aiuto e risposta degli uomini salvati; da parte di Dio, la parola del salvatore precedente l'intervento salvifico, una volta ascoltata la domanda. Questi tre elementi trasformano l'atto salvifico in evento dialogico; attraverso essi l'esperienza di salvezza diviene un incontro con Dio.

Il Deuteronomio (26,5-11) mostra bene questa struttura di eventi nel cosiddetto "Credo storico":

<i>(storia delle origini)</i>	<i>Mio padre era un Arameo errante...</i>
<i>bisogno</i>	<i>Gli Egiziani ci maltrattarono...</i>
<i>domanda di aiuto</i>	<i>Allora gridammo al Signore...</i>
<i>ascolto</i>	<i>Il Signore ascoltò la nostra voce, vide la nostra umiliazione...</i>
<i>salvezza</i>	<i>il Signore ci fece uscire dall'Egitto... e ci condusse in questo luogo...</i>
<i>risposta</i>	<i>Ora, ecco, io presento le primizie... e ti prostrerai davanti al Signore...</i>

Questa struttura dell'esperienza esodale, di migrazione dalle situazioni di schiavitù e di oppressione d'ogni genere verso la libertà e verso una vita risanata e liberata, è rivelatrice e resta esemplare anche per le esperienze dell'uomo d'oggi, desideroso di uscire e di "migrare" da situazioni di sofferenza, di bisogno, di male e di schiavitù. Egli ha di fronte un Dio a cui può rivolgere il suo grido di disperazione perché è disponibile ad ascoltarlo, perché solidarizza con la sua condizione umiliata ed è pronto ad intervenire in suo favore.

Egli è dunque il Dio che alimenta la sua speranza di poter uscire dalle sue situazioni che lo opprimono e di poter accedere ad una qualità di vita nuova e liberata. È il Dio che, con la sua fedele promessa di liberazione e salvezza, impedisce la rassegnazione fatalistica alle situazioni di oppressione e mobilita le energie dell'uomo verso traguardi di vita e di libertà. Quando queste esperienze di liberazione da ogni genere di male si realizzano, l'uomo credente può riconoscere che in esse si è fatta presente l'azione salvifica di questo Dio, si è realizzata la speranza da lui suscitata e sostenuta e perciò è messo nella condizione di farsi riconoscente e di lodarlo.

La memoria della condizione di straniero e la convinzione che Dio lo difende

Vorremmo esemplificare, a partire da un dato ancora dell'A.T., come l'uomo che è stato straniero e migrante ed ha sperimentato la liberazione divina, non può dimenticare la sua precedente situazione di difficoltà e non può dimenticare che in quella situazione Dio si è manifestato come difensore dello straniero. Perciò egli si sentirà in dovere di proteggere il migrante-straniero, perché Dio stesso lo protegge.

Quale premessa è fondamentale ricordare come Israele conservi viva nella propria coscienza e nella propria riflessione l'esperienza dell'essere stato "straniero". Già il capostipite Abramo e i patriarchi sono presentati in una situazione di perenne migrazione e talora nella figura dello "straniero" che deve rimettersi alla buona volontà delle popolazioni stanziali e dei loro capi (cf. ad es. Gn 23,4). Israele poi non può dimenticare il suo soggiorno in Egitto e continuamente lo ricorda come un evento originario e fondante: talora lo rilegge in chiave epica come una esperienza di "schiavitù" (cf. ad es. Dt 5,6.15; 6,12; 7,8) da cui Dio lo ha liberato; altre volte lo ripensa come una esperienza fatta nella condizione di "ger", cioè di straniero residente soprattutto quando si tratta di fondare leggi umanitarie a favore dei miseri e degli stranieri residenti nella sua terra. Infine a segnare profondamente questo popolo sono le esperienze della deportazione assira e dell'esilio a Babilonia e il successivo ritorno nella terra dove è divenuta consistente la presenza straniera. È il ripensamento in prospettiva teologica di queste esperienze che determina l'atteggiamento d'Israele verso lo "straniero" nelle linee diverse che lo caratterizzano.

Troviamo (nel Codice di alleanza in particolare) norme tese a difendere e proteggere la condizione del singolo o di una popolazione straniera residente in terra israelita. Non bisogna sfruttare il singolo forestiero, che è persona misera ed economicamente più debole, quando egli si appoggia e chiede protezione ad una famiglia: egli va considerato dentro il diritto sacro dell'ospitalità. E poiché il forestiero può essere esposto ad ogni forma di violenza, Dio stesso ne diventa il difensore: "Non ti approfitterai del forestiero, perché se egli grida verso di me io ascolterò il suo grido" (Es 22,20a.22b). Altrettanto importanti sono le disposizioni a "non opprimere" la popolazione straniera residente, discriminandola e abusando della sua condizione di inferiorità (Es 22bc) oppure non facendo giustizia in tribunale (Es 23,9). La motivazione di questa protezione e di questa tutela giuridica è vista nel fatto che Israele è stato "straniero" in Egitto e conosce quindi la condizione difficile di vita dello straniero: nell'atteggiamento verso lo straniero è perciò in gioco la sua identità culturale e soprattutto è all'orizzonte l'esperienza e la fede in Jahvè difensore e liberatore degli oppressi stranieri.

Il paradigma di Gesù

Se la promessa divina ha sostenuto tutta la storia d'Israele e se la certezza che Dio interviene a liberarlo e a salvarlo ha continuamente alimentato la speranza di questo popolo e dei singoli credenti, la promessa divina è divenuta definitiva ed irrevocabile in Gesù Cristo. Egli è per eccellenza "la nostra speranza", la speranza di ogni uomo che nel suo cammino di "esodo" e di migrazione desidera raggiungere il compimento autentico della propria vita.

Portatore della autentica speranza

È interessante, innanzi tutto, guardare a Gesù come il portatore della "speranza" escatologica del Regno di Dio. Egli annuncia che il Regno di Dio, l'iniziativa di grazia con cui Dio trasformerà l'umanità e il mondo è già stata decisa da Dio stesso. Certo di questa promessa irreversibile e definitiva di Dio, Egli comincia a proclamare che questo Regno di Dio, questo futuro assoluto, si va già vicino nei suoi gesti, nella sua parola e nella sua persona. Gesù è l'uomo della fiducia e della speranza radicale in quel Dio, da lui sperimentato come "Abba", che apporterà come dono e grazia quel futuro nuovo e pieno che all'uomo restava indecifrato e indisponibile.

Certo di questa speranza, egli inizia a creare, dal mare delle possibilità di Dio, le "isole", i segni di questa nuova umanità e di questo mondo nuovo: con Gesù la speranza ultima di un mondo rinnovato e salvato da Dio comincia a mettere radici nella storia, come un piccolissimo seme destinato a divenire grandioso arbusto (cf. Mc 4,30-32). Il futuro definitivo di Dio comincia a farsi presente, ma non si fa presente nella passività dell'uomo a cui è richiesto di affidarsi a questa speranza e di riorientare su di essa la propria vita. Convertirsi e credere a questo Dio e al futuro che Egli crea è il primo imperativo posto alla libertà umana, ma al contempo all'uomo è richiesto di invocare "venga il tuo Regno", nella coscienza che il futuro ultimo resta indisponibile e sarà frutto solo dell'iniziativa certa di Dio, nella modalità e nel momento disposti dalla sua grazia.

Di questo mondo nuovo che dal futuro si avvicina, possiamo già scorgere i tratti nei gesti e parole di Gesù.

I gesti potenti della liberazione dal male (esorcismi e guarigioni) che in diverse forme opprime la vita dell'uomo sono già il segno che il Regno di Dio è giunto agli uomini (cf. Lc 11,20; Mt 12,28) e sono già la prefigurazione della salvezza totale e definitiva dell'uomo che Dio offrirà. Nell'attività taumaturgica di Gesù è l'iniziativa di Dio che si fa vicina all'uomo per strapparla alla fatalità del suo limite, per restituirlo all'integrità delle sue potenzialità e delle sue relazioni con gli altri e con se stesso. Nel contempo in essa si rivela un Dio che trasforma la propria relazione con la sofferenza umana. Comincia a nascere un mondo in cui la sofferenza non è più l'ultima parola sulla vita umana e si rafforza, senza rassegnazioni fatalistiche, la possibilità di protesta contro ogni genere di male.

Anche la prassi, irritante per i pii del suo tempo, dell'incontro di Gesù con i peccatori (cf. Mc 2,1-12; Lc 7,36-50; 19,1-10) e della commensalità con loro (cf. Mc 2,15-17; Lc 15,1-2) è segno di speranza. In essa si rende presente la gratuita bontà escatologica di Dio, che elegge, riconcilia e apre a vita nuova i peccatori e domanda di essere accolta per divenire forza che rende possibile una nuova fraternità (cf. Lc 15,32; Mt 18,33). La riconciliazione accolta e donata diventa il simbolo della speranza in un'umanità salvata e riappacificata.

L'annuncio della "buona novella ai poveri" (beati voi poveri), con cui Dio stesso si fa garante della loro dignità, della loro vita e dei loro diritti, è il segno che la nuova umanità creata da Dio comincia dalla liberazione di coloro che sono ai margini e a cui la vita, la dignità e la libertà sono sottratte.

Il Regno di Dio e il mondo nuovo sperato irrompe poi con singolare plasticità e incisività nel linguaggio parabolico di Gesù. Un tale linguaggio, infatti, per la sua forma narrativa è particolarmente adatto a rendere l'iniziativa divina che si dispiega come storia e riflette l'esperienza

di Gesù che, nella sua qualità di rappresentante della signoria divina, è la grande parabola di Dio. Inoltre il linguaggio parabolico non ha una semplice funzione illustrativa ma ha la forza performativa di far accadere quella novità shoccante, segno del mondo nuovo atteso da Dio, che emerge solitamente in modo inatteso dal mondo abitudinario dell'esperienza umana da cui il racconto parabolico attinge i suoi motivi.

Così, con la parabola del padrone che assume operai a giornata per la sua vigna (cf. Mt 20,1-16), nel mondo umano retto dalla giustizia retributiva, fa irruzione la novità della gratuità divina che dona con liberalità senza guardare al merito. Nella parabola del figlio che fugge da casa e sperpera malamente la sua sostanza (cf. Lc 15,11-32), la prospettiva abituale della colpa che attende rimprovero e punizione viene sconvolta dalla misericordia divina che restituisce al peccatore una insperata dignità filiale. Con la parabola del grano e della zizzania (cf. Mt 13,24-30), il mondo ordinario dell'intolleranza verso il malvagio è come squarciato in modo inatteso dalla pazienza divina che offre anche a questi, fino all'ultimo, positive occasioni di pentimento e di conversione. Nel racconto parabolico dunque si profilano, dentro un mondo vecchio, i segni di un mondo nuovo che l'ascoltatore è chiamato ad assumere con speranza e a portare nell'impegno della vita.

Non è, però, senza fatiche e non è al riparo da insuccessi questo innervarsi della sovranità di Dio e del mondo nuovo nella opaca e resistente storia degli uomini: Gesù stesso, che ne è il rappresentante, deve riconoscere, come il seminatore che si appresta a seminare, che la sua azione ha una inevitabile parte di infruttuosità (cf. Mc 4,3-9). Il vino nuovo del Regno chiede di essere accolto in otri nuovi (cf. Mc 2,22). Senza il dischiudersi fiducioso della libertà e senza il superamento di pregiudizi e resistenze i segni della speranza del Regno non attecchiscono nella storia. Gesù, che ne è il portatore, conosce anche la delusione dell'incomprensione, della critica e del rifiuto (cf. ad es. Mc 2,7.16, 3,22; Lc 7,39; Mt 11,19) senza per questo diventare un deluso perché la grande speranza del Regno definitivo è radicata nella fiducia della fedeltà di Dio.

Anzi potremmo dire che proprio nell'esperienza della delusione la grande speranza, sostenuta dall'amore per gli uomini, rende Gesù creativo, capace di inventare linguaggi nuovi (segni, parabole, insegnamenti) perché la novità del Regno possa essere compresa ed accolta.

Anche di fronte alla delusione estrema della condanna e della morte violenta in Gesù non viene meno la speranza ultima: "In verità vi dico che io non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel Regno di Dio" (Mc 14,25). Nell'ora dell'apparente sconfitta dell'avvento del mondo nuovo. Gesù si affida a Dio e continua a sperare che Dio realizzerà il Regno, proprio attraverso la morte di lui che ne era il rappresentante, e che egli parteciperà alla festa di questo Regno.

La Resurrezione conferma definitivamente questa speranza di Gesù che comincia a diventare realtà in Lui Risorto, il Giusto ingiustamente condannato e violentemente posto ai margini, ma riscattato da Dio, anticipo di un'umanità nuova, di 'umanità in cui sono abbattute le divisioni e le barriere. L'esodo verso la speranza vera ed ultima che Gesù ha compiuto apre il cammino "esodale" del nuovo popolo di Dio che è invitato a guardare e a camminare verso la terra promessa che si è definitivamente dischiusa nel suo compimento di Risorto. Verso questo "esodo" definitivo sono chiamati ad aprirsi e orientarsi tutti gli "esodi" storici che gli uomini "migranti" stanno compiendo.

Speranza per gli stranieri

È abbastanza evidente che i testi sinottici che parlano di incontri di Gesù con persone che sono culturalmente e religiosamente estranee all'ambiente giudaico sono già in parte segnati dall'orizzonte della apertura universalistica della missione postpasquale. Non di meno però è

possibile cogliere nella sostanza l'atteggiamento di Gesù nei confronti delle nazioni e il suo atteggiamento nella relazione con singoli stranieri.

Certamente l'orientamento dell'annuncio e del ministero di Gesù è verso Israele. L'espressione "Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele" (Mt 15,24) esprime abbastanza fedelmente questo orientamento. Il concentramento sull'Israele perduto, che riflette la fedeltà di Dio al popolo dell'elezione, non diventa esclusivo dei popoli pagani per i quali Gesù preannuncia, nella linea dei profeti, la partecipazione al banchetto escatologico del Regno (cf. Mt 8,11-12). In questa prospettiva di apertura vanno letti anche gli accenni positivi di Gesù a personaggi stranieri del passato: la vedova di Sarepta e Naaman il Siro (Lc 4,25-27), la regina del sud (Mt 12,42; Lc 11,31), i niniviti (Mt 12,41; Lc 11,32).

Le tradizioni riguardanti l'incontro con stranieri, come è il caso del centurione di Cafarnao (cf. Lc 7,1-10; Mt 8,5-10.13) o della donna sirofenicia (cf. Mc 7,24-30; Mt 15,21-28), al di là di una riaffermazione di concentrazione su Israele, testimoniano anche la semplicità con cui Gesù guarda agli stranieri. Non c'è da parte sua infatti reazione ostile o sfiducia al loro presentarsi. Anzi, dopo una iniziale resistenza, egli si lascia coinvolgere e loda la loro fede e bontà, offrendo anche a loro i segni della salvezza. La loro estraneità, senza essere negata, viene superata nell'orizzonte universalistico della salvezza. La memoria di questi atteggiamenti e di questa singolare apertura di Gesù aiuterà la chiesa primitiva a comprendere come il disegno salvifico di Dio, pur nella fedeltà alla priorità storico-salvifica di Israele, doveva estendersi anche agli stranieri pagani.

Significativi sono alcuni insegnamenti di Gesù in cui, da prospettive diverse, si apre uno sguardo nuovo sulla realtà dello straniero. Da una parte infatti nel racconto esemplare del buon Samaritano (cf. Lc 10,29-37) è un odiato "straniero" a diventare, con la sua capacità di compassione, di prendersi cura e di coinvolgere altri in questa cura, l'autentico paradigma del farsi prossimo per l'uomo senza volto che è incappato nei briganti. Di fronte alla tendenza del giudaismo a delimitare etnicamente, culturalmente e religiosamente il concetto di "prossimo" Gesù presenta la prospettiva nuova della necessità di farsi prossimo, di fronte alla concreta situazione di bisogno, al di là di ogni barriera e di ogni diversità: l'estraneità di qualunque genere non deve impedire la prossimità nella forma della solidarietà affettiva, effettiva ed efficace.

Dall'altra parte, nel grande affresco del giudizio di Mt 25,31-46, Gesù presenta lo "straniero" nella lista dei bisognosi che devono ricevere l'attenzione e l'aiuto concreto. Il motivo dell'ospitalità da offrire allo straniero, nell'insieme delle buone opere da compiere verso i bisognosi, è un motivo tradizionale veterotestamentario e giudaico. Ciò che è totalmente nuovo è che in questa accoglienza si gioca l'accoglienza a Cristo, la cui presenza si significa e si offre nella straniero e nel bisognoso, e che in questa accoglienza si manifesta l'autenticità della vita salvata. L'insegnamento di Gesù sullo straniero, nei due testi evangelici accennati, sembra diventare complementare: lo straniero (Samaritano) è colui che esemplarmente può farsi prossimo del nostro bisogno e il bisogno dello straniero, portatore della presenza stessa del Signore Gesù, diventa colui che interpella la nostra prossimità e diventa così criterio della salvezza della nostra vita. Se comincia a realizzarsi questo duplice movimento compassionevole e solidale dello straniero verso il nostro bisogno e di noi verso lo straniero bisognoso l'estraneità e la diversità di ogni tipo cessa di essere motivo di separazione e inimicizia e si realizza quella amorevole prossimità degli estranei e dei diversi che è segno di un'umanità riconciliata e salvata.

La Chiesa speranza per gli stranieri e gli stranieri speranza per la Chiesa

Indubbiamente uno dei problemi più gravi e difficili che le prime comunità cristiane si sono trovate ad affrontare è stato quello dell'apertura della salvezza agli estranei-pagani senza chiedere previamente una loro giudaizzazione attraverso la pratica della circoncisione e della sottomissione

alla legge e alla tradizione giudaica. Successivamente il problema è divenuto quello della possibile convivenza e della commensalità tra giudei e pagani, estranei non solo etnicamente ma soprattutto a livello culturale-religioso. Il testo autobiografico paolino di Gal 2,1-14 e la narrazione del concilio di Gerusalemme in At 15,1-35 sono la complessa testimonianza di queste difficoltà e del loro tentativo di soluzione.

La convinzione paolina della salvezza per la sola fede in Gesù Cristo, senza la circoncisione e le opere della legge, fa sì che nella comunità dei salvati possano entrare anche gli stranieri-pagani in quanto tali, a prescindere da quella omologazione religioso-culturale che i giudaizzanti volevano imporre. Il superamento delle leggi sulla purità rituale e alimentare (cf. Mc 7,1-23), che costituivano elemento di separazione e impossibilità di commensalità tra giudei e pagani convertiti, fa sì che nella comunità cristiana possano integrarsi e convivere coloro che erano considerati stranieri inavvicinabili.

I percorsi di accoglienza e di integrazione, a pieno titolo, degli stranieri pagani nella comunità cristiana sono delineati in modo ricco e significativo nell'episodio di Cornelio così come è narrato negli Atti (cf. 10,1-11,18). Il racconto lucano si sforza innanzi tutto di togliere i pregiudizi che un giudeo poteva avere nei confronti dell'estraneo pagano, presentando Cornelio come un uomo pio dalla singolare religiosità e moralità: il primo passo per una accoglienza dei pagani è dunque quello di guardarli con occhio libero da schemi rigidi e cogliere le positività presenti in loro. Successivamente un giudeo, come Pietro, è aiutato dall'intervento divino e dall'azione dello Spirito a superare le leggi di purità alimentare e la consuetudine di evitare i pagani impuri per arrischiare l'incontro personale con lo straniero Cornelio nel riconoscimento della uguale dignità umana: l'incontro umano è perciò il luogo in cui le resistenze possono sciogliersi definitivamente e dove cadono i pregiudizi culturali e religiosi che distanziano gli uomini facendo spazio alla comprensione che secondo Dio "non si deve dire profano o immondo nessun uomo" (v.28). Liberato lo sguardo ed attuato l'incontro, è possibile annunciare un Dio che non fa accezione di persone e in Gesù "Signore di tutti" offre la salvezza a chiunque crede, senza distinzione di appartenenze etniche, culturali e religiose: il riconoscimento dell'effusione dello Spirito, in modo inatteso, anche sugli stranieri-pagani induce il giudeo renitente alla loro accoglienza nella chiesa attraverso il battesimo e alla loro piena integrazione nella comunità credente attraverso il gesto della commensalità. Il faticoso cammino, guidato dall'azione divina, ha rotto le barriere sul piano umano e ha aperto la porta ad una nuova prassi evangelizzatrice e missionaria che accetta per gli odiati pagani una piena uguaglianza con i giudei nella comunità della salvezza.

La coscienza dei cristiani "stranieri" e pellegrini nel mondo

La categoria dello "straniero" riappare ancora, ma quasi come rovesciata rispetto a quanti abbiamo visto finora, in qualche altro scritto del N.T.: la comunità cristiana si sente ora essa stessa straniera nel mondo.

Una testimonianza significativa in questa direzione è offerta dalla comunità giovannea. Essa ha vissuto, fino al culmine dell'esclusione dalla sinagoga, un forte conflitto con il giudaismo al punto che i "giudei" diventano una figura dell'incredulità. Nello stesso tempo anche il "mondo", identificabile verosimilmente nella sua accezione negativa con il mondo pagano, la odia (cf. 15,18) e la perseguita. Persino rispetto alle altre comunità cristiane la comunità giovannea avverte la sua diversità e separazione per la peculiare tradizione e riflessione teologica di cui essa è portatrice. In questo clima di isolamento, la comunità di Gv trova nella sua fede in Gesù Figlio di Dio, lo "straniero" per eccellenza, il fondamento e la giustificazione di questa sua condizione di estraneità.

Gesù infatti appare come straniero proprio per la sua singolare identità espressa attraverso la sua provenienza "dal cielo" e la sua destinazione ad ascendere "al cielo". Il tema discesa-ascesa è

utilizzato proprio per dire compiutamente chi è Gesù: Egli è il Figlio di origine celeste che non appartiene al mondo e non si lascia quindi riconoscere in maniera immediata dal mondo. La categoria dello “straniero” ha dunque innanzi tutto la funzione di evidenziare l’impossibilità da parte dell’uomo, con le sue sole forze, di afferrare la vera identità trascendente di Gesù. Al contempo però questa estraneità di Gesù, e quindi la sua identità misteriosa, può essere riconosciuta attraverso la rivelazione realizzata da Gesù e attuata dallo Spirito di Verità che Egli invia ai credenti.

La comunità dei discepoli che, per la fede sostenuta e protetta dall’azione dello Spirito, ha riconosciuto Gesù come Figlio di Dio può ora rileggere la propria vicenda in parallelo e in continuità con questo “straniero” di origine divina che il mondo incredulo non ha conosciuto e ha rifiutato. Essa, pur essendo in questo mondo, sa di essere stata “scelta dal mondo” incredulo (cf. 15,19) e di essere da esso separata. Come Gesù non era “del mondo” così essa non è più “del mondo” (cf. 17,16) è per questa separazione, avvenuta in forza dell’accoglienza della rivelazione divina fatta da Gesù, che la comunità è straniera al mondo incredulo e da esso odiata: “Io ho dato loro la tua parola e il mondo li ha odiati” (cf. 17,14). Di questa esperienza di estraneità e di odio essa non deve meravigliarsi, perché in essa si prolunga la condizione di estraneità e di persecuzione che Gesù stesso ha subito da parte di quanti non hanno creduto: “Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me” (15,18) e “Un servo non è più grande del suo padrone. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi”.

L’avvertirsi “straniera”, perché minoritaria, incompresa e perseguitata, porta dunque la comunità giovannea, da una parte, a rafforzare la propria identità di comunità credente in colui che, in quanto Figlio disceso da cielo, è “lo straniero” riconoscibile solo nella dinamica di rivelazione e fede, e, dall’altra, a comprendere che la propria condizione non è che il perpetuarsi di quella vicenda per la quale il Figlio rivelatore è rimasto “straniero” rifiutato per quanti non hanno voluto conoscerlo e credere in Lui.

La coscienza di essere “stranieri” nel mondo da parte dei credenti emerge in modo significativo anche nella 1Pt. Già nel saluto, i cristiani sono interpellati come “eletti” che “risiedono temporaneamente”, quasi come forestieri, nella diaspora delle varie regioni che vengono menzionate (1,1). A questa condizione di forestieri, residenti temporaneamente nella dispersione, viene subito contrapposta una realtà stabile, quella della “eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce” (1,4), quella della “salvezza prossima a rivelarsi negli ultimi tempi” (1,5). Si avverte subito dunque la tensione in cui viene a trovarsi l’esistenza credente: è la tensione tra il “già” della salvezza presente in questo tempo del pellegrinaggio (cf. 1,17) e il “non ancora” atteso per il tempo escatologico della salvezza. È per questa tensione che il credente si avverte come forestiero che risiede temporaneamente nella condizione attuale e nel tempo presente. Questa condizione del tempo presente i cristiani sono chiamati a viverla nella “speranza”, una speranza resa salda da quel Dio che non solo conserva per loro un futuro il bene della salvezza definitiva ma anche li custodisce al presente mediante la fede (cf. 1,4-5).

L’essere “stranieri e forestieri” (cf. 2,11), nell’attuale condizione di attesa della salvezza definitiva, non comporta però una estraniamento da questo mondo, ma una intensificazione dell’impegno di vita nuova. È un impegno a stare al proprio posto nella società (cf. 2,13-3,12), ad essere irreprensibili e a compiere le buone opere perché i pagani cessino di calunniare i cristiani e al contrario glorifichino Dio (cf. 2,12), a vivere la libertà non come copertura della propria malvagità ma come servizio a Dio (cf. 2,16). L’essere “stranieri e forestieri” dei cristiani viene a delineare la grande speranza escatologica che li anima, la quale ha come conseguenza lo spirito nuovo con cui i cristiani devono restare dentro le istituzioni sociali e dentro il mondo che li osserva talora con sospetto. Occorre di fatto che essi vivano la diversità religiosa senza fare ghetto, senza contrapposizioni e atteggiamenti arroganti, pronti a rendere ragione con mitezza della speranza che

li anima (cf. 3,15), capaci di restare dentro le situazioni difficili senza rendere male per male, ma anzi benedicendo (cf. 3,9). In sostanza, perciò, il fatto che i credenti guardino come realtà stabile alla loro salvezza escatologica e considerino la loro esistenza presente come condizione di stranieri e forestieri non significa disimpegno e distacco dentro il mondo e di fronte al mondo ma possibilità e dovere di restare in esso con un impegno ed uno stile nuovo mutuato da Cristo e di restare di fronte ad esso con una incisiva e propositiva capacità di testimonianza.

Le prime comunità cristiane esprimono dunque una esperienza e una coscienza di “stranierità” e peregrinanza nel mondo con la quale dicono l’alterità della loro fede, non sempre compresa e talora osteggiata come è avvenuto per la rivelazione trascendente portata dal loro Signore, e dicono anche l’alterità e trascendenza della loro speranza, che non le aliena dalla difficile condizione presente ma le immette in essa con lo spirito nuovo di cui il loro Signore le ha rese capaci.

¹ 1 Citato da J. MOLTSMANN, *Esperimento speranza*, Brescia 1976, 36