

Straniero e multiculturalità: il dato della Rivelazione

Vito MIGNOZZI
Facoltà Teologica Pugliese
Bari/Molfetta

1. Il "caso serio" dello straniero nel tempo della globalizzazione

Il momento storico che viviamo, con i fatti della cronaca e gli scenari nuovi che si vanno delineando anche nel mondo della scuola e delle comunità cristiane, ci porta a pensare che il secolo da poco iniziato sarà il secolo dello straniero per eccellenza. Se, infatti, nelle culture del passato, lo straniero aveva il tratto dell'evento eccezionale e soprattutto traumatico, nel villaggio globale che la tecnica e l'economia vanno instaurando e che noi abitiamo, quella figura diviene sempre più familiare. I tratti che lo identificano, tra l'altro, si presentano ben diversificati perché tra noi non ci sono solo stranieri per turismo, ma soprattutto ci sono gli stranieri per disperazione o, quantomeno, per necessità.

Accanto a loro, in una sorta di somiglianza rispetto alla condizione esistenziale dei primi, c'è pure colui che oggi vive questo tempo in una condizione di estraneità nei confronti di se stesso, abitato da un sentimento di spaesamento dell'io nei confronti del suo sé. Quest'ultimo tratto «è la trascrizione psicologica della disidentificazione dell'io con la cultura o con le culture di appartenenza e l'affermazione su di esse della sua alterità e trascendenza»¹. Si tratta di quel fenomeno che la postmodernità ci ha recato, espresso nella negazione della ragione universale e nell'esplosione delle ragioni individuali che, mentre potenziano il narcisismo dell'io, creano al contempo sentimenti di grande estraneità. In quel prezioso libretto dal titolo *La società dell'incertezza*, Bauman pone insieme, quasi specularmente, la condizione degli stranieri oggi con la condizione dell'estraneità dell'uomo. Egli afferma: «Ora gli stranieri sono mal definiti e proteiformi; proprio come l'identità personale che ha fondamenta fragili, instabili, volubili. L'*ipséité*, quella differenza che separa il sé dal non-io, il "noi" da "loro", non è più fornita dalla struttura precostituita del mondo, né da un ordine impartito dall'alto. Deve essere costruita e ricostruita, e costruita ancora e ricostruita di nuovo, in entrambe le dimensioni nel medesimo tempo, poiché nessuna può vantare una durata o una "stabilità definita" maggiore dell'altra. Gli stranieri di oggi sono i "prodotti", ma anche "i mezzi di produzione", dell'incessante e mai definitivo processo di costruzione dell'identità»².

Di fronte ad un panorama che si va delineando con questi tratti e queste tinte, si fa urgente un nuovo pensiero che accolga la sfida e la novità avanzate dalla figura dello straniero e sia all'altezza di elaborare percorsi nuovi nei quali si invera quel passaggio, tanto auspicato da Daniélou già nel 1951, circa la percezione dello straniero da *hostis* a *hospes*, da nemico a ospite³. Potrà essere questa la ragione per la quale il tempo che ci è dato di vivere sia davvero il *kairòs* per ripensare il rapporto con lo straniero, cogliendone non più la dimensione di minaccia, come storicamente è avvenuto prevalentemente, quanto quella di sacralità, come invece è avvenuto eccezionalmente.

Si tratta, dunque, di istituire un pensiero a partire dallo straniero, dove la condizione di estraneità non rappresenta una minaccia da espellere quanto piuttosto una parola da accogliere e che, una volta accolta, genera una nuova etica e un nuovo pensiero al cui centro si erge non più l'io ma l'altro, con il suo volto e la sua storia attraverso cui si riflette una luce che proviene da altrove disegnando una traccia che, per la Scrittura, è proprio quella dell'Assoluto e della Trascendenza nella storia.

¹ C. Di Sante, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città Aperta, Troina 2006, p. 14.

² Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 66.

³ J. Daniélou, *Pour une théologie de l'hospitalité*, in VS 85/1951, p. 340.

Che non sia proprio lo straniero, paradossalmente, a prefigurare la futura «identità culturale» di tutti noi? Egli è come la punta avanzata dell'umanità di questo Terzo millennio. Nel volto dello straniero, infatti, si coglie la traccia dell'uomo planetario, globalizzato, che lotta e che cerca di convivere con le «differenze» nella società multi-etnica, multiculturale e multireligiosa, tenendo ferma la propria identità, ma senza chiudersi in essa⁴.

Il tentativo che vi propongo, dunque, vorrebbe tracciare un sentiero possibile di riflessione sulla figura dello straniero, cifra sintetica dell'alterità, a partire dai dati della Rivelazione. Il mio non sarà un approccio strettamente esegetico, ma non potrò fare a meno di muovermi tra le ricche pagine della Scrittura, individuando alcuni tornanti fondamentali che dischiudono orizzonti estremamente interessanti in rapporto al nostro tema, dal profilo teologico nonché antropologico.

Andando alla Bibbia, pertanto, essa ci offre una prospettiva singolare per guardare allo straniero, sfuggendo a quel luogo comune che lo vorrebbe considerare esclusivamente come una minaccia da espellere a favore di uno sguardo positivo, libero dalla paura e ricco di sapienza. Resta vero, tuttavia, che il ricorso alla Scrittura non può essere falsato dal desiderio di trovarvi delle soluzioni ai nostri problemi, magari volendovi leggere risposte già confezionate alle domande odierne. La Bibbia non vuole una lettura puerile delle sue pagine; piuttosto, occorre assumersi la fatica di interpretare le potenti suggestioni che vengono dai suoi racconti come pure dalle sue pagine normative, così da favorire orizzonti di accoglienza, prima di tutto come apertura mentale e poi come ospitalità nei confronti di chi si presenta, appunto, nella sua condizione di straniero.

Nella Bibbia lo straniero – come pure il povero, l'orfano, la vedova e il nemico – prima che *categorie sociologiche*, volte a circoscrivere le diverse identità che compongono l'organismo sociale, per il racconto ebraico-cristiano sono soprattutto *categorie teologiche*, utilizzate per definire il luogo originario dove Dio si rivela all'uomo e dove costui, al contempo, ridefinisce il reale della propria esistenza nel suo triplice rapporto con il divino, con l'umano e con il mondano. In altri termini, attraverso la figura dello straniero la Bibbia ci dice chi è Dio, l'uomo e la *polis* nella quale costui vive. Se è vero, infatti, che il luogo in cui Dio accade è *l'evento*, allora lo straniero ha a che fare con l'accadere di Dio. Colui che attraversa la frontiera, del resto, *si rivela*, e per questo è figura di Dio stesso. Del resto, il modo in cui Cristo si fa presente non segue altre modalità: «Gesù è straniero per i suoi; e solo un dono di rivelazione può farlo conoscere agli uomini»⁵.

Si faccia attenzione, però, a cogliere questa linea interpretativa nel modo corretto, senza equivocarla: dire che l'estraneità ha un potere rivelante non è un'indicazione *immediatamente* politica che descriverebbe l'accoglienza indiscriminata dei migranti. Significa, piuttosto, una svolta radicale di paradigma antropologico: laddove l'altro, per la cultura individualistica moderna finisce per rappresentare un'*aporia*, nell'esperienza cristiana diventa il luogo manifestativo della verità⁶.

Per tale ragione la teologia «ha il compito di parlare dello straniero come persona nell'orizzonte del suo concetto di Dio»⁷. In questa linea vorrebbe collocarsi il mio intervento.

2. "Anche voi un tempo eravate stranieri": il dato della Rivelazione

a. Lo straniero: diversità ed estraneità

Se ci accostiamo alla Scrittura per indagare sulle prerogative che connotano la figura dello straniero, ci imbattiamo subito nella vicenda storica di Israele, l'unico tra i popoli antichi che ha

⁴ Cf. A. Nanni, *Educare alla convivialità. Un progetto formativo per l'uomo planetario*, EMI, Bologna 1994, p. 29.

⁵ L. Cilia, *Gesù straniero tra i suoi nel Vangelo di Giovanni*, in I. Cardellini (a cura di), *Lo «straniero nella Bibbia». Aspetti storici, istituzionali e teologici*, «Ricerche storico-bibliche» 1-2 (1996) p. 250.

⁶ Si veda l'interessante lettura della figura dello straniero/altro presente in P. Gomasca, *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 165.

⁷ R. Bucher, *Die Theologie der Fremde. Die theologische Diskurs und sein anderes*, in O. Fuchs (a cura di), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, pp. 312-319; la citazione è a pagina 319.

avuto la più alta considerazione della sua peculiarità, della originalità e specificità culturale della sua tradizione⁸. E questo non perché la Scrittura ne parli, elogiando questa nazione come superiore a tutte le altre o unica nei suoi privilegi, ma solo per il fatto che l'attenzione degli autori biblici si è incentrata essenzialmente sul significato di questa piccola nazione, della sua assoluta rilevanza nel contesto degli altri popoli e per i popoli stessi⁹. Tutto questo porterebbe ad affermare che la Scrittura pone *la diversità di Israele come valore*, difendendone il senso della particolarità e facendone uno stimolo a riconoscere, a proteggere e ad amare colui che nella storia umana si presenta come diverso e come straniero. L'immagine che la Bibbia, pertanto, vuole comunicare, di fronte alla coscienza degli uomini, è proprio quella di Israele come figura emblematica dello straniero.

Con quali tratti si esplicita tale diversità di Israele? In cosa si differenzia questo popolo dagli altri popoli? Un testo fondamentale a riguardo è Gen 10, nel quale viene fatta una classificazione organica dell'umanità dopo il diluvio. Compaiono in questa pagina biblica tre elementi che contribuiscono a dare fisionomia particolare a ogni popolo: l'origine genetica, una lingua particolare e un territorio proprio.

Anzitutto la genealogia. Il primo elemento che secondo la Bibbia differenzia i popoli è il fatto di avere un diverso padre. Si ritrova una pluralità di nomi che, oltre ogni possibile pretesa di verità scientifica, dice di fatto che la diversità fra le nazioni è reale perché ci sono padri con nomi diversi; allo stesso tempo, però, tutto è riconducibile all'unità, dal momento che la diversità fra le razze non annulla il principio unitario che significa la fondamentale fraternità fra gli uomini, elemento che, in termini religiosi, afferma la sostanziale figliolanza da Dio, che ha fatto l'uomo a propria immagine e somiglianza. In cosa, dunque, Israele si "differenzia" dagli altri popoli? Come si esprime la sua diversità? Non certo per una immaginaria origine biologica diversa. Al contrario, Israele è un popolo diverso per il riferimento a un padre che è stato amato da Dio, un padre errante, sofferente, schiavo, ma liberato ed esaltato dal Signore. Il minuscolo popolo di Israele si fa carico, così, di essere il simbolo concreto del fatto che Dio ama il piccolo, beneficandolo in modo straordinario. Qui si registra l'assoluta diversità di Israele che, nella propria storia, sarà diverso da tutti perché testimone privilegiato del Nome del Signore e della sua azione nella storia, azione che ha come paradigma la glorificazione dell'umile.

Altro elemento è quello della lingua. L'esperienza della pluralità degli idiomi è frequentemente ricordata nella Bibbia; viene tematizzata in modo particolare nel racconto della costruzione della torre di Babele, da cui consegue, per intervento divino, la confusione delle lingue della terra. La Scrittura interpreta il fenomeno della molteplicità linguistica non in termini positivi, ma come un impedimento grave alla comunicazione e quindi alla concordia. Una lingua è in realtà il primo veicolo di una tradizione culturale; ciò che consente di esprimersi 'veramente' è la lingua materna, la lingua dei padri, fatta non solo di suoni e regole grammaticali, ma veicolo di simboli e proverbi, di poesie, racconti, canzoni.

Per Israele, porre attenzione alla propria particolarità linguistica non equivale tanto alla difesa ad oltranza del suo patrimonio linguistico, quanto a riconoscergli la capacità di dire qualcosa di molto specifico, a partire da questa stessa lingua. L'individualità di un popolo sta proprio nella capacità di comunicare il suo specifico tesoro spirituale, nelle modalità proprie del suo universo linguistico.

Anche il territorio costituisce un tratto di differenziazione dei popoli. Le frontiere naturali sono da sempre ciò che consente a un popolo di preservare la sua identità, di porsi come diverso rispetto al vicino. Israele, popolo in se stesso molteplice (costituito da dodici tribù e da etnie di varia natura), ma caratterizzato da una profonda consapevolezza della sua propria identità e differenza

⁸ Cf. A. Wénin, *Israël, étranger et migrant. Réflexions à propos de l'immigré dans la Bible*, in «Melanges de Sciences religieuses» 52 (1995) p. 282.

⁹ Non si vuole con questo affermare che nella Scrittura si ritrovano tracce di etnocentrismo in riferimento a Israele, vale a dire di tentativi di ripiegamento narcisistico del popolo su se stesso. Israele, al contrario, è cosciente del suo ruolo a favore delle nazioni, in una chiara prospettiva di rivelazione del Dio di tutta la terra.

dagli altri, si è stanziato in un piccolo territorio, non certo prestigioso; la collocazione generale è chiara, ma le sue frontiere non sono mai state ben delimitate. Se è vero che tutta la tradizione biblica collega il popolo ebraico con una terra, chiamata «terra di Canaan», è vero anche che questo paese non ha una chiara delimitazione geografica; e soprattutto occorre ricordare che questo medesimo popolo si è riconosciuto come speciale e diverso dagli altri anche senza una configurazione territoriale, nella sua condizione di immigrato (in Egitto) e in quella di deportato e profugo (a Babilonia e nella diaspora). Il rapporto alla terra, dunque, pur nella sua valenza decisiva, non sembra in realtà così indispensabile per la definizione di Israele. In altri termini, Israele è «straniero» per gli altri popoli, dovunque esso sia.

Da queste considerazioni si fa chiaro che ci sono elementi oggettivi che definiscono un popolo come 'diverso', ma nessuno di tali elementi è decisivo per la definizione dello 'straniero'. Se, infatti, non è la genealogia, né il patrimonio culturale, né un territorio a definire con certezza il cittadino e/o lo straniero, ciò che appare realmente decisivo è il vissuto di ognuno, ciò che una persona, un gruppo, un popolo percepisce di se stesso, e che si manifesta proprio nella comunicazione, nell'atto mediante il quale il 'diverso' si esprime nella sua natura particolare. Con una formula dal sapore provocatorio, si potrebbe dire che è il diverso stesso, popolo o individuo che sia, a dichiararsi tale, è lo straniero a proclamarsi straniero. E dicendolo, chiede di essere ascoltato nella sua individualità, nella sua diversità. Si fa chiaro così che «diversità e ascolto (quest'ultima è la prima forma di accoglienza) costituiscono un binomio fondamentale per una corretta antropologia anche in campo sociologico; l'ascolto è indispensabile, perché nessuno sa cosa sia il diverso se non si lascia istruire, se non accoglie quello che l'altro, nella sua inassimilabile alterità, vuole manifestare»¹⁰.

Da questa prospettiva, si coglie un aspetto singolare in ordine al nostro tema e cioè che, se lo straniero si rivela, nell'atto del suo svelarsi, è figura di Dio stesso. Israele, cosciente della sua particolarità, parla agli altri di se stesso: questa è la Scrittura, che andiamo a leggere per imparare ad accogliere lo straniero.

b. Israele e la sua memoria di straniero/migrante

Il racconto che Israele fa di se stesso lo presenta come qualcuno che va incontro agli altri cercando accoglienza. Al centro di tale narrazione, infatti, si situa la figura di Abramo, il migrante per eccellenza, colui la cui vicenda personale di fatto contribuisce a specificare i tratti identitari del popolo d'Israele come di un popolo segnato dall'esperienza dell'e-migrare. La storia di Abramo, del resto, non è che una traversata delle frontiere, da una terra a un'altra, senza particolari motivazioni economiche o politiche, senz'altra ragione che quella di assumere coscientemente lo statuto dell'immigrato come la forma rivelatoria della benedizione.

Con lui e dopo di lui gli antichi Ebrei si spostano in varie località, chiedendo di volta in volta agli autoctoni un posto dove collocarsi. In tal senso viene a crearsi una precisa relazione fra i diversi gruppi umani che risiedono nel medesimo luogo: Israele non è più semplicemente un popolo *straniero*, che passa in un territorio per scopi commerciali o altre necessità contingenti; Israele è invece un popolo che ha lo statuto dell'*immigrato o forestiero*, che gode di relativa stabilità, dipendente dall'accoglienza o meno del gruppo che lo ospita, dalle possibilità che gli vengono accordate di stabilirsi *in mezzo* alla popolazione residente. È naturale percepire questa situazione come problematica; chi arriva in un paese per restarvi può creare difficoltà¹¹.

¹⁰ P. Bovati, *Lo straniero nella Bibbia. I. La 'diversità' di Israele*, in «La rivista del Clero Italiano» 6 (2002) pp. 415-416.

¹¹ P. Bovati, *Lo straniero nella Bibbia. II. La legislazione*, in «La rivista del Clero Italiano» 7-8 (2002) pp. 486-487.

Se sfogliamo le pagine dell'Antico Testamento, possiamo renderci conto di come la condizione da forestiero del popolo di Israele non abbia facilmente incontrato l'ospitalità e l'accoglienza dei popoli residenti. Emblema singolare della non accoglienza nella storia dei Patriarchi è la città di Sodoma (e Gomorra). In Gen 19 ci imbattiamo, infatti, in una maledizione che si abbatte sulla città a motivo del rifiuto dell'ospitalità alla gente che intende passarvi solo una notte. Medesima esperienza si ritrova con «i figli d'Israele» in Egitto; il testo biblico afferma che gli Ebrei, sebbene immigrati lì da molti anni, mantengono uno statuto di grande precarietà: costretti ai lavori forzati, subiscono misure repressive e umilianti, oltre che essere sottoposti a decreti pubblici di sterminio.

Abramo, e al suo seguito il popolo dei «figli di Abramo», ha assunto questa difficile condizione, diventando la figura tipica dell'immigrato, non solo però nel suo lato sofferente, ma anche nel suo risvolto benedicente. Ad Abramo il Signore promette: «Renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione; benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirà, e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gen 12,3). Il benedetto diventa colui che porta a tutti la benedizione. Questa promessa si realizza veramente se l'emigrante mantiene, nei confronti del popolo stesso in cui dimora, un atteggiamento di benevolenza, nonostante la diversità della cultura, e soprattutto nonostante le minacce o i soprusi di cui è vittima.

Quando si realizza l'incontro, nella reciproca benevolenza, si manifesta la vita. È una promessa certa, di cui il Dio d'Israele si fa garante e Israele stesso testimone. Lo stesso Abramo, l'immigrato benevolo, si è dimostrato ospitale, quando, vedendo tre uomini presso la sua tenda, ha mobilitato tutta la sua famiglia per ricevere degnamente i viandanti (Gen 18,1-8). Tale gesto – secondo la pagina biblica – è stato il luogo di una promessa straordinaria, impossibile: «Tornerò da te fra un anno a questa data e allora Sara, tua moglie, avrà un figlio» (Gen 18,10). Quel gesto ha permesso che la sterilità fosse vinta nell'accoglienza, poiché chi è accolto come bisognoso porta in realtà la vita.

Lo statuto di migrante e l'accoglienza dell'immigrato non restano solo nell'orizzonte di una generica disposizione di simpatia, ma diventano sostanza, anche legale, del vivere civile. Per tale ragione la legge biblica, che intende sempre favorire la massima disponibilità verso il bene, prospetta una totale attenzione alla questione dell'immigrato al punto di parlare di *amore per il forestiero*. È sintomatico il fatto che nell'Antico Testamento troviamo una sola volta il comando: «Amerai il tuo prossimo come te stesso» (Lev 19,18), intendendo per prossimo «il fratello» o «il figlio del tuo popolo», mentre il comando di amare l'immigrato è attestato in due diversi passi, che meritano di essere citati a motivo del contesto teologicamente rilevante: «Il Signore vostro Dio è il Dio degli dei, il Signore dei signori, il Dio grande e terribile, che non usa parzialità e non accetta regali, rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito. Amate dunque il forestiero, poiché anche voi foste forestieri nel paese d'Egitto» (Dt 10, 17-19). Si può notare che l'amore dell'israelita per l'immigrato è imitazione di ciò che Dio fa per tutti i forestieri e in particolare Israele. «Quando un forestiero dimorerà presso di voi nel vostro paese, non gli farete torto. Il forestiero dimorante fra di voi lo tratterete come colui che è nato fra di voi; tu lo amerai come te stesso, perché anche voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio» (Lev 19, 33-34).

Nello stesso capitolo in cui si invita all'amore per il prossimo, si fa questa straordinaria assimilazione tra cittadino e forestiero, tra l'altro e se stessi. Questo spirito di amore per il forestiero si concretizzerà in dispositivi legali, che si interessano alle diverse dimensioni della vita, dai provvedimenti di natura squisitamente economica, agli aspetti di salvaguardia giuridica dei diritti dell'immigrato, alla sua integrazione nella comunità civile e religiosa di Israele¹².

A più riprese, la legge biblica insiste sul fatto che vi è *una sola legge* valida tanto per l'Ebreo che per il non-Ebreo immigrato. In tal modo, come il padre trasmette la legge ai figli perché nella casa vi sia unità e rispetto di ciascuno, alla stessa maniera l'Ebreo trasmette la legge

¹² Si veda a tal proposito Bovati, *Lo straniero nella Bibbia. II.*, cit., pp. 492-500.

all'immigrato, non obbligandolo su tutto, ma facendolo partecipe sui punti essenziali di convivenza, perché vi sia pace, perché venga tutelato il rispetto reciproco e venga promossa la qualità della vita. L'Ebreo dona la legge come strumento di comunione.

Non sarà certo questo un facile itinerario per l'Israele antico che, nonostante gli stimoli, le ingiunzioni, i suggerimenti e anche i rimproveri, troverà sempre difficile da percorrere la via della tolleranza, dell'apertura, dell'accoglienza dello straniero. Chiedendo di amare lo straniero, il legislatore era cosciente di chiedere qualcosa che andava contro la tendenza naturale della sua gente¹³. L'amore per lo straniero, come l'amore per il nemico (Lv 19, 18), è il segno della «santità» di Israele. Esso non si spiega con leggi sociologiche o con il calcolo politico. La diversità di Israele rispetto agli altri popoli è data dal fatto di essere il popolo di Dio.

In ballo è senza dubbio il conflitto tra universalismo ideale e particolarismo di fatto. Bisognerà attendere la predicazione di Gesù e la vita della chiesa per assistere ad un sostanziale cambiamento di prospettiva, dove appunto si registrerà il passaggio dall'ospitalità come impegno pratico di primo soccorso verso l'altro, anche straniero-immigrato, alla *diakonia* dell'accoglienza, che precede, motiva e ingloba le dinamiche operative della carità.

c. Da Cristo ai cristiani: l'ospitalità diventa accoglienza

Gesù raccomanda l'ospitalità, ma punta soprattutto all'accoglienza. È sufficiente rileggere a tal proposito la parabola del Samaritano che manifesta la misericordiosa bontà dell'uomo nell'incontro con il suo *prossimo*, quantunque questi appartenga ad un'altra etnia, professi un diverso credo religioso o si identifichi in differenti tradizioni socio-culturali (Lc 10, 25-37)¹⁴. Il contesto nel quale si colloca il racconto parabolico è quello di una questione posta a Gesù da un esperto della Torah, il quale domanda quale sia l'ambito in cui si deve applicare il comandamento dell'amore, dal momento che nella concezione giudaica il *prossimo* si configura all'interno del contesto dell'alleanza, dove appunto si colloca la legge.

Gesù rimanda il suo interlocutore alla vita, sollecitandolo a confrontarsi con i fatti, con la realtà, con la durezza del quotidiano, dove si incontrano donne e uomini nel bisogno. Ecco perché agli esponenti dell'ortodossia – il «dottore della legge» - Gesù contrappone un rappresentante degli esclusi – l'eretico Samaritano -: d'ora in poi solo l'amore compassionevole sarà la chiave per definire il *prossimo*, al di là delle distinzioni e delle separazioni di carattere religioso, culturale o etnico.

¹³ La legislazione dell'AT sullo straniero non trova riscontro nelle civiltà circostanti. Tra le persone povere la civiltà mesopotamica annovera la vedova e l'orfano, mai lo straniero, perché costui è visto come un nemico e perciò l'attenzione nei suoi riguardi va contro la tendenza naturale. In un calcolo economico, ciò che viene dato allo straniero viene tolto al proprio popolo, quindi non deve apparire strano che le leggi tutelino i diritti dei propri cittadini nei confronti degli stranieri. Cf. G. Barbiero, *Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e accoglienza*, in I. Cardellini (a cura di), *Lo «straniero nella Bibbia»*, cit., p. 69.

¹⁴ Cf. E. Manicardi, *Gesù e gli stranieri*, in I. Cardellini (a cura di), *Lo «straniero nella Bibbia»*, cit., pp. 197-231. A conclusione, riepilogando l'indagine compiuta attraverso i testi evangelici, l'autore sostiene che, in un quadro di autenticità di rapporto, che non conosce paternalismi, Gesù non sottolinea la diversità degli stranieri con tono negativo, ma è pronto ad elogiare eventuali qualità degli interlocutori e a valorizzare al massimo i loro atteggiamenti migliori: accettazione del piano di Dio (la Sirofenicia), percezione della forza dell'autorità di Gesù (il centurione), riconoscenza del dono ricevuto (il Samaritano purificato), bontà nel lasciarsi coinvolgere nelle situazioni degli altri (il Samaritano della parabola). Il superamento definitivo della distanza non avviene mai per negazione della realtà dell'estraneità. Nella stessa maniera in cui percepisce la differenza di alcuni suoi interlocutori rispetto a lui, Gesù lascia che altri percepiscano e affermino l'estraneità di lui rispetto a loro. La distanza non negata viene assorbita per uno spostamento della relazione su di un livello più profondo, che rende irrilevante la differenza rilevata prima ad un livello più superficiale. La consapevolezza del bene sperimentato negli stranieri incontrati può avere aiutato Gesù nell'arricchire la sua visione del rapporto tra «straniero» e «prossimo». Le intuizioni della parabola del Samaritano possono avere una tale origine. L'incontro con gli stranieri probabilmente ha offerto la possibilità di comprendere meglio la fede come elemento decisivo, che anima la vita della persona e alla fine costituisce la sua identità più caratteristica. (231)

In seguito, attorno alla presenza eucaristica del Maestro, viva e reale, si formano le comunità cristiane, che tuttavia non sono esenti da conflitti e tensioni.

Un esempio interessante, per approfondire la riflessione sull'interazione tra gruppi di diversa estrazione etnico-religiosa, si legge nella lettera ai Romani. Le esortazioni di Rm 14, 1-2 e 15, 7, in particolare, si inquadrano al centro delle considerazioni di Paolo sull'importanza dell'accoglienza reciproca, appunto imitando l'atteggiamento accogliente di Cristo: «Accogliete tra voi chi è debole nella fede, senza mettervi a discutere le sue convinzioni» e «Accoglietevi gli uni gli altri, come Cristo ha accolto voi, per la gloria di Dio». Il pensiero paolino prende le mosse dai dissensi sorti nella comunità a motivo delle diverse tradizioni alimentari e culturali, ma subito decolla a disegnare una realtà di comunione ben più profonda, suggerita anche dal ricorso al verbo greco *proslambanein* (prendere, ricevere), in sostituzione della tipica designazione dell'offerta ospitale descritta da *xenizein* (ospitare). Nelle relazioni interpersonali, dunque, Paolo raccomanda una sintonia decisamente più vasta e impegnativa. Egli è convinto, del resto, che non vi può essere vera *agape* che non comprenda in se stessa anche l'accoglienza, come pure non si può trovare accoglienza, nel senso cristiano, che non proceda da vera carità. Quest'ultima si manifesta nel nutrire vicendevolmente gli stessi sentimenti, nel praticare le stesse virtù, nel prendere a cuore le sorti gli uni degli altri e nell'andare incontro alle necessità del prossimo.

Così intesa, la carità non può esaurirsi entro i confini della comunità, ma deve indirizzarsi pure all'esterno, abbracciando tutti in vista di formare, nella varietà dei carismi, il medesimo corpo di Cristo (Rm 12, 4-5; 1Cor 12, 12-27).

Sono proprio queste ragioni di ordine cristologico ed ecclesologico a motivare la preoccupazione di Paolo per i poveri delle comunità più bisognose, ma anche della sua insistenza nel raccomandare una particolare attenzione verso tutti i forestieri, gli ospiti e i pellegrini. L'Apostolo si pone così in continuità con la lezione mattea del giudizio finale dove si attesta che chi accoglie l'altro come un fratello entra in contatto con Gesù stesso. «Chi accoglie uno di questi piccoli nel mio nome, accoglie me» (Mt 18, 5). E poi, nei dettagli: «Poiché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto» (Mt 25, 35). In quest'ultimo riferimento, l'evangelista ricorre al verbo *synagein* per spiegare che non s'intende il mero esercizio di un'opera di misericordia. Si suggerisce, in verità, un'accoglienza fatta di partecipazione, condivisione, integrazione e interazione: l'altro, soprattutto nel caso dello straniero, non ha bisogno soltanto di essere accudito, ma necessità altresì di essere riconosciuto e tutelato nella sua dignità di persona umana. Il verbo *synagein* designa l'adunanza dell'assemblea, dove la comunione si fortifica mediante la convocazione, il raduno e la compartecipazione. La comunità cristiana, dunque, sarà veramente tale se saprà rendere partecipe anche l'immigrato dei suoi beni e dei suoi valori, come la Parola e l'eucarestia, senza dimenticare, ovviamente, la pratica della carità. Ad ogni modo, qui si apre l'arduo itinerario dell'inculturazione del *kerygma*

Senza dubbio l'esperienza di fede e la riflessione teologica della comunità cristiana, non meno che il confronto con la realtà del quotidiano, hanno stimolato la maturazione di una convinzione di fondo: la filantropia non è sufficiente. Certamente, l'assistenza umanitaria è già un'importante conquista, che merita di essere riconosciuta. Ma non è sufficiente. Per essere completa, l'*agape* deve tradursi in ascolto, interazione, dialogo e interscambio: insomma, l'altro, anche l'immigrato, non è più soltanto «oggetto» di attenzione, ma diventa protagonista di nuove relazioni interpersonali¹⁵.

3. Lo straniero/altro: paradigma dell'umano e del divino

Il percorso fin qui articolato ha messo in luce un elemento chiave per la nostra riflessione: lo straniero/l'altro è inappropriabile, incomprensibile. L'unico modo per comprenderlo è proprio di

¹⁵ Cf. G. Bentoglio, «Il Signore protegge lo straniero» (Sal 146, 9). *Riflessioni di teologia biblica*, in «Credere Oggi» 4 (2006) pp. 22-28.

rinunciare a comprenderlo, nel senso di prenderlo (catturarlo) per lasciarsi prendere, ridefinire e cambiare dalla sua alterità. Solo così l'esperienza dell'estraneità diventa eloquente e capace di svelare significati profondi non solo dell'umano ma anche del divino. Tentiamo, ora, di cogliere quali significati paradigmatici ci consegna la figura dello straniero in ordine alla compiutezza dell'umano e poi all'epifania del divino. Ancora una volta ritorniamo alla Scrittura, nella selezione di alcuni passi soprattutto veterotestamentari, per ricostruire una possibile fenomenologia dell'alterità e dell'accoglienza.

Il filosofo francese Lévinas sostiene che la vicenda di Israele non si esaurisce nella sua storia particolare, dal momento che essa mette in scena e disvela una dimensione universale dell'umano come coscienza e vocazione alla responsabilità indeclinabile. Il riferimento del nostro pensatore è all'Israele post-biblico, ma nulla ci vieta di adattare la sua tesi anche all'Israele biblico di cui l'esodo è il nucleo generatore. La narrazione esodica, raccontandoci di un Dio che viene incontro al suo popolo straniero per liberarlo e introdurlo in una terra «dove scorre latte e miele», di fatto non narra solo eventi dal carattere particolare riguardanti solo Israele, ma annuncia una dimensione che riguarda l'umano in generale¹⁶. Per tale ragione il racconto del popolo straniero in Egitto assume una funzione paradigmatica¹⁷. La stessa categoria teologica dell'*elezione*, utilizzata per esprimere come la coscienza ebraica si sia autocompresa, autorizza a ipotizzare che l'esperienza di Israele è altamente rappresentativa in rapporto a tutta l'umanità.

Il racconto d'Israele straniero in Egitto è, da tale prospettiva, il racconto per eccellenza dell'alterità dell'umano, di quell'umano ir-riducibile, non riconducibile né alla logica del sistema, in cui il Tutto si risistema, né a quella dell'io al quale l'altro è omologato¹⁸. Ponendo l'attenzione su Dio che ama lo straniero e chiama Israele a fare altrettanto, la Scrittura mette in crisi questo tratto dominante delle culture umane e propone di instaurare una *polis* delle alterità, dove l'accoglienza dell'altro in quanto altro non sia solo un'eccezione, ma il principio stesso della co-esistenza umana. Per tale ragione lo straniero sul quale Dio si china e attraverso il quale si rivela non è solo una categoria sociale, ma è soprattutto una categoria simbolica dove, attraverso *la parte*, si dice *il tutto*: «lo straniero come *parte* dell'umano, la parte più dolente nella cui carne si trascrive la derelizione del non accolto»¹⁹. Al centro del racconto biblico, tale figura è il paradigma di questa alterità radicale che eleva l'io allo spazio della responsabilità indeclinabile²⁰. Lo straniero, pertanto, come del resto il levita, l'orfano e la vedova, rappresenta una figura esemplare che, in una situazione limite, mostra l'umano nella sua verità escatologica, cioè ultima: come possibilità di autograntirsi la vita in quanto affidato all'alterità dell'altro. Si fa chiaro, così, che l'alterità radicale, secondo la Scrittura, è l'alterità del bisogno da interpretare e cogliere come vuoto di vita che attende di essere colmato attraverso la responsabilità del mio io.

C'è pure nella bibbia un'altra forma di alterità, segnata dall'esperienza/condizione dell'inimicizia, nella quale l'altro non è essere di bisogno, ma è colui che si presenta con le vesti dell'offensore, colui che lede e ferisce, mettendo in crisi l'io e i suoi poteri. Lo straniero, in questa condizione, è colto come minaccia alla quale l'Egitto reagisce con la violenza. Il libro dell'Esodo narra che gli egiziani cominciarono «a sentire come un incubo la presenza dei figli d'Israele. Per questo [...] li fecero lavorare [...] trattandoli duramente. Resero loro amara la vita costringendoli a

¹⁶ Si vedano a tal proposito le interessanti suggestioni di M. Nobile, *L'Egitto è solo un luogo geografico di oppressione? Considerazioni attorno a una categoria storico-ideologica e teologica dell'Antico Testamento*, in I. Cardellini (a cura di), *Lo «straniero nella Bibbia»*, cit., pp. 135-144.

¹⁷ Cf. E. Lévinas, *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma 1985, pp. 31-32.

¹⁸ Cf. Di Sante, *Lo straniero nella bibbia*, cit., p. 44. L'autore richiama la forte critica, rivolta alla cultura occidentale, di non riuscire a pensare l'altro nella sua alterità e di essere attraversata dal meccanismo coattivo della negazione del diverso non riconducibile ai suoi valori e ai suoi modelli. Al contrario il paradigma dell'alterità sollecita i saperi occidentali, imbevuti di etnocentrismo, al confronto con altre culture, valorizzando il pluralismo e le differenze. Cf. A. Nanni – S. Curci, *Dal comprendere al con-vivere. La scommessa dell'interculturalità*, EMI, Bologna 2009, p. 49.

¹⁹ Di Sante, *Lo straniero nella bibbia*, cit., p. 46.

²⁰ Cf. C. Di Sante, *Lo straniero nella Bibbia. Per un pensiero dell'ospitalità*, in A. Pieretti – G. Cacciatore (a cura di), *Comprendere lo straniero. Aspetto filosofico-etico-politico*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, p. 221.

fabbricare mattoni di argilla e con ogni sorta di lavoro nei campi e a tutti questi lavori li obbligarono con durezza» (Es 2,12-14). Paradossalmente per la bibbia è quest'ultima la figura estrema dell'alterità: l'umano in quanto inimicizia che, rivoltandosi contro l'io, ne manda in frantumi la volontà e il potere di autocostituzione. L'alterità dell'altro è, in tal senso, percepita come ostilità e solo oltrepassandola è possibile per l'io riaccedere alla sua alterità come nudità di bisogno o volto che invoca solidarietà.

Come è possibile, dunque, che l'alterità dello straniero e del nemico sia portatrice di una responsabilità incredibile e indeclinabile? In forza di cosa la condizione dello straniero si erge di fronte all'io con la potenza del comandamento ed esigendo di essere obbedito? Domande come queste trovano la loro risposta nell'affermazione che «l'alterità dello straniero, simbolo dell'umano come bisogno, e l'alterità del nemico, simbolo dell'umano come violenza, *non sono un originario ma il "luogo" dove, nella storia, appare l'Originario che è Dio* e che, in quanto Parola, parla attraverso l'alterità del povero e del nemico, comandando l'amore senza ritorno e l'amore di perdono che, come il servo di Isaia, si assume il peso della colpa altrui»²¹.

a. L'alterità di Dio: quando l'estraneità è accolta e amata

Il tema dell'alterità emerge dalla pagina biblica come riferito non solo all'umano, ma anche a Dio. L'alterità umana e quella divina vivono in una radicale relazione perché la seconda si china, per libera scelta, sull'alterità umana, accogliendola nello spazio di un amore altro dall'amore di concupiscenza. Leggiamo in Esodo che il Signore dice: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso» (3, 7-8). Sotto questo sguardo di Dio, l'alterità di Israele non è più alterità derelitta, ma alterità realizzata, proprio in forza della luce dello sguardo divino che vi si posa.

L'alterità divina si rivela in maniera singolare attraverso la liberazione di Israele dall'Egitto. Si tratta di una liberazione funzionale all'ingresso in un «paese bello e spazioso», dove Israele cessi di sentirsi straniero, per sentirsi a casa sua. È la terra di Canaan, non un altrove al di fuori della storia e della geografia, ma un pezzo della nostra terra. Un paese che per l'Israele straniero è la terra della pienezza e della compiutezza, dove ogni bisogno è soddisfatto e giunto al suo compimento. È questa la terra dove lo straniero non è più straniero e la sua estraneità è vinta. In questa terra, che non è proprietà dello straniero, l'estraneità è vinta dallo sguardo di Dio che si prende cura di Israele. «La vera estraneità è vinta quando ci si percepisce sotto questo sguardo. Sottrarsi a questo non è accedere alla libertà e all'autonomia ma restare straniero in Egitto e alienarsi»²².

Si tratta, dunque, di una alterità/estraneità accolta e custodita perché amata. A tal riguardo il capitolo 25 del libro del Levitico, narrando dell'istituzione dell'anno sabbatico e poi dell'anno giubilare, pone in chiara evidenza, tra gli altri elementi, che la terra nella quale Israele vive non è di Israele, ma di Dio. In conseguenza di ciò, il popolo non può rapportarsi alla terra in termini di possesso e di proprietà, ma solo accogliendola continuamente dal suo Dio per poterla abitare nella modalità del «forestiero» e dell'«inquilino». «La terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e inquilini» (Lv 25, ...). Israele, in altri termini, abita la terra con la coscienza di chi vi è ospitato. E in questo spazio ospitale instaurato dalla signoria di Dio sulla terra si comprende bene il senso ultimo dell'essere dell'uomo forestiero e inquilino: egli è un essere fuori dallo spazio dell'appropriazione e dell'avere, perché è chiamato ad abitare una terra dove si parla la lingua dello stupore, dell'accoglienza e della riconoscenza.

Di conseguenza, il superamento dell'estraneità, secondo questa logica, consiste nel passare da un modo di stare nel mondo ad un altro. Un passaggio, dunque, non spaziale o temporale, ma

²¹ Di Sante, *Lo straniero nella bibbia*, cit., p. 62.

²² Di Sante, *Lo straniero nella bibbia*, cit., p. 78.

esistenziale, che riguarda e coinvolge la soggettività dell'io e che consiste nell'uscire dalla logica dell'avere e del possedere per accedere a quella che la trascende nella logica dell'essere accolti ed ospitati²³. In questo orizzonte «la condizione umana fondamentale che, nel gesto silenzioso del mendicante e dello straniero trova la sua rivelazione trasparente, è quella di chi vive affidato all'altro. La condizione di chi, non avendo casa, può vivere solo come ospite nella casa altrui e dove il non aver casa non è un "di meno" ma un "di più". Il "di più" dello spazio ospitale dove essere è essere accolti»²⁴.

b. Fenomenologia dell'ospitalità (accoglienza) umana

La considerazione dell'umano come umano ospitato in una terra non propria ma di Dio non è tanto, per i libri biblici, un'affermazione consolatoria, né tanto meno un pensiero ideologico, ma è, piuttosto, volontà e appello a istituire un mondo ospitale dove l'ospitato è chiamato a farsi, a sua volta, ospitante. Ancora una volta, a tal riguardo, la figura di Abramo e il ritratto che il testo biblico tratteggia del patriarca ci aiutano ad entrare nella dinamica di questo passaggio dall'alterità divina a quella umana. Il riferimento è al capitolo 18 della Genesi dove si narra di una visita di personaggi misteriosi al patriarca. È un testo nel quale si condensa davvero un intero trattato sull'ospitalità che, con la forza del linguaggio narrativo, come su una tavolozza, disegna i tratti fondamentali dell'umano ospitale²⁵.

Nei confronti dello/degli straniero/i Abramo compie una serie di azioni che sono come la messa in scena narrativa dei tratti distintivi e costitutivi del soggetto ospitale e della sua coscienza che si sostanzia di accoglienza del volto e di responsabilità per l'altro. Seguiamone i diversi passaggi, così come il testo ce li disegna.

Il primo tratto dell'io ospitale è di *tenere la porta della propria casa aperta*. Un testo rabbinico si chiede come mai Abramo, nell'ora più calda del giorno, sedesse all'ingresso della tenda e non si trovasse, piuttosto, al suo interno per ripararsi dal caldo. La risposta è: per stare allerta e vigilare perché, scorgendo qualcuno da lontano, potesse subito invitarlo nella sua tenda, offrendogli riparo al più presto. Come ci ricorda una bellissima poesia di Robert Frost: «Avverto il mio vicino di là dal colle / e un giorno ci vediamo per percorrere / il confine e fra noi rifare il muro. [...] là dove è il muro un muro non ci serve: / lui ha tutto a pineta, e io ho un frutteto di meli. / I miei alberi mai sconfineranno / per mangiare le sue pigne, glielo dico. / Ma lui: «Buoni confini fanno buoni vicini». / La primavera mi rende insofferente, qualcosa / vorrei fargli capire: «Ma perché / fanno buoni vicini? Forse dove / stanno le mucche: ma qui non ce ne sono. / Prima di fare un muro dovrei chiedermi / quello che intendo riparare o escludere, / e a chi potrei recar danno. / Qualcosa c'è che non sopporta un muro / che lo vuole abbattuto»²⁶.

L'immagine della porta di casa sempre aperta invoca oggi, di fronte alla realtà di tanti che invadono le nostre città provenendo da altrove, l'istituzione di soggetti etici nelle cui case non ci siano chiavi che chiudono bensì porte che aprono.

Il secondo tratto dell'io ospitale è di *dare il benvenuto*. «Appena (Abramo) li vide corso loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra dicendo: Mio Signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi non passare oltre senza fermarti dal tuo servo». Ospitale è l'io che non guarda e non teme l'altro come intruso da cui proteggersi, ma gli dà il benvenuto cioè gli porta bene. Come vuole

²³ Cf. Di Sante, *Lo straniero nella bibbia*, cit., p. 89.

²⁴ Di Sante, *Lo straniero nella bibbia*, cit., p. 94.

²⁵ Si vedano, su questo testo biblico, le profonde suggestioni di E. Salmann, *Dio vicino e straniero. Prossimità ed estraneità: volti di Dio*, in E. Ronchi (a cura di), *Lo straniero: nemico, ospite, profeta?*, Paoline, Milano 2006, pp. 79-95. Recentemente, parte di quel contributo è stato pubblicato col titolo *Il Dio vicino e lontano: volti dell'altro ospitato* in E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella, Assisi 2009, pp. 318-327.

²⁶ R. Frost, *Rabberciare un muro*, in Idem, *Conoscenza della notte e altre poesie*, tr. G. Giudici, Mondadori, Milano 1994², pp. 55-57.

Lévinas, nel volto dello straniero accolto e ospitato risplende il volto del Maestro che, insegnando all'io la bontà, gli dischiude l'unico sapere della vita che veramente conta: il sapere della bontà inteso come sapere che il vero sapere è la bontà. Più che equilibri nuovi e confini da ridefinire, occorre forse ricercare la coscienza della bontà e del disinteressamento prima ancora che quella della reciprocità e dello scambio.

L'io ospitale è anche capace di *accorgersi di ciò di cui l'altro soffre ed ha bisogno*. Abramo ordina che si vada a prendere un po' di acqua perché gli ospitati si possano lavare i piedi e poi accomodarsi sotto l'albero. Andare incontro all'altro nella sua sofferenza e soccorrerlo non solo è trascendimento e inveramento del principio di tolleranza, ma è pure messa in crisi e sconfitta della indifferenza per la quale è irrilevante che l'economia di mercato produca masse sterminate di disoccupati, lasciando ai margini i perdenti e gli sconfitti nella lotta per la sopravvivenza.

Il quarto tratto dell'io ospitale è di *fare spazio all'altro*, limitando il proprio. Abramo offre agli stranieri che incontra la sua tenda e li fa sedere sotto il suo albero mentre li serve. Lo straniero, l'altro nella sua alterità irriducibile all'io, trova spazio nella «tenda» dell'io solo se l'io esce, come Abramo dalla sua «tenda» e, non più occupato e preoccupato del suo io, si occupa e preoccupa dell'altro. La risposta alla crisi del soggetto moderno o postmoderno e alla sua ricerca spasmodica sospesa tra l'ossessione e l'illusione più che nel potenziamento del desiderio e della spontaneità è da cercare nella loro limitazione e messa in discussione attraverso la quale elevarsi alla responsabilità dell'io ospitale.

Ultimo tratto dell'io ospitale è di *donare ciò che si ha*, condividendo il proprio pane con l'altro. «Allora Abramo andò in fretta nella tenda, da Sara, e disse: "Presto, tre staia di fior di farina, impastala e fanne focacce". All'armento corse lui stesso, Abramo, prese un vitello tenero e buono e lo diede al servo, che si affrettò a prepararlo. Prese latte acido e latte fresco insieme con il vitello, che aveva preparato e li porse a loro. Così, mentre egli stava in piedi presso di loro sotto l'albero, quelli mangiarono». L'ospitalità si rende evidente attraverso il gesto di donazione di ciò che si ha allo straniero che ne è privo. L'io ospitale, dunque, non è più curvato su se stesso, ma va incontro all'altro a mani piene, dando forma così ad una soggettività ospitale che instaura relazioni di prossimità reale rispetto ai bisogni e alle attese dell'altro.

4. La stranierità tra "identità" e "orizzonte"

Alla luce del percorso fin qui compiuto possiamo interrogarci sulla specificità di valori e di significati che l'incontro/scontro con lo straniero mette in gioco come pure sulle ricadute culturali di cui esso si fa potenzialmente portatore.

L'esperienza dello straniero e, più in generale, dell'altro si presenta spesso, come si è già detto, carica di disagio, forse di angoscia per l'imprevedibilità dell'incontro. Lo spessore di questo muro di diffidenza, di potenziale ostilità, di disagio non deve essere banalizzato, né può essere attribuito moralisticamente alla mancanza di senso morale o di cultura. La prima reazione di fronte allo straniero, invece, rivela qualcosa di importante, e cioè che l'altro è altro, non riconducibile alle nostre identità, portatore di un mondo che non comprendiamo e che può mettere in discussione il nostro.

L'incontro con lo straniero, pertanto, si rivela possibile quando si accetta la sfida di affrontare quel muro che è appunto lo straniero nella sua radicale alterità, piuttosto che abbatterlo o aggirarlo. Da tale prospettiva rispettare e accogliere la diversità diventa possibile a cominciare dal non banalizzarla, ossia dal non risolvere la questione in nome di una strana quanto vuota uguaglianza che annullerebbe tutte le differenze e cancellerebbe tutte le paure riconoscendole solo come fisime. Una soluzione del genere, del resto, svilirebbe completamente lo specifico dell'altro, la sua cultura, la sua religione, in una parola la sua alterità e diversità. Occorre, invece, prendere sul serio le differenze perché l'incontro con lo straniero mantenga il suo senso e la sua ricchezza.

Perché l'incontro con l'altro possa compiersi, è necessario che l'alterità non solo venga riconosciuta e rispettata, ma anche diventi paradossalmente momento fondamentale della stessa identità dell'io. Michel de Certeau direbbe che «lo straniero è a un tempo l'irriducibile e colui senza il quale vivere non è più vivere»²⁷. Se si raggiunge questo passaggio di alterità che è costitutivo della stessa identità, allora non sarà necessario mettere tra parentesi le differenze in nome di un nucleo comune, ma si potranno invece trovare le possibilità di convergenza a partire dalla via specifica di ciascuno. Cosa può significare tutto ciò in rapporto alla questione dell'incontro tra culture e religioni diverse? Evidentemente significa che non si deve tendere tanto alla secolarizzazione delle religioni in vista di una riduzione ad un nucleo razionale che tutti possono condividere, ma al contrario si deve fare in modo che esse siano più fedeli a se stesse, e cioè a quel nocciolo di verità trascendente che è proprio di tutte le religioni in modo più o meno chiaro e lineare (resta vero il fatto che non tutte le religioni vanno considerate in modo uguale, eppure ciascuna è o può essere un'esperienza originaria di verità)²⁸. È evidente, dunque, che in tal senso l'esperienza religiosa può condurre all'incontro con lo straniero proprio perché l'esperienza di Dio, almeno nelle religioni monoteistiche, si configura come la più profonda e radicale esperienza dell'Altro.

Se ci fermiamo ad osservare l'esperienza cristiana, in essa ritroviamo come costitutiva la tensione verso l'Altro, verso la novità radicale. Il cristianesimo rivela all'uomo di essere costitutivamente una relazione con l'Altro e che questa relazione entra in conflitto (a causa della condizione di peccato) con la relazione che abbiamo con noi stessi e con il mondo (altrettanto costitutiva). Per tale ragione esso non è una religione della riconciliazione: non concilia né con se stessi né con la ragione né con le proprie radici né con lo stato. Il cristianesimo è soprattutto tensione, contraddizione, estraniamento, differenza, attesa escatologica. Qui si coglie la differenza radicale con un'eventuale religione identitaria e civile che, tra l'altro, non può che essere di ostacolo all'incontro con lo straniero. Sacralizzando, di fatto, la componente identitaria si finisce per farla diventare esclusiva, di modo che rispetto allo straniero restano solo due possibilità, l'assimilazione e l'emarginazione. Nell'un caso e nell'altro l'alterità dello straniero è negata.

L'esperienza religiosa autentica, quella che apre ad un'alterità di trascendenza, si propone, invece, come condizione di possibilità per l'incontro con lo straniero, perché attraverso di essa l'io, il principio di identità, si trova a essere costituito dall'Altro. Paradossalmente si potrebbe concludere affermando che solo attraverso un'esperienza di Dio si è capaci di incontro con lo straniero. Siamo così portati a contraddire l'idea secondo la quale, al contrario, sarebbero le religioni a favorire lo scontro, la qual cosa potrebbe essere vera solo se la religione si trasformasse in una forma idolatrica o immanentizzata.

Il problema di fondo pare essere proprio quello di una difficoltà insistente a comporre identità e alterità. Come è possibile, pertanto, realizzare l'incontro, la comunicazione e la fecondazione reciproca fra le diverse identità culturali in questo complicato e instabile intreccio di identità e alterità? «La condizione – afferma Claudio Ciancio – è quella che chiamerei l'universalità ermeneutica, e cioè che vi sia una partecipazione comune degli uomini, per quanto turbata e confusa all'unica verità trascendente. Se si rifiuta questo presupposto, si mette a rischio l'incontro con l'altro. Infatti l'incontro riesce a due condizioni: che ciascuno riconosca il valore dell'identità altrui e che le due identità non siano in linea di principio incompatibili»²⁹. Riconoscersi reciprocamente significa non solo rispetto dell'altro, ma anche fecondazione reciproca. L'incontro con l'altro, infatti, può non tanto aggiungere elementi alla nostra identità o stravolgerla, ma fare in modo che questa sviluppi meglio una potenzialità, che restava nascosta e implicita e che invece è emergente nell'altro.

²⁷ M. de Certeau, *Mai senza l'altro*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2007, p. 14.

²⁸ C. Ciancio, *Lo straniero, 'caso serio' dell'incontro con l'altro*, in «La Rivista del Clero Italiano» 3 (2009) p. 201.

²⁹ Ciancio, *Lo straniero*, cit., pp. 206-207. Si veda pure l'analisi fenomenologica circa la consapevolezza dell'altra persona come costitutiva rispetto all'io presente in F. Riva – P. Sequeri, *Segni della destinazione*, Cittadella, Assisi 2009, pp. 58-61.

E dell'incontro con lo straniero che ne è? Incontrare lo straniero comporta in primo luogo portare all'evidenza il nostro essere stranieri. Chi non si sente straniero, chi non ha l'altro dentro di sé, chi cioè ha soltanto l'esperienza della propria casa, non è capace di accogliere lo straniero, ma ritrova in lui solo una minaccia. Il filosofo Edmond Jabès direbbe che «lo straniero ti permette di essere te stesso, facendo di te uno straniero. [...] La distanza che ci separa dallo straniero è quella stessa che ci separa da noi. La nostra responsabilità di fronte a lui è dunque solo quella che abbiamo verso noi stessi. E la sua? La nostra stessa»³⁰. Sapersi e sentirsi tutti, in qualche modo, stranieri ci aiuterebbe a cogliere l'altro nell'interezza e nella complessità della sua persona, senza ridurlo ai problemi che la sua presenza comporta. La sfida, da questa prospettiva, è quella di «articolare verità e alterità nel senso della comunione, dell'ascolto e dell'incontro, non dell'esclusione, dell'arroganza e dell'autosufficienza»³¹. In questa sfida è grande la tentazione di continuare a ragionare considerando se stessi come «norma» e, quindi, di esercitare pressioni per essere riconosciuti nel ruolo di reggenti in una società in cui sono tramontate le ideologie messianiche e faticano a divenire eloquenti le etiche laiche.

A ciò si deve aggiungere che occorre pure mettere in gioco la propria identità, perché il confronto con altre prospettive da un lato aiuta a correggere i limiti e gli errori e dall'altro perché la arricchisce attraverso la scoperta di nuove potenzialità. L'incontro con lo straniero, pertanto, è scuola di apprendimento anche su se stessi, dal momento che si impara a conoscere e ad approfondire la propria identità, senza irrigidirla, ma piuttosto considerandola un'identità vivente e mobile. Lo straniero ci è maestro perché ci aiuta a incontrare la nostra identità e a renderla vivente; l'incontro con lo straniero, conseguentemente, ci permette un'esperienza di trascendenza, di tensione verso il totalmente Altro, verso la verità, che è la fondamentale condizione dell'uomo.

5. Prospettive per IRC: contributo per la formazione della persona e del cittadino di domani

Avviandomi alla conclusione del mio intervento, vorrei richiamare, direi quasi solo a mo' di enunciazione, alcuni elementi utili a comprendere per quali vie l'IRC può contribuire, nello specifico della sua proposta scolastica, alla formazione della persona e del cittadino che si prepara a vivere responsabilmente il suo domani nella complessità di questo mondo in continua evoluzione.

In sintesi, i tre elementi che propongo alla vostra riflessione potrebbero essere: l'apporto della dimensione religiosa della cultura alla formazione della persona nella direzione di una convivenza civile aperta al riconoscimento e all'accoglienza dell'altro; l'impegno a collaborare, per le peculiarità che connotano la disciplina, nel grande cantiere dell'educazione all'alterità; e, da ultimo, una proposta educativa che tenga in conto come paradigma antropologico il passaggio non solo dal conflitto alla solidarietà, ma anche quello successivo dalla solidarietà alla reciprocità.

a. Al crocevia di antropologia e umanesimo

La dimensione religiosa costituisce il punto di intersezione ottimale tra la concezione antropologica e quella umanistica della cultura³². Afferma Giovanni Paolo II: «È tempo di comprendere più profondamente che *il nucleo generatore di ogni autentica cultura è costituito dal suo approccio al mistero di Dio*, nel quale soltanto trova il suo fondamento incrollabile un ordine sociale incentrato sulla dignità e responsabilità personale»³³. In altri termini, l'antropologia cristiana mette a disposizione della cultura una riserva valoriale che, a prescindere da un discorso meramente

³⁰ Citato in E. Bianchi, *Ero straniero e mi avete ospitato*, Rizzoli, Milano 2006, p. 9.

³¹ Bianchi, *Ero straniero*, cit., pp. 16-17.

³² S. Lanza, *Il cittadino globale nella società multiculturale. Frammento teologico su identità, appartenenza, differenza*, in C. Vigna – S. Zamagni (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 178.

³³ Giovanni Paolo II, *Discorso al convegno ecclesiale di Palermo*, p. 2.

di fede e di vita, di fatto costituisce una proposta formativa oggi quanto mai interessante. Si tratta, infatti, di uno sguardo sull'uomo e sull'esistenza proponibile non solo al credente, ma a chiunque sia desideroso di interrogarsi su quelle domande di senso dalle cui risposte spesso è determinata un'esistenza. L'insegnamento della Religione cattolica, da tale prospettiva, può e deve presentarsi quale proposta arricchente che informa antropologicamente quell'umanesimo che costituisce il terreno condiviso della proposta culturale.

b. Nel grande cantiere dell'educazione all'alterità

In secondo luogo, mi pare di poter dire che oggi, in questo tempo connotato come multiculturale, multi-etnico, multireligioso, la partita qualificante l'insegnamento della Religione cattolica mi pare si ponga pure nell'entrare coraggiosamente nel cantiere dell'educazione all'alterità con quello specifico che è il *proprium* cristiano. Da questo punto di vista, l'educazione all'altro non può limitarsi ad interpretare e a guidare le relazioni che si creano all'interno di una società pluralistica, tra autoctoni e immigrati, tra immigrati e immigrati, fino ad essere identificata, riduttivamente, come il campo che si occupa degli stranieri a scuola e nella società. Occorre ribadire, invece, che l'alterità non è più fuori, ma dentro le nostre società, e attraversa le opzioni morali, culturali, sociali, politiche, religiose della nostra società complessa. È sufficiente pensare, a riguardo, al conflitto di culture in campo bioetico o nella pedagogia sociale. Oggi si assiste a un confronto tra «interpretazioni della vita» e quindi della cultura, ora biologizzanti, ora organicistiche, ora tipo storico. Come far dialogare tali culture, spesso solo contrapposte e in conflitto? Come creare una convergenza su un'idea di uomo e, allo stesso tempo, progettare nella concordia un umanesimo possibile?

La proposta cristiana, in tal senso, con la sua antropologia dell'alterità accompagna a «viaggiare» nella cultura dell'altro, non accontentandosi di valorizzare le differenze, ma soprattutto promuovendo lo scambio, il dialogo, l'incontro, la coesione sociale³⁴. Il contributo del cristianesimo si profila, così, come servizio culturale all'uomo nella sua irripetibilità e unicità, che esige un'iniziativa etica: porre attenzione al problema dei valori fondamentali nella loro virtuale declinabilità in contesti sempre diversi. E, bisogna dirlo, il riconoscimento creativo della pluralità culturale appartiene al cristianesimo e alla sua storia. È proprio del messaggio cristiano essere «una religione che, in nome della sua missione, cerca *libertà e giustizia per tutti*» comprendendosi come «una religione che sviluppa in sé una particolare cultura, ossia *la cultura del riconoscimento degli altri nel loro essere altri*»³⁵. Su questa linea, la stessa presentazione «culturale» del Vangelo deve muoversi sul terreno dell'interculturalità, più che dell'inculturazione, che tiene ferma «la potenziale universalità di tutte le culture e la loro reciproca apertura»³⁶ dal momento che è proprio la tensione tra fede e cultura a rivelarsi feconda.

c. Dal conflitto alla solidarietà, dalla solidarietà alla reciprocità

Da ultimo, il percorso compiuto ha posto in evidenza come il riconoscimento dell'altro nella sua estraneità radicale, chiede un itinerario che descriverei in due tappe, dal conflitto alla solidarietà e dalla solidarietà alla reciprocità. Poiché è, dunque, «dalla natura *sociale* della persona, portata a

³⁴ Cf. M. Santerini, *L'educazione cristiana nell'epoca del pluralismo culturale e religioso*, in P. Triani – N. Valentini (a cura di), *L'arte di educare nella fede. Le sfide culturali del presente*, Edizioni Messaggero, Padova 2008, pp. 173-191. Si rimanda pure allo studio di S. Ciatelli, *Per una pedagogia dell'ascolto*, in «Orientamenti pedagogici» 46 (1999) pp. 820-841.

³⁵ J.B. Metz, *Differenziazioni nella comprensione del policentrismo*, in F.-X. Kaufmann – J.B. Metz (a cura di), *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1988, p. 116.

³⁶ J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, p. 66.

pienezza dall'incarnazione del Figlio di Dio, che scaturisce il dovere di rispetto, di aiuto, di solidarietà verso ogni uomo»³⁷, il passaggio *dal conflitto alla solidarietà* non si potrebbe compiere se si confondesse il dovere di aiuto con il retorico appello a una generosità a senso unico. Al contrario, poiché il valore antropologico della solidarietà si fonda sulla struttura relazione del soggetto umano, ne consegue, in una visione cristiana, che «la solidarietà richiede *reciprocità*. Essa perciò non impegna solo il gruppo o il paese che accoglie, ma anche chi viene accolto. Il suo fine non è semplicemente l'assistenza dell'altro, ma la crescita degli uni e degli altri, pur attraverso contributi diversi»³⁸.

Anche su questo versante il patrimonio della tradizione cristiana può spingere verso questo doppio passaggio, subito verso il secondo, dal momento che, quando l'alterità si esprime sotto forma di reciprocità, c'è davvero spazio per l'accadere di un legame degno dell'umano. Nella reciprocità, infatti, non si resta identici, ma si fa esperienza sorprendente di sapersi identici e al contempo diversi³⁹.

6. Conclusioni

La questione dell'altro, in conclusione, è semplicemente la questione umana, in quanto è l'altro che ci permette di esistere come persone, dal momento che, col solo fatto di esserci, chiama ciascuno a quell'uscita da sé senza ritorno, in uno smarrimento in cui, solo perdendosi, ciascuno potrà ritrovarsi. "È visibile un volto?" - si chiede Edmond Jabès, il filosofo del riconoscimento dell'alterità. E risponde: "Forse è proprio attraverso la sua originaria invisibilità - quella del volto di Dio - che tentiamo, invano, di interrogarne i tratti. La verità del volto è quella di un'assenza pazientemente modellata" (*Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, Milano 1991, 42). Lo sguardo sul volto dell'altro è davvero scuola di una continua scoperta, di un'attesa sempre di nuovo abitata.

(testo per la relazione, da rivedere in vista della pubblicazione)

³⁷ Commissione ecclesiale giustizia e pace, Nota pastorale *Uomini di culture diverse: dal conflitto alla solidarietà*, 25 marzo 1990, n. 23.

³⁸ Ivi, n. 25.

³⁹ Cf. Gomasasca, *I confini dell'altro*, cit., p. 167.