

«Sono cittadino romano» (At 22,26) Il Vangelo nella città: sguardo biblico

Cesare Bissoli*

“I am a Roman Citizen” (At 22,26)

The Gospel in the City: A Biblical Vision

► **SOMMARIO**

L'articolo intende illustrare come la chiesa delle origini ha vissuto il suo inserimento nelle grandi città dell'impero, Roma anzitutto. Si può parlare di una collocazione dialettica. Da una parte la città divenne luogo privilegiato di evangelizzazione, accogliendo comunità animate dallo spirito di carità (agape), quindi rispettose di doveri e diritti civili e aperte al servizio dei più poveri e stranieri, non senza una franca critica a stili di vita contrari al vangelo. D'altra parte, erede del popolo di Israele, desideroso di una propria città (Gerusalemme), ma in cammino verso un'altra città, la città futura, la città di Dio, la comunità non separò le due appartenenze, ma cercò di vivere nella città presente i beni della città futura. La Lettera a Diogneto testimonia bene questa originale posizione.

► **PAROLE CHIAVE**

Chiesa delle origini; Città; Evangelizzazione: Forestiero; Migrante.

* **Cesare Bissoli** è professore emerito, già Ordinario Bibbia e catechesi nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Introduzione

“La vita urbana, in quanto forma di esperienza di vita sociale in un certo tipo di civilizzazione, è una realtà umana con la quale la rivelazione biblica non poteva mancare di venire a contatto, sia per apportarvi un giudizio di valore sia per trovarvi un punto di partenza per esprimere se stessa”.¹

Pierre Grelot, noto esegeta francese, fissa bene l’orizzonte globale in cui si situa storicamente e va compreso teologicamente il rapporto del vangelo con la città dell’uomo, intendendo non una generica relazione del credente nel Dio della Bibbia con il mondo, ma proprio la collocazione che l’uomo biblico, segnatamente il cristiano, ha avuto e pretende di avere con questa costruzione di mani d’uomo che è la città. Ci viene rapidamente alla memoria – restando nel Libro Sacro – Babele di Gen 1,11ss, Babilonia, Gerusalemme, Atene, Roma..., ed ora, in un legame di continuità, New York, Parigi, Rio de Janeiro, Nairobi...

Chiaramente il nostro intento, come appare dal titolo, pur mantenendo sullo sfondo una visione della Bibbia nella sua totalità, si concentra sui tempi del NT, quando la chiesa entra a contatto diretto, e senza paura e diffidenza, con le città del bacino del Mediterraneo con una precisa missione da svolgere: annunciare il Vangelo di Cristo. Un personaggio viene subito alla mente, Paolo di Tarso. Su di lui fissiamo l’attenzione come testimonianza paradigmatica per la nostra ricerca.

Avvertiamo subito la complessità della riflessione: come intendere la “città” di duemila anni fa, rispetto ad oggi; quale poté essere la “cittadinanza” dei cristiani delle origini, rispetto a quella dei pagani; quale incidenza nel compito dell’evangelizzatore (catechista) che vive ed opera nella città...

Il richiamo alla complessità non è un elemento marginale ed estrinseco per lo sviluppo del nostro tema. La complessità è data da una dialettica singolare che sta fra i credenti nel Dio biblico (popolo di Dio) e la terra (la città) in cui vivono. È una *vision* che merita di essere esposta sinteticamente fin dall’inizio come chiave di lettura della relazione tra l’essere cristiano e l’essere cittadino nel contesto sociale in cui la persona viene a vivere. Articoliamo così il pensiero:

- Nel mondo pagano il popolo di Atene, come di Roma, di Alessandria... ritengono le città che portano il loro nome come opera delle loro mani, sia pur sotto il velo di narrazioni mitiche, e ne detengono il dominio fino a quando, per un motivo o un altro, la città non esiste più. Invece nella visione biblica, l’uomo viene alla luce non in una città ma nel suo contrario, in un giardino dentro una steppa, e poi, a causa del peccato, dovrà abitare soltanto nella steppa (cfr. Gen 2,4-8.23). La città per l’uomo sarà sempre dono di Dio, e quindi vi potrà giungere come migrante, radicalmente forestiero, straniero, necessariamente ospitato con diritti e doveri.
- Quando poi l’uomo biblico viene a formare le sue città (Gerusalemme) ed essere cittadino di diritto, con i benefici materiali e sociali, è obbligato da Dio a essere ospitale verso gli stranieri come in precedenza era stato lui stesso ospitato. Ma ecco in agguato i rischi, ed anzi i fatti, di un possesso egoista e razzista che porta alla perdita della città di cui si era fatto conquistatore e padrone.
- Ma non finisce qui la tensione dialettica. L’amarezza della perdita di una propria cittadinanza (ai tempi dell’esilio) non blocca la storia del popolo nel fallimento, nel renderlo schiavo. Qui balena la visione di una possibile nuova città di cui Dio stesso si fa artefice e donatore come

¹ P. GRELOT, *Cité*, in *Vocabulaire de théologie biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970, 173.

fu nei tempi dell'esodo verso la terra. Sboccia una solida promessa profetica per il popolo di Dio. Tale promessa ha una sua realizzazione significativa con la prima chiesa, in ragione della missione di annuncio del Vangelo in tutte le parti del mondo. La città dunque, come ogni altro raggruppamento umano, assume un valore positivo perché è chiamata alla fede e alla vita in Gesù Cristo.

- Il cristiano viene quindi a vivere nelle città dei pagani, all'inizio in minoranza, ma con il diritto di essere cittadino, di godere dell'ospitalità civica ed insieme di esserlo come cristiano. Con la conseguenza, una volta diventato maggioranza, di doversi confrontare con migranti o stranieri, ma purtroppo con esiti non sempre felici.
- In realtà l'esistenza del cristiano nella città è tanto inserita, quanto precaria, sia perché lo stile di vita civile è sovente opposto al vangelo, ma soprattutto perché il cristiano finché non incontra il Signore Gesù Cristo, non è pienamente soddisfatto, non ha qui una "città stabile" (Ebr 13,14), è fatto per un'altra patria, tende ad avere una diversa cittadinanza che completa questa terrena, la cittadinanza celeste (cfr. Fil 3,20s).

Da quanto detto fin qui, annotiamo due paradossali verità che sostanzialmente reggono il rapporto vangelo (annuncio del) e città: il discepolo di Gesù Cristo in quanto testimone del vangelo non può «sfuggire» al rapporto con la gente, deve potere e volere abitare la città, animarla interiormente secondo le qualità del Vangelo, il che delinea la necessità di essere cristiano come cittadino; il discepolo di Gesù in quanto membro del popolo di Dio nel suo urbanizzarsi porta con sé una storica memoria critica che lo fa essere "del mondo ma non del mondo" (cfr. Gv 17,15s), il che comporta l'essere cittadino come cristiano.

Avendo delineata una sintesi del tema nella sua globalità, adesso passiamo all'analisi ponendo l'attenzione sui testi. Come esige l'ambito del nostro argomento, ci interessiamo più direttamente del NT, segnatamente dell'opera di Paolo, la più documentata, rilevando l'influenza dell'AT come contesto storico-teologico. Articoliamo l'esposizione in tre momenti con una conclusione: 1. La città luogo privilegiato di evangelizzazione; 2. La memoria storico-teologica come radice critica; 3. Vivere nella città presente la città futura; 4. Risonanze pastorali.

1. La città luogo privilegiato di evangelizzazione

Quando Paolo al centurione che lo stava interrogando dichiarò: "Sì" (sono cittadino romano), lo sono di nascita" (At 22,27-28), non disse questo a voce bassa, timorosa, non giocò sul titolo per evitare la prigione insidiosa a Cesarea, ma si comportò secondo coscienza per un obiettivo più alto: perché la sua missione non fosse bloccata nelle raffinate astuzie dei suoi avversari.

La missione, proprio perché comandata dal Signore Risorto, necessitava del riconoscimento dei diritti civili che soltanto una struttura come Roma poteva garantire, e di lì intraprendere il cammino di evangelizzazione che per altro in altre città aveva già intrapreso: Antiochia, Corinto, Tessalonica... Con questo atteggiamento Paolo – e con lui i primi missionari – fecero della città il primo luogo dell'incarnazione del Vangelo. Per quel che riguarda Paolo in particolare, ne ha compiuto una fondamentale.²

² Classica la descrizione di W. A. MEEKS, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, il Mulino, Bologna 1992. Si veda anche G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987; M. PESCE,

Le ragioni di questa preferenza urbana, cui conveniva l'azione evangelizzatrice, erano molteplici: l'ordine e la sicurezza, in particolare di tipo legale, anzitutto per la propria persona (vedi l'appello di Paolo al tribunale di Cesare citato sopra; a Roma Paolo poteva "annunciare il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento", At 28,31); la comodità delle vie terrestri e marittime per l'annuncio e l'espansione della fede³; un certo livello culturale, che pur di taglio originariamente semita, si trova chiaramente esposto all'influenza ellenistica, per cui era possibile e quindi utile, oltretutto inevitabile, il confronto tra visioni filosofiche e religiose pullulanti nelle grandi città (si pensi al discorso di Paolo nell'Areopago di Atene, cfr. At 17,22-33, al discorso sempre di Paolo sulla sapienza della croce nella sofisticata Corinto cfr. 1 Cor 2);⁴ il continuo viavai di persone provenienti da regioni diverse dell'impero, che favoriva due importanti novità grazie alla collocazione urbana della missione: il contatto con i cittadini del luogo avveniva contemporaneamente con stranieri e forestieri di ogni condizione,⁵ da cui proveniva il grave compito di annunciare il Signore abbattendo il "muro di separazione tra vicini e lontani" (cf Ef 2,13-14); congiuntamente a ciò, la città veniva a favorire a dismisura quella vocazione universalistica del vangelo che da Gesù era stata bene espressa (cfr. Mt 28, 16-20), ma non ancora bene sviluppata nella testa degli apostoli con drammatici momenti di tensione tra comunità ebreo-cristiane e gentili-cristiane (cfr. concilio di Gerusalemme in At 15; Gal 2).

Avvertiamo la vicinanza di questo mondo urbano di duemila anni fa, con il mondo delle nostre città, giacché il mondo di allora era così caratterizzato da "cosmopolitismo" e "mobilità" sia delle persone che venivano sia dei predicatori del vangelo che andavano in un continuo movimento (così Paolo, Timoteo, Tito).⁶

Conviene ora precisare meglio il profilo reale di questo «urbanesimo» cristiano in ciò che il vangelo riceve dalla città e in ciò che la città riceve dal vangelo. Ci aiutano gli autori succitati.

Lo status sociale dei credenti in Paolo appare in prevalenza medio e medio-basso.⁷ Le comunità cristiane non si configurano come cittadelle, chiuse in sé, ma come associazioni libere, accanto ad altre esistenti nel tempo, diverse fra loro nella stessa città, ma anche vincolate in

Da Gesù al cristianesimo, Morcelliana, Brescia 2011; R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011; IDEM (a cura di), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2015; E. PRINZIVALLI (a cura di), *Storia del cristianesimo. I. L'età antica (sec. I-VII)*, Carocci, Roma 2015.

³ PRINZIVALLI (a cura di), *Storia del cristianesimo*, 101-103.

⁴ Cfr. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, 237-244.

⁵ Così il Meeks precisa il volto della società urbana, non soltanto di Roma: "Per lunghissimo lasso di tempo in ogni città avevano continuato ad affluire gruppi di forestieri: mercanti e artigiani al seguito degli eserciti o in cerca di mercati migliori o di un migliore accesso ai mezzi di trasporto; persone ridotte in schiavitù e fuggiasche a causa della guerra o degli attacchi dei pirati e che ora si trovavano restituite a libertà; e poi esuli politici e soldati di ventura. Tutti costoro che risiedevano in città senza esserne cittadini spesso conservavano un certo sentimento della propria identità etnica istituendo in loco il culto dei loro padri oppure dando vita ad associazioni volontarie, che avevano anche carattere religioso"; MEEKS, *I cristiani dei primi secoli*, 55.

⁶ Cfr. *Ibidem*, 60-78.

⁷ E. Prinzivalli dà queste informazioni: i cristiani continuavano la vita abituale nelle loro case o in quelle dei padroni, per cui vi erano degli schiavi cristiani, e avevano occasione di riunione per la preghiera e cena con la frazione del pane in una casa (*oikos*) data da un possidente, che comprendeva parenti di varie generazioni, schiavi compresi. L'assemblea che vi partecipava era detta *ecclesia*. Fra le pratiche di vita vi erano quelle organizzate da «codici domestici», che raccoglievano prescrizioni per categorie sotto tutela, donne, giovani schiavi con intento di disciplinamento che non tolgono una condizione liberatoria (cfr. Gal 3,27-28). Evidentemente entro questo quadro erano compresi cittadini romani, persone di passaggio o stranieri, soldati: E. PRINZIVALLI – A. SÁEZ, *Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) e il consolidamento del III secolo*, in PRINZIVALLI (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, vol. I. *L'età antica (secoli I-VII)*, 97-132: 97-112.

misura notevole in comunità di comunione (*koinonia*) espressa nella carità fraterna (*agape*), sostenute da riti iniziatici in cui spiccano Battesimo ed Eucaristia, animate da un forte impegno missionario o di evangelizzazione. Rappresentavano un fenomeno nuovo nel loro genere dentro il contesto storico del I secolo: “La città dunque era il luogo in cui poteva essere toccata con mano la nuova civiltà, dove era dato di imbattersi per la prima volta nel nuovo; era il luogo in cui si poteva verificare (se mai era possibile) il mutamento e in cui si poteva anche cercare di provocarlo. Lì c’era l’impero e lì ci si apriva sul futuro”.⁸

Ma per avere uno sguardo più completo sul rapporto tra vangelo e città al momento della nascita delle Chiese a Roma e in altre città, occorre tener conto di un fattore sostanziale che qualifica e spiega l’evangelizzazione cristiana: il riferimento alle radici bibliche del passato e la visione a riguardo del tempo futuro. Vedremo che il rapporto tra vangelo e città, tra discepolato cristiano e convivenza umana non vede né una identificazione e nemmeno una netta separazione, ma la possibilità di un reale beneficio per entrambi gli elementi. Il che comportava di restare fra loro come la scala e la ringhiera: sono necessarie per un procedere in modo retto e sicuro. Non fu sempre così e quindi sono da aspettarsi, in particolare nelle città anche perché dotate di scuole e di istituzioni culturali, le «eresie» nel senso di scelte unilaterali o manipolatorie con maggior e minore ampiezza (si pensi ai partiti in Corinto, a tendenze giudaizzanti nelle diverse comunità, come nella regione della Galizia, ai tanti moniti delle Lettere pastorali).

2. La memoria storico-teologica di Israele come radice critica

Come ben sappiamo, il cristianesimo non è eredità pagana ma giudaica. Anche il termine città (*polis*), così proprio del mondo greco e romano, nel primo cristianesimo ha un senso profondamente diverso. Ad Atene, come a Roma, “il significato di polis è vicino a quello di rocca”, presenta una topografia territoriale ben fissata, un governo legalmente stabilito, una determinata filosofia (e culto) di vita, visibili apprestamenti militari, una popolazione con una determinata entità, alla fine polis è coincidente con la figura dello stato.⁹

Invece nel NT, polis è sì citata 161 volte,¹⁰ ma “non significa mai «stato». L’uso è assolutamente apolitico. Polis significa semplicemente l’insediamento umano chiuso (delimitato), in contrapposizione alle regioni disabitate, ai villaggi aperti, alle abitazioni isolate”.¹¹

È l’ambito in cui si mosse Paolo, autoproclamatosi «cittadino romano», ma senza assumere il significato pregnante che valeva per un abitante pagano di Roma. Piuttosto nella mente e nel cuore dell’Apostolo – e dei missionari suoi contemporanei – era un’altra realtà, Gerusalemme, che meritava il nome di città, anzi di «città santa», di «città celeste». ¹² È una titolazione carica di significato che fa da filo che unisce i due Testamenti ed evidenzia una tensione critica

⁸ *Ibidem*, 61.

⁹ Cfr. H. STRATHMANN, *Polis* (e derivati), in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VI, Paideia, Brescia 1970, 1274-1275; 1284-1286.

¹⁰ I derivati *polites*, *politeuomai*, *politeia*, *politeuma* nel NT sono presenti insieme nove volte e indicano in generale una condotta condivisa, senza alcun riferimento politico, e precisamente la condotta orientata religiosamente, o anche cittadinanza nel senso concreto di appartenenza ad una istituzione civile (*politeia*) e alla patria celeste (*politeuma*); *Ibidem*, 1311-1328.

¹¹ *Ibidem*, 1311-1312.

¹² *Ibidem*, 1314-1321.

rispetto a una comprensione di cittadinanza puramente mondana entro cui Paolo e i primi cristiani si trovavano a vivere. Tale tensione compare nell'AT da cui dobbiamo partire e si prolunga nel NT cui dobbiamo arrivare, e oltre esso.

Concretamente si apre una pista di studio concentrata sul rapporto che nel mondo biblico lega gli indigeni dimoranti nelle città con altri tipi di popolazione composta di migranti o stranieri, con conseguente tipo di relazioni che potevano andare dall'ospitalità al rifiuto.

Per inciso, merita sapere che l'ampio studio dei moderni sulla figura dello straniero nella storia del popolo di Dio rispecchia una particolare sensibilità suscitata dall'imponente trasmigrazione di povera gente a causa della fame, della guerra, della dittatura, e di cui si è fatto strenuo portavoce Papa Francesco.¹³ Senza dimenticare questo livello di prospettiva così universale e attuale, ci limitiamo qui al tempo delle origini cristiane per conoscere se e come l'ecclesia insediata in città si comportava verso i migranti, gli stranieri e viceversa. Questa indagine ci permette di precisare ancora meglio il modo di essere del «vangelo nella città». La risposta, che sarà succinta, si riferisce anzitutto alla vicenda di Israele (AT).

a. *“Mio padre era un arameo errante”* (Dt 26,5)

Il contesto medio-orientale del I millennio a.C. era caratterizzato da molti spostamenti di popoli, da esodi e migrazioni. Per la Palestina, come luogo di passaggio tra l'Egitto e la Mesopotamia, l'esperienza dello straniero era un fatto quotidiano, ben registrato nella Bibbia ebraica, che lasciò il segno nelle origini cristiane.

Dal punto di vista storico, il credo di Israele nel suo processo di maturazione visse una dialettica complicata riassumibile in tre atteggiamenti mentali e operativi: il sospetto sulla città, il desiderio della città, l'attesa di un'altra città.

Il sospetto sulla città costruita da mani di uomo rispecchia un sentire profondo cresciuto nell'esperienza di tanti secoli dopo il fallimento della città-stato dei popoli vicini e che Israele stesso aveva provato. Finalmente tale esperienza venne espressa in modo emblematico nella Torah: la prima città appare costruita dal malvagio Caino (cfr. Gn 4,17), Babele è condannata per il suo tentativo temerario di farsi “una città con una torre alta” fino al cielo (cfr. Gn 11,4). Al contrario Abramo, l'amico di Dio e padre di Israele lascia la città di Ur e si fa perpetuo nomade in terra altrui (cfr. Gn 12,1). Tanti anni dopo, esprimendo il suo credo nel tempio, il pio Israelita confessa: “Mio padre era un arameo errante” (Dt 26,5), dando ai termini quasi una rilevanza biologica. La fine di Gerusalemme e delle altre città di Israele lungo vari secoli fissò la duplice persuasione che la perdita della città era un castigo per il male compiuto in essa e che da Dio soltanto poteva essere costruita la nuova città, la nuova Gerusalemme (qui risuonano le voci dei profeti, fra i quali Amos, Isaia, Geremia, Ezechiele). Vi è immanente un giudizio espresso dai medesimi profeti: una città vale e dunque sussiste nella misura della sua moralità determinata dalla Legge di Dio.

¹³ Si vedano, ad es., R. FABRIS, *Lo straniero nell'antico testamento*, in «Servitium» 25 (1991) 77, 29-39; A. RIZZI, *Lo straniero nella bibbia. Meditazione teologica*, in «Servitium» 25 (1991) 77, 40-53; C. GALLI, *Cittadino/Straniero/Ospite*, in «Filosofia e teologia» 12 (1998) 2, 223-243; A. RIZZI, «Ama lo straniero ...»: la paradossale identità biblica, in «Filosofia e teologia» 12 (1998) 2, 244-254; A. DINI, *L'altro e lo straniero. Aspetti del pensiero politico dell'età moderna*, in «Filosofia e teologia» 12 (1998) 2, 286-292; A. GRILLO, *Per una teologia della cittadinanza. La concezione moderna del cittadino e la «Judenfrage»*, in «Filosofia e teologia» 12 (1998) 2, 293-302; C. DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città Aperta, Troina 2002. Si veda pure i numeri monografici della rivista «Parola, Spirito e Vita»: *L'altro, il diverso lo straniero*, (1993) 27; *Chiesa straniera e pellegrina*, (1993) 28; *La città*, (2004) 50.

Eppure vi è un *desiderio ardente* della città. Il deserto fa paura: è isolato, bruciato dal sole, senza ombra di vita, luogo di ladri e demoni. Di qui il desiderio di una terra finalmente propria e coltivata, dove scorre latte e miele, dove vige una stanzialità ben delimitata delle dodici tribù, con le loro città-capo, dove le residenze sono stabili, con una capitale: Gerusalemme, in cui risiedono istituzioni urbane civili, militari e religiose, alla cui testa sta un re come altri popoli (cfr. Dt 6,1s; Gios 24,13; Sal 48, 4; 122,3s). In questo tempo Israele non è più nomade né straniero, ma indigeno e residente. È il filo rosso che dall'entrata nella terra promessa unisce la storia della monarchia fino all'esilio, fino a quando la «città santa» è assediata e distrutta. Quest'ultimo evento in verità non è casuale, ma frutto dei peccati che corrompono questa civilizzazione urbana (cfr. Am 5,712; Is 1,21-23) alla pari di Tiro, Sidone, Babilonia. Ecco l'ambiguità evidente: la civilizzazione urbana è dono di Dio ma anche generatrice del peggio laddove è trascurata la propria identità di dono divino.¹⁴

Si deve prendere atto che *la città desiderata* si è realizzata per un istante di tempo, circa un mezzo millennio fino al 586 a.C. I tempi successivi del giudaismo vedono Israele straniero in terra propria o in terre straniere (diaspora) sotto il potere di altri regni e città. Sarà così al tempo di Gesù e delle origini della Chiesa. Parrebbe che l'esperienza nomadica extra-urbe dei patriarchi si stia riaffermando imperiosa. Di qui le possibili domande: allora il destino del popolo di Dio è di restare straniero per sempre, la residenza urbana in cui pure deve vivere è coazione intrinsecamente negativa, deserto e caverne devono essere i luoghi di (non) vita dei discepoli del Signore? Che ne sarà del «Vangelo nella città» per la cui realizzazione Paolo e i suoi missionari mettono a repentaglio la vita? È in questa visione melanconica e sterile che sta l'eredità di Israele per i cristiani?

In verità l'aspirazione del popolo di Dio ad una propria città non si spegne. Viene invece orientata e spinta ad essere città in un altro modo, pur accettando le forme delle città terrene e abitando in esse. Tale città alternativa, intesa come nuova Gerusalemme, è annunciata dai profeti del dopo-esilio come segno messianico (Is 54;60; 62). Si deve però dire che rispetto al NT dove il tema si ripropone (cfr. Ebr 11, 9-10.16) si crea una tensione di rottura fra la città celeste luogo di salvezza e le città terrene luogo di condanna. Pure questa visione è ereditata dalla prima chiesa, ma in misura nuova.

b. Una relazione di ospitalità

Sarebbe errato affermare che dalla Bibbia si ricava una estraneità assoluta, anzi conflittuale tra Israele e i popoli stranieri, sia che Israele vivesse in terra straniera sia che stranieri abitassero nella terra di Israele. Sottolineiamo questo duplice dato che va a determinare l'eredità dei primi cristiani: la ricca nomenclatura con cui vengono classificati gli stranieri nel popolo di Dio e i legami fra questo e quelli.

Per la sua esperienza storica plurisecolare di estraneità alla vita degli altri popoli, Israele – annota il Card. C. M. Martini,¹⁵ biblista e pastore – ha sviluppato una concezione varia e articolata del fenomeno dello straniero, espresso anche dal vocabolario da termini nei quali si può leggere

¹⁴ Cfr. GRELOT, *Cité*, 175.

¹⁵ C.M. MARTINI, *La figura dello straniero nella Scrittura*, Convegno “Integrazione e integralismi. La via del dialogo è possibile?” (Cesano Maderno 19-01-2001), riportata in «Shalom» (dicembre 2012), n. 4; reperibile anche su <http://www.giovaniemissione.it/teologia-della-missione/569/la-figura-dello-straniero-nella-scrittura/>

qualcosa dell'esperienza sofferta e dinamica di Israele e del cammino della rivelazione nel cuore di questo popolo.¹⁶

Pur dovendo riconoscere nell'AT momenti di urto ed esclusione verso i non ebrei, va rilevato un solido moto di inclusione o ospitalità, partendo dalla verità basilare che «il Signore rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito. Ama (tu) dunque il forestiero» (Dt 10, 18-19). Pietro Bovati ha accolto esemplarmente la legislazione biblica a favore dell'immigrato suddividendola così: provvedimenti in campo economico; tutela giuridica (disciplina del lavoro e del salario; diritto di difesa in tribunale); accoglienza religiosa (quale massimo segno di partecipazione).¹⁷ Non vuol dire che ogni diversità sia tolta, ma separatezza, esclusione, odio non andrebbero inclusi nella Legge del popolo di Dio verso nessuno. Non sarà facile rispettare tutto ciò specie nel giudaismo alle origini della chiesa.

Un passo avanti decisivo avverrà con la venuta di Gesù.

3. Vivere nella città presente la città futura

I primi cristiani, non senza difficoltà,¹⁸ sono costituiti da convertiti dal giudaismo e poi – grazie soprattutto a Paolo – da persone sempre più provenienti dal paganesimo. Si trovano quindi ad annunciare rapidamente il vangelo nel contesto della civilizzazione dell'impero romano, avvertita soprattutto nelle città. Per essere buoni cristiani, i seguaci di Gesù devono mostrare la qualifica di vivere da buoni cittadini. Ne abbiamo visto le modalità esemplari nel primo punto. Ora il quadro va completato tenuto conto dell'eredità vetero-testamentaria ricompresa nella novità di Gesù.

In primo luogo, i cristiani vivono nelle città usufruendo dei diritti e rispettandone i doveri, segnatamente vivendo un comportamento leale, anzi religioso rispetto all'autorità, secondo l'insegnamento di Gesù: «Date a Cesare...» (Mt 22,21), approfondito da Paolo (cfr. Rm 13,1-7) e da Pietro (cfr. 1 Pt 2,13-17). D'altra parte, i cristiani agiscono nella città non da cittadini senza impegni, hanno una missione da compiere: impiantare il «vangelo nella città». Ciò comporta una relazione tanto partecipativa al benessere civico (es. pagare le tasse, cfr. Rm 13,6) quanto non riducibile ai soli interessi umani.

La chiesa vi apporta contributi specifici: contesta e rifiuta fino alla persecuzione buona parte della visione religiosa e della pratica morale in circolazione, denunciandola come peccato e invocando e assicurando il perdono di Dio (si vedano 1 Cor, Rm 1-3, 1 Pt 2,11-17); riconosce e difende la dignità della persona specie dei poveri e degli schiavi (cfr. Lettera a Filemone), contro

¹⁶ Tre sono i termini maggiori: la parola *zar* indica lo straniero che abita fuori dei confini di Israele. Di esso si deve avere paura (cfr. Is 1,7) come nemico temibile. Ma non va respinto: nel piano di Dio resta sempre gente da «illuminare», verso cui sentirsi missionari (cfr. Is 42,6; 49,6; Lc 2,32); il secondo termine *nokri* è usato per lo straniero di passaggio per motivi di viaggio, di commercio. Esso non suscita paura, è il forestiero da ospitare, da accogliere (cfr. Gn 18, 1-4); infine, il più usato è *gher* o *thosav* (proselito in greco) è riferito allo straniero radicato che cerca protezione e la trova nel paese di Israele, dove diventa residente. Esso va ospitato e trattato come membro del popolo di Dio. In questo senso gli stessi Israeliti sono dei *gherim*, ospitati nella terra donata da Dio, quindi hanno radicalmente lo statuto dell'immigrato, che abita in mezzo alla popolazione residente, per essere a sua volta ospitante. V. E. NOFFKE, *Lo straniero nella Bibbia*, in «Protestantesimo» 66 (2011), 151-165.

¹⁷ Cfr. P. BOVATI, *Lo straniero nella Bibbia*, in «La Rivista del clero italiano» 83 (2002) 7/8, 490-501.

¹⁸ Cfr. NOFFKE, *Lo straniero nella Bibbia*, 160-165; C. TASSIN, *Le chrétien est-il un étranger? Une traversée du Nouveau Testament*, in «Spiritus» 225 (2016), 465-476.

ogni diseguaglianza e divisione, in forza della riconciliazione operata da Gesù, “abbattendo il muro di separazione, cioè l’inimicizia” (Ef 2,14), sicché “non c’è più giudeo né greco; non c’è più schiavo né libero; non c’è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù... siete della discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa” (Gal 3,28-29); i cristiani non si fanno avversari di nessuno, ma vivono la differenza con uno stile di dialogo bene espressa da 1 Pt 2,15-16: “*Pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché, nel momento stesso in cui si parla male di voi, rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo*”. Ed ancora Paolo: “*Siate irreprensibili e semplici, figli di Dio immacolati in mezzo a una generazione perversa e degenera, nella quale dovete splendere come astri nel mondo tenendo alta la parola di vita*” (Fil 2, 15-16).

Ma un discepolo di Gesù Cristo, discendente di Abramo (cfr. Gal 3,29), conserva in sé la vocazione di migrante verso la terra promessa, giacché “*non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura*” (Ebr 13,10). Perciò la ecclesia è la comunità che si trova di fatto ad abitare due città, ma non in forma dissociata, antagonista, ma come pellegrina da quella terrena a quella del cielo, non fuggendo però dalla terra, come faranno certi monaci del deserto, ma dando piuttosto futuro alla terra, e futuro migliore. Benedetto XVI parla della “grande speranza” con cui la comunità dei cristiani arricchisce le virtù civili delle “piccole speranze”.¹⁹ Si parla di dimensione escatologica della fede cristiana. Sono cenni della città futura o città celeste, ma non come odio e fuga dalla città terrena. Sono sguardi celesti che danno speranza e consolazione nella pesantezza del presente lacerato da tribolazioni.

Questi sguardi si trovano un po’ ovunque nei 27 libri del NT: da Gesù che va in cielo “a preparare un posto” per i suoi discepoli (Gv 14,2-3) fino all’Apocalisse con l’annuncio solenne della nuova Gerusalemme che discende dal cielo (cf Ap 21-22). La città nuova, frutto della risurrezione di Gesù (1 Cor 15), è incitamento per il popolo esposto all’accidia (Ebr 11), è conforto per i cristiani perseguitati (1 Pt, 4,12-16), è ragione di vita e regola apostolica per Paolo (Fil 1,23-24) e per i cristiani, cui indirizza le splendide parole: *La nostra cittadinanza infatti è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo, il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che egli ha di sottomettere a sé tutte le cose*” (Fil 3,20-21).

È la vocazione al pellegrinaggio del popolo di Dio, segno inestirpabile del suo nomadismo spirituale, chiamato a vivere non in palazzi compatti e chiusi, ma in tende mobili e aperte, piantate in mezzo alla gente per aiutare la gente e in movimento con essa, come il padre Abramo (cfr. Gn 12,8), a imitazione soprattutto di Gesù, “il Verbo che piantò la tenda in mezzo a noi” (Gv 1,14). Il popolo dei cristiani va oltre la città terrena, non dimenticandola, ma trascinandola in alto.

È il profilo di un nuovo umanesimo che viene portato avanti dal “Vangelo nella città”. Non sarà facile far convivere questo pluralismo delle “due città”, evitando gli estremi della separazione o della identificazione o della contrapposizione. È impresa che dura da 20 secoli e che nella *Gaudium et Spes* del Vaticano II trova la sintesi più autorevole. Ma che nel contesto del largo pluralismo culturale e religioso attuale richiede una rinnovata impostazione. Papa Francesco ne è un assertore ardente. Ma già molto prima di lui, alle origini della nostra questione, verso il 180 d.C., un anonimo scrive così ad un pagano di nome Diogneto:

¹⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 30 novembre 2007, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, n. 3.

*I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale... Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. Si sposano come tutti e generano figli, ma non gettano i neonati. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi... Dai giudei sono combattuti come stranieri, e dai greci perseguitati, e coloro che li odiano non saprebbero dire il motivo dell'odio. A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani.*²⁰

4. Risonanze pastorali

Anche per i cristiani «abitare la città» ha richiesto e richiede di «stare in mezzo» alla gente, promuovendo libertà, dignità e appagante senso della vita. È stata la loro scelta per attuare il mandato missionario di Gesù portando anzitutto il «vangelo nella città». Paolo ne è il testimone più autorevole. Si possono ricavare alcuni riferimenti di notevole portata pastorale in funzione educativa.²¹ Ecco una sintesi:

I cristiani vivono nella città come *ecclesia*, cercando la cittadinanza con diritti e doveri come gli altri, ma per loro la *ecclesia* è una comunità di appartenenza religiosa non è uno stato socio-politico come la polis antica.

Fa da legame sostanziale la carità come *agape*, la comunità ne è intrinsecamente animata dallo spirito di Gesù fino alla condivisione dei beni, privilegiando come faceva Lui i piccoli, i poveri, gli indigenti, gli schiavi, i migranti. L'ospitalità diventa un tipico contrassegno cristiano.

Per seguire tale condotta, la comunità annuncia il Vangelo nelle case, celebra la memoria del Signore, vive una intensa e gioiosa esperienza religiosa e gode la «simpatia di tutto il popolo» (cfr. At 2,47).

Inevitabilmente nell'ordine dei principi sia dottrinali che pratici il vangelo non poteva accettare stili di vita intossicati dal peccato diffusi nella città. È dunque critica la posizione cristiana nella città, critica costruttiva, inquieta e sanante, accogliente e trascinante. Di qui una fonte permanente per la comunità di prove fino alle persecuzioni.

In una polis che vive per sua natura una continua mobilità dalla vita alla morte, anche i cristiani vivono tale esperienza ma in modo radicalmente nuovo. Essi fanno, fin dalle loro radici bibliche nel padre Abramo, di essere come stranieri migranti verso un'altra città, cui Dio fa loro dono, ma non fuggendo dalla polis terrena, bensì vivendola con il coraggio della «grande speranza», in modo di vivere nella città presente la città futura.

Come dice il titolo di un libro recente, occorre il coraggio di andare «dalla paura all'incontro».²²

bissoli@unisal.it ■

²⁰ Lettera a Diogneto, V,1-VI,1.

²¹ B. MAGGIONI, *La vita delle prime comunità cristiane*, Borla, Roma 1983.

²² G. PANI (ed.), *Sulle onde delle migrazioni. Dalla paura all'incontro*, Ancora-Civiltà Cattolica, Milano-Roma