

Mercoledì 14 di settembre 2016
Monza – Seminario Teologico Internazionale del PIME
Convegno missionario 2016: «L'esodo: stranierità e fede»

LO STRANIERO NELLA BIBBIA

don Matteo Crimella

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Milano

Affrontare nello spazio di una conferenza il tema dello straniero nella Sacra Scrittura è un compito almeno sproporzionato, in quanto l'argomento percorre trasversalmente l'intero *corpus biblicum* e chiede attenzione a contesti culturali, storici e linguistici molto differenti¹.

È possibile percorrere molte strade. Una prima sarebbe quella di offrire una rassegna terminologica sia dell'Antico come del Nuovo Testamento, indagando come l'ebraico biblico e il greco della *Septuaginta* e del Nuovo Testamento utilizzino termini differenti per parlare dello straniero. Tale rassegna non è per niente inutile in quanto la scelta dei vocaboli apre un mondo e rivela una relazione con colui che non è nato nella terra ma in quel luogo è giunto come immigrato.

Una seconda strada, non alternativa alla prima, è quella di studiare i vari *corpora* della Bibbia (la Torah, i Profeti e gli Scritti per l'Antico, i Vangeli e le Lettere per il Nuovo) e mettere a fuoco il tema dello straniero. Si scopre, per esempio, la ricca legislazione a proposito dello straniero nei vari codici della Torah², poi la condizione di stranierità del popolo al tempo dell'esilio, la

¹ Ho consultato il numero monografico di *Ricerche storico bibliche* 8 (1996), dal titolo «Lo "straniero" nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici. XXXIII Settimana biblica nazionale (Roma, 12-16 settembre 1994)», con interessanti contributi di I. Cardellini, G.L. Prato, G. Barbiero, E. Manicardi, A. Pitta, A. Barbi, M. Grilli e E. Bosetti. Inoltre: P. BOVATI, «Lo straniero nella Bibbia. I. La "diversità" di Israele», *La rivista del clero italiano* 83 (2002) 405-418; ID., «Lo straniero nella Bibbia. II. La legislazione», *La rivista del clero italiano* 83 (2002) 484-503; P. ROTA SCALABRINI, «Il Signore protegge lo straniero. Linee del discorso biblico sul tema dello straniero», in L. CASATI et al., *Lo straniero*, a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO (Invito alla Teologia 5), Litostampa, Bergamo 2003, 39-67; A. WÉNIN, «Vivre en étranger ou la vocation de l'élus», in ID., *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, Cerf, Paris 2004², 135-150; C. DI SANTE – F. GIUNTOLI, *Lo straniero e la Bibbia. Verso una fraternità universale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2011; E. NOFFKE, «Lo straniero nella Bibbia», *Protestantesimo* 66 (2011) 151-165; H.-G. WUENCH, «The Stranger in God's Land – Foreigner, Stranger, Guest: What Can We Learn from Israel's Attitude Towards Strangers?», *Old Testament Essays* 27 (2014) 1129-1154.

² Rimando all'ottimo e sintetico lavoro di BOVATI, «Lo straniero nella Bibbia. II. La legislazione», 490-503.

riflessione dei sapienti sulla relazione con lo straniero e soprattutto con la donna straniera.

Una terza strada è quella di prendere alcune icone, cioè alcuni episodi, facendo emergere dall'analisi del contesto e del genere letterario, il messaggio biblico a proposito dello straniero. È la via che intendo percorrere questa mattina, offrendo non tanto un quadro sintetico, ma alcune provocazioni alla riflessione.

La Bibbia, infatti, non è un manuale dove trovare facili risposte ai nostri quesiti, ma è un libro complesso che stimola e chiede la nostra intelligenza. Non si tratta di utilizzarla come una cava di pietra da cui estrarre le citazioni utili per dare autorità alle nostre argomentazioni, ma occorre lasciarsi provocare da essa, per elaborare un pensiero che sia da una parte coerente con la rivelazione di Dio attestata nelle pagine della Sacra Scrittura, d'altra parte attento alla complessità contemporanea.

Dopo una breve rassegna terminologica, cercherò di prendere in considerazione alcuni testi biblici dall'uno e dall'altro Testamento, con l'intenzione di mettere in luce la ricchezza e la complessità del tema.

1. Qualche precisazione terminologica

Il termine italiano «straniero» spesso rende nella versione della Bibbia ebraica quattro termini ebraici differenti di cui vale la pena dar conto.

Il primo termine³ è *zār* (זָר), aggettivo verbale dalla radice *zwr* (זָוַר), che significa «allontanarsi». Nell'Antico Testamento il termine ricorre 70 volte, soprattutto nei Proverbi e nei profeti maggiori. Indica «ciò che è diverso», «ciò che appartiene ad un altro»: solitamente segnala chi non è israelita, piuttosto che i popoli stranieri che s'oppongono a Israele, ovverosia i suoi nemici. In ambito culturale il vocabolo assume il senso di «laico», di «non autorizzato», «illegittimo». La *Septuaginta* lo traduce con *állos* (ἄλλος) o *xénos* (ξένος), dando una sfumatura negativa: è qualcosa di minaccioso per l'integrità d'Israele.

Il secondo termine è *nekār* (נִכְרִי), attestato 36 volte, da cui deriva l'aggettivo spesso sostantivato *nokrî* (נִכְרִי): anche questi termini indicano qualcosa di estraneo, sottolineando «ciò che non si riconosce come proprio»; i commentatori affermano che nel post-esilio il termine segnala un atteggiamento di riserbo o di rifiuto nei confronti dello straniero. Il *nokrî* non condivide la fede in Jhwh e non è membro della comunità dell'Alleanza; non è soggetto a determinate norme, ma

³ Cfr. i vari contributi in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1978, I, 355-358; 451-452; II, 61-64; 261-292.

non risulta nemmeno protetto da esse (cfr. Dt 23,21). Non è un “fratello”, non può dirsi a pieno titolo membro del popolo d’Israele.

Il termine *ger* (גֵר)⁴, dal verbo *gwr* (גור) indica il «dimorare come forestiero»; la sua frequenza cresce sempre più nella Bibbia ebraica. Il *ger* si distingue dallo *zār* perché, stabilito nella regione da un certo tempo, è titolare di alcuni diritti. La sua figura è simile al *períoikos* (περίοικος) degli spartani («abitante delle città vicine») e al *métoikos* (μέτοικος) degli ateniesi («forestiero»). Il *ger* di fatto è uno sradicato che cerca protezione in un’altra comunità, è uno ai margini, è uno che vive nella provvisorietà. In genere si tratta di poveri che debbono essere aiutati (e non a caso sono associati agli orfani e alle vedove). Dal punto di vista legale e religioso il *ger* è sostanzialmente equiparato all’israelita. La *Septuaginta* traduce spesso il termine con *prosélytos* (προσήλυτος) («proselito», 77 volte) e con *pároikos* (πάροικος) («uno che dimora come straniero», 11 volte).

Infine va ricordato il termine *gôy* (גו) («popolo», «nazione»), che al plurale può indicare i popoli stranieri pagani e quindi anche i nemici d’Israele. Il termine può anche assumere un senso spregiativo, ma non è da escludere una certa apertura positiva. Le genti sono invitate alla lode universale di Dio (cfr. Sal 117,1) e, secondo la profezia del Trito-Isaia, i popoli saranno radunati in pace sul monte Sion (cfr. Is 60) e il servo di Jhwh può essere detto «luce delle genti (*gôyim*)» (Is 49,6).

Venendo al greco del Nuovo Testamento, la terminologia – tramite la mediazione della *Septuaginta* – comporta alcune sfumature di senso. I gruppi di termini usati per designare lo straniero fanno capo a *allótrios* (ἀλλότριος), *xénos* (ξένος), *pároikos* (πάροικος), *bárbaros* (βάρβαρος), *parepídemos* (παρεπίδημος)⁵. Il primo sottolinea l’alterità, l’appartenenza ad un altro gruppo, con una sfumatura anche di ostilità e di estraneità (cfr. Mt 17,25.26). Il secondo gruppo, raccolto intorno a *xénos*, ha la massima estensione: oltre ai significati prevalenti di «straniero» (cfr. Mt 25,35.38.43-44) ed «estraneo», può indicare anche «l’ospite» e «l’anfitrione» (cfr. Rm 16,23), rimarcando la differenza rispetto a ciò che è familiare. Lo *xénos*, quando indica il forestiero residente, è sinonimo di *pároikos* e traduce il *ger* ebraico, spesso in netta contrapposizione con l’amico (*phílos*). *Pároikos* è il «vicino», ma non il cittadino (cfr. At 7,6), pur godendo di alcuni diritti; tuttavia

⁴ Nel suo contributo I. CARDELLINI, «Ingegnose interpretazioni di un termine scomodo: il *gēr*», in S.M. ATTARD – M. PAVAN (a cura di), “Canterò in eterno le misericordie del Signore” (Sal 89,2). Studi in onore del prof. Gianni Barbiero in occasione del suo settantesimo compleanno (AnBibS 3), Gregorian & Biblical Press, Roma 2015, 73-86, mette in luce l’utilizzo del termine nel tempo post-esilico per giustificare l’integrità del popolo eletto e la sua ineluttabile diversità rispetto agli altri popoli.

⁵ Cfr. i vari articoli in H. BALZ – G. SCHNEIDER (a cura di), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1995-1998, I, 169; 521-523; II, 531-533; 805-806; 816.

nella *Prima Petri* indica la condizione escatologica nella quale si trovano i credenti (cfr. 1 Pt 2,11). Occorre ricordare anche *parepidemos*, lo straniero che solo per breve tempo soggiorna in un'altra terra, cioè il «pellegrino» (cfr. Eb 11,13; 1 Pt 1,1). Infine, con allusione alla diversità del linguaggio, abbiamo anche il lemma *bárbaros* (cfr. At 28,2.4).

2. Medaglioni dall'Antico Testamento

Per evitare che il discorso sia così trasversale da risultare astratto, prenderò in considerazione alcuni personaggi biblici dell'Antico Testamento, al fine di comprendere la dinamica della stranierità nella Bibbia.

2.1. Abramo: diventare straniero

Il primo personaggio che prendiamo in considerazione è Abramo⁶. La sua vicenda (come pure quella degli altri patriarchi: Isacco, Giacobbe e Giuseppe) è in continuo movimento, perché Abramo non si ferma mai; continua a camminare, ad errare da un posto all'altro per l'intera esistenza. Nel racconto della Genesi viene a crearsi così una duplice contrapposizione fra la vicenda di Abramo e quanto immediatamente precede. Da una parte emerge il contrasto con la visione statica di Gen 10, la cosiddetta «tavola delle nazioni», nella quale i popoli sono confinati precisamente nei loro territori, senza che vi siano spostamenti o contrasti, dentro una visione del tutto ideale di distribuzione delle terre. D'altra parte la chiamata di Abramo è pure in contrapposizione con Gen 11, ovverosia il racconto della torre di Babele, nel quale v'è l'intenzione di raccogliere tutte le genti della terra in una sola città, in un solo luogo, per costruire la torre. Abramo, invece non sta fermo, parte e attraversa le frontiere, passa da una regione all'altra, non perché sia in cerca di pascoli migliori, né perché sia perseguitato dai nemici o sia alla conquista di nuove terre dove abitare. Il patriarca, piuttosto, obbedisce a Dio, diventando un pellegrino e assumendo lo stile di vita dell'immigrato: proprio questa forma di vita permette ad Abramo di diventare una benedizione.

A muoversi, in verità, non fu anzitutto Abramo, ma suo padre Terach: egli, narra la Genesi, «uscì da Ur dei Caldei per andare nella terra di Canaan. Arrivarono a Carran e vi si stabilirono» (Gen 11,31). Dopo la morte del padre, Abramo è destinatario di una rivelazione divina: il Signore gli ordina di lasciare quella terra e di andare altrove (cfr. Gen 12,1-4). Quale sia la terra promessa, Dio non lo dice: il patriarca però obbedisce e assume la condizione del migrante. Abramo non è un povero in cerca di migliore fortuna: possiede infatti ingenti

⁶ Cfr. BOVATI, «Lo straniero nella Bibbia. II. La legislazione», 485-486.

ricchezze in bestiame, argento e oro (cfr. Gen 13,2); nemmeno intende conquistare militarmente una regione, pur sapendo guerreggiare (cfr. Gen 14,1-16). Il racconto non offre una motivazione per questa decisione: semplicemente Abramo, mettendosi in cammino, si pone sotto la protezione del Signore (Jhwh), il Dio dei migranti che in questo modo diventa il suo Dio.

A ben pensarci, questa non è solo la condizione di Abramo, ma anche quella degli altri patriarchi che mai hanno cessato di spostarsi, fino a scendere in Egitto, terra nella quale prima Giuseppe e poi Giacobbe con tutta la sua famiglia si sono stanziati, così che il popolo vi è rimasto per un periodo di quattrocentotrent'anni (cfr. Es 12,40).

Stando dunque a questo primo medaglione, la condizione di esule, di straniero, di pellegrino, accompagna Abramo, Isacco, Giacobbe e Giuseppe per tutta la loro esistenza. Di più: lo statuto di immigrato è la forma di vita attraverso cui il patriarca è raggiunto dalla benedizione del Signore.

2. *Rut: la straniera diventa israelita*

Si collega direttamente ad Abramo una figura femminile, Rut⁷. Questa donna moabita può essere considerata un «Abramo al femminile». Ma facciamo un passo alla volta. L'intreccio del libro di Rut assomiglia ad una *pièce* teatrale: un prologo (cfr. Rt 1,1-5), quattro atti (cfr. Rt 1,6-22; 2,1-23; 3,1-18; 4,1-17) e un epilogo (cfr. Rt 4,18-22). La vicenda è costruita in modo simmetrico. Al centro vi sono due incontri fra Booz e Rut: il primo avviene nei campi durante il giorno (cfr. Rt 2,1-23), il secondo si svolge presso l'aia di notte (cfr. Rt 3,1-18). Il prologo del racconto (cfr. Rt 1,1-5) è una storia di morte: Elimèlec muore e così i suoi figli Maclon e Chilion. L'epilogo (cfr. Rt 4,18-22), invece, è la genealogia del re Davide, ovvero sia un inno alla vita che continua. Inizio e fine sono caratterizzati dal numero dieci: dieci anni Maclon e Chilion abitano nella terra di Moab con Orpa e Rut; dieci sono invece le generazioni ricordate dalla genealogia.

Nonostante la vicenda di Rut sia ambientata ai tempi dei giudici, prima di Samuele, essa è stata redatta molto tardi. Gli esegeti hanno analizzato con attenzione la lingua del libro, giungendo alla conclusione che esso, con tutta probabilità (pur essendoci discussione a riguardo) è stato composto dopo l'esilio (datato solitamente fra il 587/6 e il 538 a.C.) in un tempo in cui, forse, la Torah e i Profeti (corrispondenti più o meno ai libri storici e ai libri profetici delle nostre Bibbie) erano già diventati canonici. Nella Bibbia ebraica il libro è posto dopo i Proverbi (o dopo i Salmi), nella terza sezione, detta «gli Scritti» (i *Ketubim*). La

⁷ Mi permetto di rimandare a M. CRIMELLA, *Il rotolo di Rut. La famiglia, il lavoro, la speranza*, In dialogo, Milano 2011, 7-10; 41-46.

Septuaginta, invece, pone Rut fra il libro dei Giudici e il Primo libro di Samuele proprio perché il racconto è ambientato nel tempo dei giudici e si conclude con la genealogia di Davide. Con tutta probabilità questa più comoda posizione del rotolo di Rut risulta essere secondaria.

Si comprende la forza del racconto di Rut confrontandolo con due altri libri biblici, Esdra e Neemia. Quei testi ci offrono uno spaccato del ritorno dall'esilio di Babilonia e della fondazione della teologia e della prassi dell'ebraismo postesilico, detto poi «giudaismo». Il filo rosso che attraversa quei racconti è l'idea della sacralità: sacralità dello spazio, del tempo e pure delle persone. In un'epoca di pluralità e pure di confusione, Esdra e Neemia intendono offrire criteri oggettivi per definire i puri, ponendo un freno ad ogni infiltrazione e diversità. Nasce cioè l'esigenza di costituire una «stirpe santa» (cfr. Esd 9,2). Da qui l'invito di Esdra agli Israeliti: «Voi avete prevaricato sposando donne straniere: così avete accresciuto le mancanze d'Israele. Ma ora rendete lode al Signore, Dio dei vostri padri, e fate la sua volontà, separandovi dalle popolazioni del paese e dalle donne straniere» (Esd 10,11). Esdra poi interviene su tutti i matrimoni misti (cioè le unioni fra Israeliti e donne straniere) e i figli nati da essi: mogli e figli sono radiati dalla comunità dei puri. Basti ricordare alcuni passi:

Terminate queste cose, sono venuti da me [Esdra] i preposti per dirmi: «Il popolo d'Israele, i sacerdoti e i leviti non si sono separati dalle popolazioni locali, per quanto riguarda i loro abomini, cioè da Cananei, Ittiti, Perizziti, Gebusei, Ammoniti, Moabiti, Egiziani, Amorrei, ma hanno preso in moglie le loro figlie per sé e per i loro figli: così hanno mescolato la stirpe santa con le popolazioni locali, e la mano dei preposti e dei governatori è stata la prima in questa prevaricazione» (Esd 9,1-2).

Neemia invece descrive quanto ha compiuto in questi termini:

In quei giorni vidi anche che alcuni Giudei si erano ammogliati con donne di Asdod, di Ammon e di Moab; la metà dei loro figli parlava l'asdodeo, nessuno di loro sapeva parlare giudaico, ma solo la lingua di un popolo o dell'altro. Io li rimproverai, li maledissi, ne picchiai alcuni, strappai loro i capelli e li feci giurare su Dio: «Non darete le vostre figlie ai loro figli e non prenderete le loro figlie per i vostri figli o per voi stessi» (Ne 13,23-25).

Esdra fa preparare liste di proscrizioni con i nomi di coloro che avevano contratto un matrimonio con una donna straniera: si tratta di un lungo ed impressionante elenco (cfr. Esd 10,18-43). Il finale del libro ricorda l'esecuzione del terribile ordine di Esdra: «Tutti questi avevano sposato donne straniere e rimandarono le donne insieme con i figli» (Esd 10,44).

A fronte di questa ideologia che individua nell'esclusione delle donne straniere la soluzione dei problemi in un tempo difficile, il libro di Rut appare in tutta la sua forza polemica. Le posizioni reazionarie rappresentate dai libri di

Esdra e Neemia sono profondamente contrastate dall'esempio di una donna moabita che la Legge considerava maledetta e impediva che entrasse a far parte del popolo d'Israele (cfr. Dt 23,4); costei è la bisnonna del re Davide.

Ma veniamo al nesso fra Rut e Abramo. Allorché Booz è informato dal sovrintendente dei mietitori a proposito della donna moabita, accorda a Rut una serie di permessi: potrà spigolare nel suo campo, bere all'orcio dell'acqua e non sarà molestata dai mietitori (cfr. Rt 2,8-9). A fronte di tanta generosità Rut si prostra con il volto a terra in segno di gratitudine, dichiarando però la propria condizione di straniera (cfr. Rt 2,10). A questo punto Booz le risponde affermando: «Mi è stato riferito quanto hai fatto per tua suocera dopo la morte di tuo marito, e come hai abbandonato tuo padre, tua madre e la tua patria per venire presso gente che prima non conoscevi» (Rt 2,11). In questa dichiarazione di Booz si sente l'eco della storia delle origini e dei patriarchi. «Lasciare il padre e la madre» ricorda il progetto di Dio sull'uomo e sulla donna secondo il racconto della creazione: «Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne» (Gen 2,24). L'espressione «abbandonare la tua patria» evoca il racconto della vocazione di Abramo: «Il Signore disse ad Abram: "Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò"» (Gen 12,1; vedi anche Gen 24,7 e Gen 31,13 a proposito di Giacobbe). Come Abramo anche Rut ha lasciato la sua patria, la casa di suo padre, le sue sicurezze per andare incontro ad un futuro ignoto. Se però Abramo e Giacobbe hanno risposto ad una chiamata divina, Rut non ha percepito nessuna voce: è stata la concreta situazione della suocera a spingerla in quella direzione. Invece di seguire il cammino del suo antenato Lot, Rut ha seguito le tracce di Abramo. Mentre Abramo e Lot si erano separati (cfr. Gen 13,9-13), Rut non si è separata da sua suocera (cfr. Rt 1,17). Come Abramo così Rut spera che il Signore operi in suo favore donandole un figlio (cfr. Gen 15,1).

Il *Targum*, ben conoscendo le difficoltà a far entrare la donna moabita nel popolo d'Israele, così interpreta:

Quella allora si chinò, si prostrò a terra e disse: «Come mai ho trovato grazia ai tuoi occhi, da interessarti di me? Io appartengo alle figlie di Moab, ad un popolo straniero, a cui non è permesso entrare dell'Assemblea del Signore!». Booz le rispose dicendo: «Mi è stato spiegato bene, in base alla parola dei Saggi, che quando il Signore decretò contro di esso [il popolo di Moab], decretò solo contro gli uomini. E mi è stato detto, in profezia, che in futuro usciranno da te re e profeti, per il bene che hai fatto a tua suocera, che hai mantenuto dopo che tuo marito era morto; e come tu abbia abbandonato il tuo dio, il tuo popolo, la casa di tuo padre e di tua madre e la tua terra natale, per venire a essere proselita e ad abitare in mezzo ad un popolo che prima ti era sconosciuto» (2,10-11).

Ancora una volta, la condizione di migrante, di straniero, è interpretata come forma rivelatoria della benedizione, con un bel gioco ironico: qui è una donna e non uomo che crede nella promessa del Dio d'Israele; qui è una straniera e non un'oriunda all'origine del grande re Davide.

2.3. *Vivere in diaspora: Daniele e Ester*

Se Abramo è stato un migrante per tutta la vita e Rut, la straniera moabita, è stata accolta all'interno del popolo di Dio, la condizione di stranierità caratterizza costantemente Israele. Prendiamo due esempi, Daniele e Ester.

La storia di Daniele è ambientata nel periodo dell'esilio⁸, ovverosia al tempo di Nabucodonosor (non dimentichiamo che il re prese Gerusalemme nel 597). E tuttavia il libro non è stato scritto in quell'epoca ma molto tempo dopo, precisamente nel 167-164 a.C., cioè quando nella terra d'Israele v'erano i Seleucidi, in particolare Antioco IV Epifane, colui che profanò il tempio di Gerusalemme ponendo nel santuario una statua di Zeus. Questo dato è singolare: un autore del II secolo a.C. scrive una vicenda ambientata a Babilonia nel V secolo a.C. con l'intenzione, però, di parlare alla sua gente, di istruire i suoi contemporanei per mezzo di quelle antiche vicende. Ne consegue che nella narrazione di Daniele non bisogna cercare il dato storico, quasi che questi racconti siano cronache; ambientando le vicende in un tempo di persecuzione e d'esilio, il narratore intende parlare ai contemporanei.

Le vicende del libro di Daniele (soprattutto quelle dei cap. 1-6) hanno notevoli affinità con le storie di Giuseppe (cfr. Gen 37-50) e di Ester. Con la storia di Giuseppe le somiglianze sono molte: Daniele e Giuseppe sono entrambi in cattività e diventano cortigiani di re stranieri. Ambedue interpretano i sogni per dono divino, per uno speciale carisma dello Spirito (cfr. Gen 41,38; Dn 5,11.14); essi confessano che Dio fa loro conoscere il senso dei sogni dei sovrani (cfr. Gen 40,8; 41,16; Dn 2,28). Daniele dunque è un'interpretazione e/o una riscrittura della storia di Giuseppe, ma mostra pure un forte carattere sapienziale: come infatti Giuseppe era il saggio che interpretava i sogni e diveniva viceré d'Egitto per intervento di Dio, così Daniele è l'uomo sapiente che vive in diaspora: anch'egli interpreta i sogni, anch'egli accede alle più alte cariche dello stato, anch'egli rimane fedele alla Legge di Dio.

Forti sono pure le somiglianze con il libro di Ester⁹. Sia Mardocheo come Daniele sono alti funzionari alla corte di un re straniero. La festa con cui inizia il

⁸ Cfr. J.J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis, MN 1993, 38-52.

⁹ Cfr. G. GERLEMAN, *Studi sul libro di Ester. Soggetto, struttura, stile e significato* (Sacra Scrittura. Strumenti 1), Marcianum Press, Venezia 2012, 7-31.

libro di Ester (cfr. Est 1) ricorda il grande banchetto di Baldassar (cfr. Dn 5). Sia nel racconto di Ester come in quello di Daniele gli eroi ebrei sono in pericolo di vita: i compagni di Daniele rifiutano di adorare gli idoli (cfr. Dn 3); Mardocheo fa lo stesso nel racconto di Ester (cfr. Est 2). Anche il motivo dell'invidia percorre i due racconti: Mardocheo è oggetto dell'invidia di Aman (cfr. Est 2-3), Daniele è oggetto dell'invidia dei satrapi (cfr. Dn 6).

Le affinità fra questi racconti sono chiare; non è invece chiaro il genere di queste narrazioni nel libro di Daniele. Esse non sono un *midrash*, cioè una riscrittura a partire da un testo biblico di partenza; esse non sono un romanzo (manca l'elemento amoroso o erotico, tipico del romanzo); non sono novelle in quanto non hanno un forte carattere di finzione; nemmeno sono un racconto magico in quanto il mondo da esse evocato è molto realistico. Si tratta dunque di un racconto folkloristico dominato dall'idea della disgrazia e della riabilitazione del sapiente. Queste storie hanno una forte prospettiva etnica e mostrano come gli ebrei in diaspora dispongono di una sapienza superiore. Allorché gli ebrei vivono in un'altra terra come stranieri e sono sottoposti al potere locale, questi racconti esaltano chi è riuscito a salire i gradini del potere in un altro territorio. Indubbiamente vi sono gli elementi tipici della «storia di corte», ovverosia una tensione, una suspense e una soluzione. Ma sia Daniele come Ester hanno qualcosa in più: nei due racconti il soprannaturale e il miracoloso hanno una notevole portata, al punto da determinare il capovolgimento di situazioni già destinate alla tragedia.

Questi racconti hanno per protagonisti ebrei esemplari che vivono in diaspora: Daniele, Giuseppe, Mardocheo ed Ester, nonostante non abitino più all'interno di uno stato ebraico, tuttavia restano fedeli alla Legge di Mosè, rifiutando ogni compromesso con qualsiasi forma di idolatria. Benché le vicende di questi personaggi siano più uniche che rare (non ci vuole molto a capire il loro carattere folkloristico, ambientate come sono alla corte, con personaggi che raggiungono in poco tempo l'apice della carriera burocratica), tuttavia affermano l'identità sociale e religiosa di un gruppo: anche se privati del tempio, della terra e degli ordinamenti statali (in altre parole stranieri a tutti gli effetti), questi ebrei hanno in dono da Dio una sapienza superiore. L'ideale, evidentemente, è quello di una partecipazione piena alla vita sociale, senza compromessi per la tradizione ebraica. La sovranità di Dio è compatibile anche con le leggi pagane per il tempo presente.

La prospettiva di questi racconti è ben diversa da quella dei patriarchi, come pure dal racconto di Rut. Qui l'essere straniero è una condizione legata alla diaspora e il rischio è quello dell'assimilazione, cioè la perdita della fede. Eppure anche in diaspora, essendo stranieri, è possibile custodire la Legge di Mosè.

2.4. Gli stranieri che si convertono: Giona

Nella raccolta dei Dodici Profeti minori emerge un piccolo libro, il racconto di Giona. Si tratta di una favola che ironicamente capovolge la visione classica della realtà: gli stranieri credono mentre il profeta scappa, la Parola di Dio detta controvolgia da Giona realizza la conversione dei Niniviti.

Dopo la prima chiamata (cfr. Gn 1,1-2) e la fuga (cfr. Gn 1,3), l'esperienza di essere buttato in mare (cfr. Gn 1,15) e salvato dal grande pesce (cfr. Gn 2,1), nonostante la preghiera colma di bugie (cfr. Gn 2,3-10), Giona è rigettato sulla spiaggia (cfr. Gn 2,11). Il pesce ha obbedito a Dio e il profeta riguadagna la terraferma.

A questo punto il racconto sembra ricominciare da capo, perché l'ordine di Dio è quasi identico a quello della prima chiamata. All'inizio del racconto Dio diceva: «Alzati, va' a Ninive, la grande città, e in essa proclama che la loro malvagità è salita fino a me» (Gn 1,2). Ora invece afferma: «Alzati, va' a Ninive, la grande città, e annuncia loro quanto ti dico» (Gn 3,2). Non sono esattamente le medesime parole, ma sono abbastanza simili. Le due caratteristiche che il narratore fornisce («Ninive era una città molto grande, larga tre giornate di cammino», [Gn 3,3]) sono davvero enfatiche. Una simile grandezza è davvero iperbolica, soprattutto se si pensa alle città antiche. La tradizione ebraica ha favoleggiato su questi particolari. Afferma, per esempio, il *Midrash*:

Ninive era ampia quaranta parasanghe per quaranta parasanghe [la parasanga è un'antica misura di lunghezza corrispondente circa a 6000 metri]; c'erano dodici strade e in ciascuna strada c'erano dodicimila uomini. Ogni strada aveva due piazze-mercato in ciascuna delle quali c'erano dodici ingressi, ciascun ingresso aveva dodici cortili e ciascun cortile dodici case. In ciascuna casa c'erano dodici uomini vigorosi e ogni uomo aveva dodici figli.

C'è un particolare che la traduzione evidentemente perde ma che è necessario osservare con attenzione. Il v. 3, tradotto letteralmente, sarebbe così: «Ninive era una città grande per Dio, strada di tre giorni». Indubbiamente l'espressione «grande per Dio» è uno dei modi per esprimere il superlativo in ebraico (quindi va tradotto «era una città molto grande»); ma può anche indicare una verità teologica, cioè che Ninive è grande per Dio, ovverosia è importante ai suoi occhi. Il lettore percepisce questa ambiguità che già da questo momento imprime un carattere affettivo al racconto.

Sono necessari tre giorni interi per attraversare Ninive. Giona però cammina solo un giorno, sicché non giunge nemmeno al centro. Il narratore precisa che «Giona cominciò a entrare nella città» (Gn 3,4). In altre parole, il suo sforzo è ridotto al minimo. Anche il messaggio che egli comunica è breve,

essenziale, formulato senza introduzione e conclusione. Spesso i profeti introducono la loro predicazione con la cosiddetta «formula del messaggero»: «così ha detto il Signore». È una formula diplomatica usata dagli ambasciatori (dicevano: «così ha detto il re di...»); il profeta la utilizza rivelando quanto Dio gli ha ordinato di far conoscere. Qui nulla di tutto ciò: in ebraico cinque parole asciutte, senza alcuna passione. Non c'è alcuna autenticazione delle parole, non c'è una motivazione dell'annuncio, nemmeno la precisazione circa il destinatario, come pure non c'è specificazione dell'autore del prossimo castigo e manca anche l'indicazione della colpa della città o del re.

A proposito dell'annuncio del profeta bisogna portare qualche precisazione. «Quaranta giorni» sono un tempo simbolico, che torna molte volte nel racconto biblico. È il tempo della durata del diluvio (cfr. Gen 7,4.12.17), è il tempo trascorso da Mosè sul monte Sinai (cfr. Es 24,18; 34,28), sono i giorni nei quali gli esploratori inviati da Mosè hanno preso visione della terra promessa (cfr. Nm 13,25; 14,34), è il periodo nel quale Elia ha camminato verso il monte di Dio l'Oreb (cfr. 1Re 19,8), è il tempo che Gesù ha trascorso nel deserto (cfr. Mt 4,2; Lc 4,2). Il numero «quaranta» richiama il cammino d'Israele nel deserto verso la terra promessa, sicché è foriero di speranza, ma questa sfumatura non la possono intendere certamente i pagani Niniviti. Stupisce invece che Giona pare non cogliere che una simile minaccia ha carattere pedagogico. Se davvero Dio volesse distruggere la città non lo manderebbe ad avvisarla.

Seconda precisazione. Letteralmente l'annuncio di Giona suona così: «Ancora quaranta giorni e Ninive sarà rovesciata» (Gn 3,4). Il verbo ebraico può indicare il «rovesciamento», la «distruzione». In questo senso è utilizzato nel racconto genesiaco per descrivere la distruzione di Sodoma e Gomorra (cfr. Gen 19,21.25.29). In fondo questo è quanto Giona si augura avvenga alla città di Ninive. Ma il verbo ha pure un altro significato, cioè «rovesciarsi»; ed è proprio quello che accade: la città effettivamente si rovescia, è stravolta, perché i suoi abitanti danno credito alle parole del profeta, cioè alla Parola di Dio. Ninive cioè si converte. In fondo Giona dice alla grande città: «Tu meriti di essere rovesciata, distrutta, a causa dei tuoi peccati ma hai quaranta giorni per cambiare vita"! Il messaggio è dunque colmo di speranza, anche se forse Giona l'ha inteso solo in senso negativo. Il tono è di condanna, mentre il messaggio è sostanzialmente positivo, aperto ad una novità.

A questo punto il racconto riserva una sorpresa, l'immediata conversione di Ninive. Di fronte alla predicazione del profeta – una predicazione breve (dura solo un giorno), una predicazione estremamente succinta e nemmeno troppo appassionata – la città di Ninive si converte. I Niniviti credono in Dio (cfr. Gn 3,5). La concretezza della fede è sottolineata da due gesti penitenziali molto

concreti: il digiuno e il vestirsi di sacco. Astenersi dal cibo significa provare la fame, non tanto di pane, ma di Dio (cfr. Dt 8,3; Am 8,11); vestirsi di sacco è segno di umiltà e di miseria.

Il cambiamento dei Niniviti è descritta con il classico verbo della conversione, *šwb* (שוב), che significa «tornare indietro». Tale ritorno è un allontanamento dal comportamento malvagio e prima di tutto dalla «violenza» (Gn 3,8). Non bisogna dimenticare che la violenza è il peccato originale dell'umanità, il motivo per cui la terra è stata distrutta dal diluvio (cfr. Gen 6,13). La conversione si esprime pure per mezzo della preghiera. Per la seconda volta il racconto introduce la preghiera dei pagani (cfr. Gn 3,9): come già i marinai (cfr. Gn 1,5), anche quelli di Ninive troveranno la salvezza. In altre parole gli abitanti di Ninive hanno preso sul serio l'annuncio di Giona, cioè hanno letto e interpretato la loro vita alla luce della Parola di Dio che il profeta aveva loro annunciato.

Questo racconto deve essere riletto per mezzo dell'intertestualità, ponendo cioè in relazione il racconto di Giona con altri racconti biblici, per notare somiglianze e differenze. Solitamente il profeta deve lottare ed è respinto violentemente allorché si presenta ad un sovrano. Quando Mosè si reca dal faraone per chiedere che gli Israeliti vadano nel deserto per celebrare una festa, il re d'Egitto non solo nega il permesso, ma appesantisce i lavori forzati degli schiavi israeliti (cfr. Es 5,1-11). Quando il profeta Michea predice la disfatta viene preso a schiaffi dal re Sedecia (cfr. 1 Re 22,13-28). Simile sorte patirà Elia che dovrà fuggire dal re Acab e dalla moglie Gezabele, dopo che ha denunciato l'assassinio di Nabot e l'usurpazione della sua vigilia (cfr. 1 Re 21,17-24). In altre parole, la relazione del profeta coi potenti, e in particolare coi re, non è mai positiva. Il profeta deve soffrire e scappare. Qui invece è esattamente il contrario. Il re di Ninive, il capo supremo di Ninive, la città pagana per eccellenza, accoglie immediatamente l'invito alla conversione proveniente da un profeta straniero, che agisce e predica contro voglia.

Bisogna sottolineare pure una seconda sfumatura. Allorché Gerusalemme ascolta la parola profetica proclamata da Geremia, il re Ioiakim ordina di fare a pezzi il rotolo e di bruciare nel fuoco il libro delle profezie (cfr. Ger 36,20-25). Il re, cioè, non accetta la Parola di Dio e con arroganza si oppone a quanto intende suggerire il profeta. Qui invece è proprio il contrario. Il re di Ninive non lascia cadere nemmeno una parola di quello che Giona ha detto in nome di Dio.

Terza sottolineatura: Giona è un israelita e quelli di Ninive sono pagani, Giona è un profeta e quelli di Ninive sono gente comune, il profeta è chiamato da Dio direttamente e la città è raggiunta solo in parte per mezzo di un portaparola straniero. Eppure Giona è scappato, mentre i Niniviti si convertono;

il profeta era infastidito da Dio mentre tutti (dal più grande al più piccolo) sono in attesa di Dio e si chiedono umilmente: «chi sa?». Ecco il paradosso: chi per estrazione, per tradizione, per vocazione, per professione dovrebbe capire non capisce, mentre chi di fatto è straniero e lontano intende la Parola di Dio. L'ironia è davvero grande.

Ancora una volta si coglie la dialettica fra la prospettiva universalista di Giona e la visione reazionaria di Esdra e Neemia. Da una parte v'è l'apertura a tutte le genti, dall'altra l'esclusione degli stranieri.

2.5. *Qualche punto fermo*

Questi quattro medaglioni hanno aperto non poche prospettive. Pur non avendo analizzato i testi legislativi a proposito degli stranieri, questi esempi ci offrono spunti di riflessioni. In primo luogo, si evince che la condizione di stranierità ha spesso riguardato Israele, fin dalle sue origini: caratterizza i patriarchi e il popolo in Egitto, connota l'esperienza della diaspora. Sicché Israele conosce che cosa significhi essere straniero ma questa condizione diventa addirittura la ragione della benedizione di Dio. La storia di Giuseppe (*ante litteram*) e poi di Ester e Daniele mostra come in diaspora sia possibile essere fedeli alla Legge di Mosè.

I racconti di Rut e Giona, invece, rivelano che, al di là delle restrizioni del giudaismo rappresentato da Esdra e Neemia, sia possibile accogliere gli stranieri all'interno del popolo d'Israele e addirittura i pagani possono aprirsi alla misericordia di Dio che li raggiunge tramite la parola profetica.

3. *Medaglioni dal Nuovo Testamento*

Dopo questa semplice panoramica, prendiamo in considerazione due pagine del Vangelo di Marco.

3.1. *La donna siro-fenicia*

Dopo il dialogo con le autorità religiose sulla questione della purità (cfr. Mc 7,1-23), l'evangelista informa di un importante spostamento di Gesù nella regione di Tiro (cfr. Mc 7,24a), oltre la frontiera settentrionale della Galilea, in territorio pagano¹⁰. In quel luogo Gesù desidererebbe stare solo, ma è avvicinato da una donna siro-fenicia che lo prega per la figlioletta indemoniata (cfr. Mc 7,24b-26). Il dialogo con la donna verte sul pane dei figli e dei cagnolini: la risposta di Gesù stupisce non poco l'ascoltatore, a motivo del tono alquanto inusuale (cfr. Mc 7,27-28). In realtà la battuta della donna strappa a Gesù la guarigione della figlia (cfr.

¹⁰ Mi permetto di rimandare a M. CRIMELLA, *Il pane della salvezza*, In dialogo, Milano 2014, 52-59.

Mc 7,29-30). Il problema iniziale della bambina trova la sua risoluzione, ma passando attraverso un contrasto di punti di vista fra Gesù e la donna.

Tiro non è nel territorio d'Israele: è una città pagana, abitata quasi interamente da non israeliti e Gesù, dopo la controversia con i farisei e gli scribi a proposito del puro e dell'impuro (cfr. Mc 7,1-23), si reca proprio in quella località. Tiro era ben nota nella tradizione biblica: il suo re, Chiram, aveva stabilito eccellenti relazioni con Salomone (cfr. 1 Re 5,15-26; 7,12-47; 2 Cr 2,2-15), al punto da fornire al figlio di Davide i preziosi cedri per la costruzione del tempio di Gerusalemme. Le cose col tempo erano cambiate, tanto che Tiro è oggetto di non pochi oracoli di giudizio da parte dei profeti (cfr. Am 1,9-10; Ez 26,1-14; Gl 4,4-8). La città è proprio a ridosso del confine e Marco ha già dichiarato che anche a quelle latitudini Gesù era ben conosciuto: «Da Gerusalemme, dall'Idumea e da oltre il Giordano e dalle parti di Tiro e Sidone, una grande folla, sentendo quanto faceva, andò da lui» (Mc 3,8). Tuttavia lo spostamento in quella regione è un vero e proprio attraversamento che supera una triplice barriera. La prima barriera è geografica: Gesù va in territorio straniero; la seconda barriera è religiosa: egli si reca fra i pagani; la terza è sociale: si trova in casa con una donna.

Eppure, nonostante questo attraversamento di barriere, Gesù non ha finalità missionarie: egli intende rimanere nascosto in casa, con la precisa intenzione che nessuno sappia della sua presenza. Si profila qui una contraddizione: da una parte, infatti, Gesù compie di propria iniziativa un passo verso i pagani, senza che nessuno l'abbia né obbligato né invitato; d'altra parte, volendo rimanere anonimo, sembra mandare in frantumi l'apertura a quel mondo. In realtà, a ben pensarci, questa doppia caratteristica (nascondimento e pubblicità) è tipica di Gesù secondo il racconto di Marco. Gesù è schivo proprio per non essere scambiato solo per un guaritore: il suo mistero è ben più grande e v'è sempre il pericolo di ridurre ad un taumaturgo colui che sarà riconosciuto come il Messia Figlio di Dio.

Il luogo dove avviene l'incontro con la donna è una casa. Marco non precisa se quella casa appartenesse a ebrei (là emigrati) oppure a pagani. Dopo le dichiarazioni sulla purità (cfr. Mc 7,6-23) non è da escludere che la casa sia di proprietà di pagani: stare presso di loro non rende certo impuro l'ebreo Gesù. Tuttavia Marco non fa parola di questo particolare così importante, non senza curiosità da parte del lettore: la casa infatti non era considerata solo una costruzione, ma rappresentava la famiglia, il suo onore, la sua attività, le sue relazioni sociali. Ne consegue che qui l'evangelista vuole introdurre una novità: la casa è come spogliata del suo alto valore sociale e diviene semplicemente un luogo d'incontro. In altre parole lo spazio abitativo assume un ruolo di specchio

per la primitiva comunità cristiana che proprio in casa si ritrova, in quel luogo ascolta l'annuncio del Vangelo, lì celebra l'Eucaristia e cresce nella fede.

La donna che si presenta nella casa dove Gesù è ospite lo implora per la sua figlioletta posseduta da un demonio (cfr. Mc 7,25). Il lettore del vangelo rivede qui una scena già contemplata più volte. I discepoli avevano parlato a Gesù della suocera di Simone a letto con la febbre (cfr. Mc 1,30-31), la folla aveva condotto alla porta della casa malati e indemoniati (cfr. Mc 1,32-34), quattro anonimi personaggi erano addirittura giunti a scoperchiare un tetto per calare davanti a lui un paralitico (cfr. Mc 2,1-12), Giairo lo aveva implorato per la figlioletta in fin di vita (cfr. Mc 5,21-24), la donna emorroissa si era mescolata con la folla sicura che il contatto con il Maestro l'avrebbe guarita (cfr. Mc 5,25-34), la gente era accorsa portando i malati sulle barelle (cfr. Mc 6,53-56). Come il capo della sinagoga (cfr. Mc 5,22), anche la donna si getta ai piedi di Gesù, riconoscendone l'autorità. Pare insomma che lo scenario rappresentato da Marco corrisponda ad una delle tante situazioni disperate già raccontate altrove. Qui però v'è qualcosa di differente: chi invoca Gesù è una donna, per di più straniera e osa addirittura presentarsi in casa. Ricevere in casa una donna straniera non era certo consono alle usanze ebraiche, che anzi proibivano queste forme di promiscuità. Tuttavia colui che aveva preso posizione a proposito delle regole di purità (cfr. Mc 7,1-23) si comporta di conseguenza, accogliendo la donna.

Marco tuttavia introduce un elemento nuovo, o per lo meno sorprendente. Precisa infatti che la donna «era di lingua greca e di origine siro-fenicia». La prima determinazione insiste sull'idioma parlato dalla madre della bambina: la sua lingua è il greco e forse appartiene ad un ceto medio-alto della società. La seconda determinazione è per lo meno ambigua: «siro-fenicia», infatti, evoca certamente la provenienza geografica della donna ma, probabilmente, è pure sinonimo di comportamenti moralmente poco raccomandabili. Marco dunque sottolinea la distanza: una donna non giudea incontra un uomo che in quel luogo è straniero, una persona forse dalla morale sospetta si presenta a Gesù.

I due personaggi interloquiscono: la madre continuando a implorare Gesù perché scacci il demonio dalla figlia e Gesù in ascolto della sua preghiera. Al lettore viene quasi spontaneo immaginare che di fronte a questa situazione la reazione di Gesù sia un immediato gesto di guarigione o, in assenza della bambina indemoniata, una parola efficace che realizzi un miracolo a distanza. Ma così non è, almeno immediatamente.

Marco affida al discorso indiretto la parola espressa dalla madre in favore della figlioletta. Il lettore intende perfettamente l'accurata istanza della donna, ma tutto è mediato dall'evangelista. Marco tuttavia dà la parola allo stesso Gesù per la risposta, con un vivace effetto di realismo. Al di là della forma è il

contenuto che impressiona, non senza un effetto di sorpresa da parte del lettore: «Lascia prima che si sazino i figli, perché non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini» (Mc 7,27). L'effetto è quasi scontato: perché l'opposizione fra figli e cagnolini? Perché il pane è destinato anzitutto ai primi?

Bisogna anzitutto ricordare che la contrapposizione tra «figli» e «cani» riprende una metafora utilizzata nella letteratura ebraica per segnalare la differenza fra israeliti e pagani. Il popolo eletto ha il dono della Torah (cioè della Legge) e può dunque conoscere la volontà di Dio; il titolo «cani» si applica ai pagani, nemici d'Israele e impuri. I cani (soprattutto randagi) sono ritenuti animali impuri per il fatto che mangiano carcasse d'animali morti. Ma con certa probabilità il termine «cagnolini» ha qui una connotazione familiare, domestica: si tratta di quegli animali che vivono perfettamente integrati nella casa e dunque lontani dall'impurità. Pare cioè che Gesù si rimetta alla comprensione della donna: la siro-fenicia ha immediatamente capito che gli israeliti erano i figli e i pagani i cagnolini, intendendo pure che i piccoli animali domestici non avevano alcun diritto, se non quello di mangiare i resti.

Se dunque il diminutivo conduce a pensare che Gesù non consideri impuri i pagani (in linea con il principio espresso in Mc 7,15), la successione dei tempi è espressa molto chiaramente: prima i figli (cioè Israele), poi i cagnolini (ovverosia i pagani). La formula con cui Gesù afferma decisamente la regola («non è bene...») allude ad un importante passo della Genesi: «Non è bene che l'uomo sia solo» (Gen 2,18). In altre parole la scansione dei tempi evocata non è un capriccio ma rientra perfettamente nella volontà salvifica di Dio, cui tutti devono sottostare e per primo lo stesso Gesù.

Singolare appare l'utilizzo della metafora del pane nella risposta alla donna che chiedeva un esorcismo in favore della figlia. Se la cosa sorprende un poco, essa è perfettamente adatta all'intera sezione del racconto di Marco (cfr. Mc 6,6b-8,26), dominata proprio dal tema del pane come segno della salvezza offerta da Gesù per mezzo dell'insegnamento, delle guarigioni e dei segni. Ed è ancora più singolare pensare che colui che ha sfamato i cinquemila (cfr. Mc 6,30-44) ora ricordi alla donna la necessità di attendere il tempo opportuno. A ben pensarci quella risposta alla siro-fenicia riguarda anzitutto Gesù stesso: egli solo sarà infatti in grado di porgere il «pane» (dell'esorcismo e più in profondità della salvezza) alla sua interlocutrice.

La replica della donna è un vero capolavoro: «Signore, anche i cagnolini sotto la tavola mangiano le briciole dei figli» (Mc 7,28). Prima di entrare nella comprensione di questa risposta sarà utile ricordare un'usanza: la pietanza era disposta su una pasta sottile e ampia che fungeva da tovaglia; strappandone

alcuni pezzi e facendo scarpetta ci si nutriva, gettando poi a terra gli avanzi (come si può vedere in alcuni mosaici di Pompei).

La siro-feniccia si rivolge a Gesù chiamandolo «Signore»: è l'unica occasione in tutto il racconto di Marco e il titolo non esprime semplice cortesia, ma esplicita la professione di fede della donna che si affida interamente a colui che può realizzare il miracolo richiesto. L'interlocutrice di Gesù non rimbrotta per la metafora dei cagnolini e dei figli, ma la riutilizza inserendola dentro un contesto differente. La nuova immagine introdotta è quella di una tavola apparecchiata, intorno alla quale sono riuniti i figli. Essi mangiano e hanno non solo da sfamarsi ma pure da saziarsi, sicché non è loro tolto il pane di bocca. Ma, contemporaneamente, in quella stessa sala da pranzo, sotto la tavola vi sono alcuni cagnolini che si nutrono di quanto cade dalla tavola dei loro padroni. Qual è l'effetto della nuova immagine? La donna mostra di accettare interamente la distinzione introdotta da Gesù a proposito di un progetto salvifico divino che riguarda anzitutto Israele. Tuttavia la donna lo ricomprende non nella successione dei tempi, ma nella loro contemporaneità, facendo leva sull'abbondanza del pane in tavola, ovverosia - fuor di metafora - sull'immensità della misericordia divina: ai figli niente è tolto, ma quella mensa generosa arriva a saziare anche i cagnolini. La salvezza di Dio è donata a tutti, a Israele e alle genti.

Una parola così incisiva, segno di una fede grande nell'onnipotenza salvifica di Dio, è lodata da Gesù: «Per questa tua parola, va': il demonio è uscito da tua figlia» (Mc 7,29). Gesù non compie il miracolo, ma semplicemente informa la donna che esso è già avvenuto proprio in corrispondenza della sua parola colma di fiducia. È escluso qualsiasi automatismo: Gesù riconosce la fede della donna. Il pane della salvezza anzitutto riservato ai figli, ha sfamato anche la siro-feniccia che, con singolare intuizione, ha riconosciuto la magnanimità del piano misericordioso di Dio rivelatosi nella persona di colui che è invocato come il «Signore».

A conclusione della rilettura narrativa bisogna osservare che la tavola con il pane per bambini e cagnolini non può non ricordare la "tavola" imbandita nel luogo deserto (cfr. Mc 6,35). I cinquemila venuti un po' dappertutto dalla regione della Galilea sono stati saziati ben al di là dei loro bisogni, come hanno dimostrato le dodici ceste piene di avanzi (cfr. Mc 6,43). Come nella prima moltiplicazione c'era abbondanza, così anche nel nostro episodio dalla tavola imbandita per i figli cade il nutrimento per gli animali domestici. In altre parole, il pane donato non è proporzionato alla fame di coloro che mangiano ma sovrabbonda. Il dono non è riservato solo ad alcuni; esso non dipende né dalla quantità di cibo di cui si dispone (cfr. Mc 6,38), né dalla qualità di coloro a cui

giunge gratuitamente. Il banchetto reale nel deserto e il banchetto fittizio evocato da Gesù e dalla donna siro-fenicia s'illuminano a vicenda: colui che ha nutrito i figli d'Israele è ora pronto a donare il pane anche ai pagani (cfr. Mc 8,1-9). Quanto è avvenuto con la donna siro-fenicia nel segreto di una casa e senza apparenti ripercussioni pubbliche, segna la fine di una riserva nei confronti dei pagani. L'estraneità della straniera è superata. In altre parole gli uomini non sono classificati in base a criteri di purezza e impurezza, ma sono tutti raggiunti dalla salvezza di Dio che generosamente si apre davanti ai loro occhi, senza che quella sorgente di vita inesauribile appartenga loro: la grazia rimane puro dono dall'alto.

3.2. *Il sordo farfugliante*

Dopo l'episodio dell'incontro con la donna siro-fenicia (cfr. Mc 7,24-30), Marco racconta un altro miracolo di guarigione (cfr. Mc 7,31-37) al cui centro v'è un sordomuto o, per essere più precisi, un sordo farfugliante¹¹. Fra i due racconti vi sono non pochi elementi di continuità: le due guarigioni (l'una semplicemente notificata, l'altra invece descritta nei particolari) avvengono in territorio pagano; sia la donna come l'uomo sono stranieri, cioè non-giudei; entrambi sono anonimi. Mentre però la donna è caratterizzata dall'evangelista per la sua intraprendenza e per le sue parole coraggiose, il sordo farfugliante è interamente passivo: è condotto a Gesù da alcune anonime persone e, nonostante il narratore ricordi che «parlava correttamente» (Mc 7,35), tuttavia non sappiamo che cosa abbia detto, mentre conosciamo quanto esclamano coloro che lo hanno accompagnato (cfr. Mc 7,37).

Il racconto è ben strutturato: dopo alcune indicazioni geografiche (cfr. Mc 7,31), anonimi personaggi richiedono a Gesù d'intervenire a favore di un sordo farfugliante (cfr. Mc 7,32); Gesù si isola dalla folla e compie l'azione taumaturgica, ponendo le dita nelle orecchie e toccando la lingua dell'uomo (cfr. Mc 7,33): mentre alza gli occhi al cielo e sospira, pronunzia una parola, riportata dall'evangelista in aramaico («*Effatà*») e poi tradotta (cfr. Mc 7,34). L'effetto della guarigione è immediato (cfr. Mc 7,35) ed è seguito da un ordine di silenzio, trasgredito da coloro cui è imposto (cfr. Mc 7,36). Un'acclamazione finale chiude il racconto (cfr. Mc 7,37).

L'itinerario compiuto da Gesù è abbastanza contorto e impreciso. Andare da Tiro (città sul mare Mediterraneo, oggi in Libano) verso la regione della Decapoli (intorno al lago di Galilea, oggi in Israele) passando per Sidone (altra città sulla costa del Mediterraneo, oggi in Libano) è come andare da Bologna a

¹¹ Rimando a ID., *Il pane della salvezza*, 62-69.

Firenze passando per Cesena e Perugia! Sidone infatti è circa 35 km a nord di Tiro. Perché un così strano cammino? Inoltre non è chiaro dove Gesù compia il miracolo: l'evangelista è abbastanza vago. L'azione taumaturgica è così collocata in uno spazio non ben definito, aperto, semplicemente caratterizzato dalla non appartenenza al territorio israelita. La «Decapoli» era stata così denominata da Pompeo nel 63 a.C.: si trattava di una confederazione di dieci città composta da Abila, Dium, Gadara, Gerasa, Hippos, Canatha, Pella, Filadelfia, Refana, Scitopoli; con eccezione di quest'ultima città, le altre erano tutte oltre la sponda orientale del lago di Tiberiade (quindi in terra non israelita). Questo territorio era già stato visitato da Gesù, allorché aveva liberato un uomo posseduto da una legione di demoni (cfr. Mc 5,20). Ora Gesù torna nella regione delle dieci città. I confini non sono annullati, ma vengono riformulati fin quasi a sovrapporsi: nella formulazione di Marco la Galilea sembra essere in mezzo alla Decapoli. Il messianismo di Gesù non è più ambito esclusivo del mondo giudaico, ma si allarga pure verso il mondo pagano.

Chi è il protagonista del racconto? Indubbiamente Gesù che guarisce l'uomo malato! Tuttavia un'attenta osservazione rileva come l'anonimo personaggio condotto a Gesù sia caratterizzato unicamente in riferimento alla propria disabilità: egli anzitutto è sordo; Marco poi aggiunge che è *mogilálos* (*μογιλάλος*), termine che designa una persona che si esprime con grande fatica, quasi emettendo muggiti più che parole: non si tratta di un muto ma di un uomo bleso o farfugliante. Come già si diceva il personaggio è totalmente passivo: non partecipa alla supplica rivolta a Gesù perché i suoi concittadini (il testo non li definisce in questo modo ma possiamo ragionevolmente immaginarlo) lo conducono presso il taumaturgo e pregano in suo favore. L'uomo poi si lascia toccare da Gesù che pone le sue dita sulle orecchie e sulla lingua. Infine, allorché parla correttamente, non sappiamo che cosa dice, mentre Marco registra la ripresa corale di coloro che hanno condotto l'uomo malato. Ne consegue che il sordo farfugliante ha qui un ruolo solo funzionale agli altri personaggi: è introdotto da un gruppo che emergerà al termine del racconto e subendo l'azione del guaritore mette in risalto la sua attività. Sembra quasi che la capacità di parlare che gli viene restituita, gli sia espropriata di nuovo a favore della gente che commenta quanto è accaduto.

All'inizio non si precisa chi siano coloro che intercedono in favore del sordo farfugliante (cfr. Mc 7,32); poi gli anonimi personaggi diventano «folla» (Mc 7,33); dopo il miracolo essi sono gli unici destinatari dell'ammonimento che intima il silenzio (cfr. Mc 7,36) e al termine si esprimono in coro a proposito di quanto Gesù compie (cfr. Mc 7,37). In altre parole, azioni e reazioni di queste persone sono più numerose e significative rispetto a quelle del malato, così che

l'attenzione del narratore pare essere proprio su di loro, pagani che si rivolgono a Gesù e riconoscono la sua azione salvifica.

Nel momento in cui conducono il malato, i concittadini pregano Gesù di toccarlo (cfr. Mc 7,32). L'invocazione è tipica dei racconti di miracolo (cfr. Mc 1,40; 5,10.12.17.18; 6,56; 8,22) e rivela un'attesa fiduciosa da parte della folla. La richiesta di imporre le mani è elemento caratteristico dei miracoli: si attende che il taumaturgo manipoli il malato risanandolo. È la medesima domanda di Giairo in favore della figlia (cfr. Mc 5,23) e corrisponde al gesto compiuto nei confronti del cieco di Betsàida (cfr. Mc 8,23.25). La mano richiama tutta la tradizione dell'esodo dove la mano di Dio agisce con potenza in favore del popolo d'Israele contro i nemici (cfr. Es 3,20; 6,8; 7,4.5). Al lettore attento non sfugge un particolare ironico: allorché Gesù aveva liberato il geraseno posseduto da una legione di demoni per mezzo di un miracolo spettacolare, gli abitanti della regione lo avevano pregato di andarsene dal loro territorio (cfr. Mc 5,17); ora invece in quella stessa terra alcuni si rivolgono a lui! Pare che l'annuncio dell'indemoniato guarito abbia avuto successo.

Dopo il miracolo, quando il malato è stato pienamente sanato, gli stessi che l'hanno condotto a Gesù acclamano coralmente. Il doppio riconoscimento dell'azione di Gesù avviene per mezzo di due allusioni. I concittadini anzitutto affermano: «Ha fatto bene ogni cosa» (Mc 7,37). L'acclamazione ricorda la constatazione finale del narratore nel racconto genesiaco della creazione: «Dio vide tutte le cose che aveva fatto ed ecco erano molto belle» (Gen 1,31^{LXX}). Quanto Gesù ha compiuto è assimilabile al potere creativo di Dio: in lui cioè si realizza e si restaura la nuova creazione. L'uomo ritrova l'integrità che Dio ha voluto per lui fin dalle origini. Siamo cioè ricondotti all'inizio, al progetto creatore. Ma l'esclamazione non si ferma qui; essa procede dicendo: «Fa udire i sordi e fa parlare i muti!» (Mc 7,37). Questa seconda allusione ricorda un testo di Isaia, laddove il profeta afferma: «Allora si schiuderanno gli occhi dei ciechi e le orecchie dei sordi sentiranno. Allora lo zoppo salterà come un cervo e chiara sarà la lingua dei muti, perché le acque scaturiranno nel deserto, scorreranno torrenti nella terra assetata» (Is 35,5-6^{LXX}). Quanto Gesù compie non solo riconduce all'inizio, ma è pure compimento delle profezie, realizzando quanto era stato figurato per gli ultimi tempi, i tempi escatologici.

Due sono le conseguenze della duplice allusione. In primo luogo non bisogna dimenticare che l'esclamazione è in bocca ai pagani: essi cioè riconoscono la liberazione di cui Gesù è portatore; è il primo passo verso una più profonda professione di fede cristologica che il racconto esplicherà sulle labbra del centurione ai piedi della croce: di fronte al crocifisso ogni barriera cadrà e un pagano proclamerà che quell'uomo che muore è il «Figlio di Dio» (Mc 15,39).

Inoltre l'allusione alla Genesi lascia intendere che i pagani identificano la guarigione di Gesù come un atto creativo di Dio, mentre l'allusione a Isaia annuncia la realizzazione delle promesse messianiche. Il miracolo compiuto da Gesù riconduce agli inizi e ha pure valenza escatologica, mentre tutto è confermato dall'autorevolezza della Scrittura.

Allorché i concittadini hanno affidato l'uomo a Gesù, egli compie alcuni gesti: anzitutto si isola dalla folla, ritirandosi in disparte con il sordo farfugliante; poi tocca le orecchie e la lingua dell'uomo; infine emette un sospiro e pronuncia una parola efficace che realizza la guarigione (cfr. Mc 7,33-34). Quale il senso di questi gesti?

La scelta di appartarsi innalza la tensione narrativa e pone qualche interrogativo. Gesù non si era fatto scrupolo a guarire pubblicamente i malati anche in giorno di sabato (cfr. Mc 1,21-28; 3,1-6). C'è da chiedersi perché questo isolamento. Nell'episodio precedente Gesù ha mostrato una certa riluttanza a guarire la figlia della siro-fenicia. Nel dialogo con la donna mostra la consapevolezza di un invio riservato a Israele, ma le parole insistenti della straniera lo convincono a cambiare programma. Per questa ragione a fronte della richiesta di sanare l'uomo sordomuto non si mostra reticente e tuttavia non vuole compiere apertamente il gesto. Tale riservatezza si accompagna con l'ordine finale di non divulgare il fatto (cfr. Mc 7,35).

Dopo l'indicazione dell'isolamento ha inizio la descrizione precisa del gesto risanante per ciascuno dei due organi malati. Il primo gesto è compiuto sugli orecchi del sordomuto: Gesù vi pone le dita. Come la mano così il dito indica la potenza di Dio che opera. La verga miracolosa di Aronne nella mano di Mosè è detta «dito di Dio» (Es 8,15). Il secondo gesto viene compiuto sulla lingua del malato, toccata con la saliva. La saliva era ritenuta un'eccezionale mezzo terapeutico (cfr. Mc 8,23 e Gv 9,6), al pari dell'acqua, del sangue, del vino e dell'olio. In quanto secrezione della bocca essa ha a che fare con il respiro, cioè con l'alito, ovverosia lo spirito.

La parola che guarisce è accompagnata da due gesti. Gesù alza lo sguardo verso il cielo, luogo della presenza di Dio: il gesto ricorda quanto Gesù ha compiuto prima della moltiplicazione dei pani (cfr. Mc 6,41). Poi egli sospira: si tratta di una forte emozione che non si esprime a parole; sarà la medesima reazione per l'intervento dei farisei che chiedono un segno dal cielo (cfr. Mc 8,12). Sguardo al cielo e sospiro esprimono la difficoltà di fronte alla chiusura degli organi della comunicazione e quindi funzionano come un appello alla forza celeste.

Infine Gesù pronuncia una parola, qui riportata nell'originale semitico e poi tradotta: «"Effatà", cioè: "Apriti!"» (Mc 7,34). L'evangelista introduce qui e là

citazioni in aramaico: alcune si cura di tradurle in greco (cfr. Mc 5,41; 7,34; 14,36; 15,34), altre no (cfr. Mc 3,22; 10,51). È da escludere che la parola straniera suonasse agli orecchi degli ascoltatori come espressione magica pronunciata dal taumaturgo per realizzare il miracolo. Si tratta - al contrario - di una parola potente che trasmette forza, ma senza nessun accenno alla magia.

Al duplice difetto dell'uomo corrisponde una duplice azione di Gesù cui fa seguito una doppia constatazione del miracolo che avviene mantenendo la successione orecchie e lingua. Nel testo originale si sottolinea che non sono guariti solo gli organi per ascoltare, ma l'uomo riacquista la sua facoltà di udire. Lo scioglimento del «nodo della lingua» è un'immagine popolare per descrivere il superamento definitivo della malattia. Infine l'osservazione conclusiva garantisce stabilità al parlare fluente e corretto.

Gesù annuncia la venuta del regno di Dio e pone gesti che permettono di riconoscerlo; tuttavia la verità del suo mistero rimanda più in là, all'evento pasquale. Il racconto del miracolo precede la confessione di Gesù come Messia (cfr. Mc 8,27-30). Ma con la rivelazione del mistero di Gesù s'infittisce pure l'incomprensione dei discepoli (cfr. Mc 8,14-21). I sordi, i muti, i ciechi sono l'immagine di un popolo che non ascolta e non vede, cioè non capisce i segni del Regno. Così sono anche i discepoli: vicini a Gesù, eppure duri a comprendere la sua rivelazione. E come il sordo farfugliante della Decapoli è stato guarito, così anche i discepoli devono essere sanati per ascoltare la rivelazione di Gesù e professare la loro fede in lui.

Inoltre l'ambientazione in territorio pagano ha un valore aggiunto: Gesù è il salvatore anche dei pagani ai quali egli stesso apre gli orecchi per ascoltare la parola di Dio e dischiude la bocca per proclamare la fede. La sordità cede il posto all'ascolto, il balbettio farfugliante alla parola fluente dell'annuncio e della lode. Se la siro-fenicia ha vinto le resistenze di Gesù verso i pagani, il miracolo della seconda moltiplicazione (cfr. Mc 8,1-10) segnerà un'ulteriore accentuazione dell'apertura verso coloro che non appartengono al popolo d'Israele. Saranno i pagani ad ascoltare e comprendere il Vangelo che sarà annunciato dopo la Pasqua (cfr. Mc 13,10) e uno di loro proclamerà Gesù come Figlio di Dio (cfr. Mc 15,39).

3.3. Qualche punto fermo

Le due pagine contigue del Vangelo di Marco mostrano un'interessante dinamica. In primo luogo la donna, reinterpreta l'immagine dei cagnolini utilizzata da Gesù per mezzo dell'immagine della tavola imbandita, conduce Gesù a compiere il passo verso gli stranieri/pagani. Se fino a questo punto i destinatari del ministero sono stati gli ebrei, ora la barriera cade e anche i pagani

sono toccati dall'offerta della salvezza, rappresentata dal pane. Il segno delle orecchie e delle labbra toccate da Gesù rappresenta proprio l'apertura del mondo pagano – gli stranieri per eccellenza – alla rivelazione di Dio.

4. Conclusione

I testi che abbiamo preso in considerazione ci permettono di comprendere che la figura del credente, in ambito biblico, si dia solo come la figura di uno straniero. Abramo, il capostipite, è colui che per eccellenza viene da una terra straniera e a lui Dio chiede di essere pellegrino. Anche il popolo che da lui discende continuerà ad essere un popolo di stranieri: prima nella vicenda dei discendenti di Abramo, poi emigrando in Egitto, nuovamente durante l'esilio in Babilonia. Tuttavia, anche nel momento in cui il popolo conquisterà la terra, dovrà ritenerla sempre e solo un dono, non un possesso. Non a caso l'esperienza dell'esilio e poi della diaspora segna un passaggio importante nella consapevolezza d'Israele: anche in quella condizione di minoranza e di stranierità è possibile vivere sino in fondo nella fede e nella fedeltà alla Legge di Mosè.

Inoltre si coglie all'interno della Bibbia ebraica una tensione tra rifiuto dello straniero e sua protezione, messa al bando e accoglienza. I libri di Esdra e Neemia presentano una visione indubbiamente molto chiusa, cui si contrappongono, in perfetta dialettica, i due libretti di Rut e Giona.

La testimonianza di Marco fa percepire la tensione fra Israele e le genti: Gesù si dedica anzitutto al popolo ebraico e solo ad un certo punto va verso gli stranieri – i pagani – offrendo loro il pane della salvezza. Le orecchie e le labbra del sordo farfugliante sono il segno di un mondo visitato dal Signore e abilitato all'ascolto e alla professione di fede.

La riflessione potrebbe continuare, e lungamente. Ritengo che i medaglioni analizzati siano in grado di mostrarci come la presenza dello straniero non è un dettaglio nella rivelazione biblica. Si tratta piuttosto di una condizione essenziale, senza cui la benedizione di Dio non è attingibile.

Nell'antico scritto *A Diogneto*, i cristiani sono definiti «stranieri residenti (παροικοι)» (5,5), cioè persone di passaggio che non godono di tutti i privilegi dei cittadini. La cittadinanza del cristiano è solo quella del cielo, quella che egli condivide coi familiari di Dio (cfr. Ef 2,19). Sicché la stranierità è una dimensione essenziale della vita cristiana, segno autentico di una tensione verso il mistero di Dio, connotato dell'esistenza in terra.