

Lo straniero nella Bibbia ebraica

Quando oltre un anno fa Luigi Rigazzi lanciò l'idea di individuare un tema da proporre per una giornata di studio in cui ricordare le opere (tante) e i giorni (breve, purtroppo) di don Arcangelo, scrissi due veloci paginette che portavano il titolo "Il respiro dello straniero", con le quali si voleva proporre una riflessione sul tema dello "straniero" nella Bibbia e oltre. Vedo con piacere che chi ha organizzato questo convegno ha utilizzato un titolo estremamente coinvolgente, stimolante e filologicamente corretto: "Accogliamoci l'un l'altro. *Amate il forestiero* (Dt 10,19)" (*ger* nel testo ebraico) e non *lo straniero*.

Questa precisazione pone già una prima domanda.

Come dobbiamo tradurre i termini che nella Bibbia ebraica indicano lo straniero, o meglio: le diverse categorie di stranieri che sono venute in contatto con il popolo d'Israele?

E' evidente che la traduzione implica una comprensione del testo ed una scelta di campo legate alle modalità di intendere lo straniero, o meglio: la stranierità, nella Bibbia, ed alle linee, per non dire scuole, esegetiche ed interpretative che si intende seguire.

Dichiaro subito quali sono i due punti sui quali intendo insistere in questa riflessione sullo straniero nella Bibbia ebraica.

Il primo è un tentativo di superare i due miti interpretativi che hanno guidato, secondo lo spirito dei nostri tempi, molti studiosi ed interpreti del testo biblico: il mito della stranierità ontologica come parte essenziale di Israele che comprende se stesso nel rapporto con l'altro (Dio e lo straniero) e con la terra, e il mito dello "straniero che è in noi", secondo le parole di Erich Fromm: «Una volta scoperto lo straniero in me, non posso odiare lo straniero fuori di me, perché ha cessato, per me, di esserlo»¹.

Il secondo è cercare di chiarire, partendo dalla domanda che prima ci siamo posti, chi sia veramente lo straniero secondo i testi biblici e se quello che ne ricaviamo possa essere applicato all'attuale discussione sullo straniero. Fare chiarezza su questo punto è importante, perché molti dei passi che vengono chiamati in causa quando si affronta l'argomento, riportano il termine ebraico גֵר/*ger*, che, nel testo biblico e nella tradizione che lo interpreta, non indica lo straniero come lo intendiamo noi oggi col carico di preconcetti e di separazione che si porta dietro, ma una specifica e ben definita categoria di migranti (interni o esterni), integrati e inclusi nella società che li ha accolti.

Questo cammino lo faremo seguendo alcuni percorsi interpretativi tracciati dalla tradizione ebraica.

Partiamo da una dichiarazione di tradimento o di inefficacia del dettato del testo biblico.

In un contributo dal titolo "Lo straniero nell'Antico Testamento" Paolo De Benedetti affermava:

"Forse, tra tutti gli insegnamenti della Bibbia, questo sullo straniero è oggi il più disatteso: non solo, ma oggi si crea lo straniero appena l'altro non è assimilabile a me, a noi, e lo si crea non per amarlo, ma per odiarlo e se è possibile per scacciarlo."²

¹ Erich Fromm, *Sarete come dèi*, Ubaldini, Roma, 1970, p. 124.

² Cito dalla seguente pagina web: <http://dimensionesperanza.it/aree/formazione-religiosa/bibbia/item/1468-lo-straniero-nellantico-testamento-paolo-de-benedetti.html>.

Com'è possibile che ciò avvenga oggi e sia avvenuto a più riprese e in diversi luoghi nella storia dell'umanità cresciuta con le parole della Bibbia, se chiaramente è detto: "(il Signore) rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero per dargli pane e vestito. Amate, dunque, il forestiero perché voi foste forestieri nel paese d'Egitto" (Dt 10,18-19)³?

La citazione tratta da Devarim/Deuteronomio contiene tre elementi determinanti per comprendere la modalità con cui la Bibbia ebraica ha affrontato nei primi cinque libri, i libri della Torà, il tema del גֵר/forestiero, non dello straniero *tout court*:

1. **l'amore verso il forestiero è un tratto costitutivo dell'agire di Dio** (è un suo volto, potremmo dire), come esprime il participio *'ohev*, "Dio è nella condizione di amare", non in senso astratto, ma nella concretezza della vita e nel riconoscimento dei bisogni del forestiero, nel segno della giustizia. Dio, infatti, ama per dare al forestiero il pane e il vestito, non semplicemente ama;

2. ne deriva che **l'ebreo**, non l'uomo in generale, è chiamato ad **imitare Dio** (*hitdamùt ha-Shem*) amando il forestiero non come semplice anelito di fraternità, ma come azione diretta che si concretizza nell'applicazione delle norme dell'ospitalità e della giustizia sociale che consentono di dare allo straniero il pane e il vestito, intesi come elementi fondamentali per riconoscere all'altro quel livello di dignità che gli permetta di essere partecipe, senza vergogna e senza impedimenti, della società di cui ha scelto di fare parte;

3. amare il forestiero è un precetto che non solo si fonda sull'imitazione di Dio, ha anche una motivazione che getta le sue **radici nella memoria e nell'esperienza delle generazioni passate: "perché voi foste forestieri nel paese d'Egitto"**; pertanto i figli d'Israele, che hanno conosciuto, allora in Egitto, "il respiro dell'essere forestiero" (Es 23,9), non devono fare pesare ora sul forestiero, che risiede e vive presso di loro, quella condizione di cui anche loro portano i segni non cancellabili.

Soprattutto su questo terzo elemento, che è uno dei pilastri su cui si fonda il concetto di "stranierità ontologica" del popolo d'Israele, troppo si è detto e troppo si è scritto, senza considerare quanto la tradizione ebraica ci insegna e senza vagliarne la profondità anche per noi.

Due sono i tratti che la tradizione ebraica fa emergere dall'analisi di passi come quello citato di Devarim/Deuteronomio.

Il primo, legato alla memoria come tratto che segna la carne e l'anima, è chiarito dalle parole di Amos Luzzatto:

"La Bibbia ci offre un paradigma: il *gher* sta all'ebreo come gli ebrei stavano agli egiziani; dunque, un gruppo di minoranza all'interno o al fianco di un gruppo di maggioranza. Si chiede alla minoranza diventata maggioranza di conservare la spinta

³ Dt 10, 18-19:

(יח) עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוּם וְאַלְמָנָה וְאַהֲבֵב גֵּר לְתַת לוֹ לֶחֶם וְשִׂמְלָה:
(יט) וְאַהֲבַתְּם אֶת הַגֵּר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם:

giustizialista di un gruppo oppresso che acquista la propria libertà, e di non trasformarsi in oppressore a sua volta.”⁴

Il secondo, più problematico e complesso, ci invita a chiederci se la motivazione storica (l’essere stati i figli d’Israele forestieri in Egitto, come noi siamo stati migranti in America e altrove) sia elemento sufficiente a garantire il diritto del forestiero garantito dalla Torà. La risposta è fortemente dubitativa. Infatti, la riflessione che troviamo nella Torà è significativa: il precetto positivo di amare il forestiero, partendo dalla memoria, si realizza unicamente nel compimento dei precetti che lo riguardano, finalizzati a costruire una società accogliente ed ospitale a partire da ciò che può determinare nella concretezza della vita (qui ed ora) l’inclusione di uno straniero (visto sempre come unità singola e come famiglia che lo accompagna, mai come categoria o gruppo sociale). Tale approccio lo troviamo in Wajjiqrà/Levitico 19,34, mentre la formulazione del passo di Devarim/Deuteronomio, riconosce la necessità di porre una solida base al comandamento positivo e fonda l’amore per il forestiero sull’imitazione di Dio e sul suo amore, che è la fonte e la causa di ogni amore.

Qual è, allora, il valore della dimensione memoriale nei testi che la riferiscono all’amore per il forestiero?

Rimettiamoci all’autorità di Rashi, il quale, nel commentare Shemòt/Esodo 22,20: “Non molesterai il forestiero e non lo opprimerai, perché voi foste forestieri nel paese d’Egitto”⁵, dice:

רש"י שמות פרק כב פסוק כ

(כ) וגר לא תונה - אונאת דברים, קונטרליי"ר בלעז [לקנטר], כמו (ישעיה מט כו) והאכלתי את מוניך את בשרם:
ולא תלחצנו - בגזילת ממון:
כי גרים הייתם - אם הוניתו, אף הוא יכול להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת, מום שבך אל תאמר לחברך.

“Non molesterai il forestiero – si tratta di una molestia fatta con le parole, corrisponde a *contrarier in langue d’oil*; allo stesso modo va inteso il seguente passo: *e darà in cibo la loro carne a chi ti molesta* (Is 49,26).

E non opprimerai – derubandolo del denaro.

Perché foste forestieri – se molesterai il forestiero anche egli potrà molestarti dicendoti: “Anche tu provieni da forestieri”. Un difetto che è anche tuo non imputarlo al tuo compagno.”

Abituati ai commenti moderni che enfatizzano la stranierità ontologica soggiacente ai versetti della Bibbia, il commento di Rashi può sembrarci marginale e riduttivo. In realtà, riportando quanto il Midrash halakà (Mekiltà de-rabbi Jishmael) e il Talmud (bBava metsia 58b e 59b) avevano elaborato nel solco della tradizione che interpreta e fa vivere il testo biblico, Rashi chiarisce quale deve essere il comportamento corretto nei confronti del גַּר /forestiero, che diviene il convertito: **non lo si deve opprimere con le parole e non lo si deve derubare dei suoi averi**. Vale a dire: non ci deve rapportare col forestiero partendo da posizioni preconcepite che

⁴ Amos Luzzatto, “Lo straniero nella tradizione ebraica”, *SEFER*, 46 (aprile-giugno 1989), p. 3.

⁵ Es 22,20: וְגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצְנֻהוּ כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם:

conducono all'offesa e non lo si deve sfruttare a motivo della debolezza che deriva dalla sua condizione. La tradizione ebraica sottolinea (e questo dovrebbe esserci d'insegnamento) che גדול מון דברים מאונאת ממון, "l'offesa che viene dalle parole è peggiore di quella che riguarda il denaro" (bBava metsia 58b), perché il danno economico è in qualche modo riparabile, mentre il danno morale e sociale, che deriva dall'offesa, dalla calunnia e dalla maldicenza, è difficilmente recuperabile (e oggi ai tempi di internet ne siamo ancora più consapevoli).

La tradizione ebraica ci dà un primo insegnamento: **di fronte al forestiero** non conta l'approccio teologico o la visione filosofica dell'altro, **conta solo il "fare" e il "non fare"** nel quotidiano rapporto che deve portare il forestiero ad essere "come un nativo" (כְּאֶזְרָח), come è detto in Wajjiqrà/Levitico 19,34:

כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגֵּר אֶתְכֶם וְאֶהְבֶּתֶ לּוֹ כְּמוֹדֵ כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי יִקְוֶה אֱלֹהֵיכֶם:

"Come un nativo (אֶזְרָח) tra di voi sarà per voi il forestiero che dimora con voi; **tu l'amerai come te stesso**⁶, perché siete stati stranieri in terra d'Egitto. **Io sono il Signore vostro Dio**" (Lv 19,34).

Anche per questo passo di Wajjiqrà/Levitico è interessante il commento di Rashi:

רש"י ויקרא פרק יט פסוק לד

אני ה' אלהיכם - אלהיך ואלהיו אני:

"*Io sono il Signore vostro Dio – io sono il tuo Dio e il suo Dio (= il Dio di entrambi).*"

Quando Rashi commenta l'espressione "Io sono il Signore vostro Dio", lo fa adeguando la sua interpretazione al contesto.⁷ Non si tratta, quindi, di una formula stereotipa che troviamo al termine di diversi precetti contenuti nel cosiddetto Codice di santità, ma di una dichiarazione specifica del Signore, il quale, di volta in volta, chiarisce le caratteristiche del suo essere "il vostro Dio".

Per quanto riguarda il nostro versetto, Rashi sembra chiedersi: perché non è detto *Signore tuo Dio*, ma è detto *Signore vostro Dio*? Per insegnarci che egli è Dio tuo (di Israele) e, in modo inclusivo, suo (del forestiero).

⁶ Il precetto "ama il forestiero come te stesso" fa da pari al precetto "ama il prossimo tuo come te stesso" di Lv 9,18: לא תקם ולא תטור את בני עמך וְאֶהְבֶּתֶ לְרֵעֶךָ כְּמוֹדֵ אֲנִי יִקְוֶה: .

⁷ Così Rashi commenta Wajjiqrà/Levitico 19,10:

אני ה' אלהיכם - דיין להפרע ואיני גובה מכם אלא נפשות, שנאמר (משלי כב - כג) אל תגזול דל וגו' כי ה' יריב ריבם וגו':

"*Io sono il Signore vostro Dio – Sono il giudice che vi punirà e non vi richiederò se non le vostre anime, come è detto: Non depredate il povero, perché egli è povero e non affliggete il misero in tribunale, perché il Signore difenderà la loro causa e spoglierà dell'anima coloro che li hanno spogliati*" (Pr 22,22-23)".

Lo straniero di cui si parla, in questo passo come begli altri finora citati, è il גֵר/ger, parola che abbiamo tradotto con “forestiero”.

Ma chi è il גֵר/ger di cui parla la Bibbia ebraica?

Lasciamo le diverse interpretazioni che la critica antica e moderna ha dato e utilizziamo ancora le parole di Rashi, il quale nel commentare Shemòt/Esodo 22,20 afferma:

רש"י שמות פרק כב פסוק כ

כל לשון גר, אדם שלא נולד באותה מדינה, אלא בא ממדינה אחרת לגור שם:

“La parola גֵר tutte le volte in cui compare indica un uomo che non è nato in quella regione (in cui vive), ma che è venuto da un'altra regione a soggiornare (לגור) là.”

Secondo la scala di prossimità e di inclusività (vicinanza/lontananza; inclusione/esclusione) גֵר è il “forestiero”, il migrante che è accolto ed integrato nel contesto sociale e religioso, che gode di particolari diritti di salvaguardia e di protezione come l'orfano e la vedova, che è tenuto ad osservare diversi precetti della Torà, fino alla circoncisione che gli consente di consumare il sacrificio pasquale al pari di un nativo e di divenire, come traduce nella maggioranza delle attestazioni la LXX, un proselita (προσήλυτος).

Come è affermato con chiarezza nella Torà (Esodo 12,49):

שמות פרק יב פסוק מט

תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוכם:

“Vi sarà una sola Torà per il nativo (אזרח) e per il forestiero (גר), che risiede in mezzo a voi.”

Così commenta Rashì, che vede, al pari di tutta la tradizione rabbinica, nel גֵר il proselita:

רש"י שמות פרק יב פסוק מט

(מט) תורה אחת וגו' - להשוות גר לאזרח אף לשאר מצות שבתורה:

“Ci sarà una sola Torà – (il versetto giunge) ad equiparare il forestiero al nativo anche per quanto riguarda il resto dei precetti che sono nella Torà⁸.”

Il passo citato dell'Esodo si inserisce in un catena di testi, dodici per la precisione, in cui il forestiero גֵר è unito al nativo אֲזָרָח a formare un'unità sociale, giuridica e culturale, tanto che,

⁸ E quindi non solo a riguardo dei precetti relativi alla Pasqua, come lascerebbe intendere il senso letterale del versetto 48.

come precisa Cardellini, il גֵּר “anche se risulta l’ultimo nella scala di valore è tuttavia membro della *qahal Jhwh*.”⁹

Potremmo, allora, chiederci: si tratta di casi isolati, o i forestieri/*gerim* costituiscono una parte importante della comunità che viveva in terra d’Israele?

Secondo i dati del censimento di Salomone (2Cr 2,16), i forestieri/*gerim*, sono una percentuale non indifferente della popolazione del regno d’Israele:

דברי הימים ב פרק ב פסוק טז

וַיִּסְפֹּר שְׁלֹמֹה כָּל הָאֲנָשִׁים הַגֵּרִים אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַסֶּפֶר אֲשֶׁר סִפְּרָם דָּוִד אָבִיו
וַיִּמְצְאוּ מֵאָה וַחֲמֵשִׁים אֶלֶף וַיְשַׁלְּשֶׁת אֶלְפִים וְיָשָׁ מֵאוֹת:

“Salomone censì tutti gli uomini forestieri che erano nel paese d’Israele, dopo il censimento con cui li aveva censiti David suo padre. Ne furono trovati 153.600.”

Se, infatti, prendiamo i dati del censimento fatto da David, suo padre: 1.570.000 uomini atti alle armi, con l’esclusione delle tribù di Levi e di Beniamino (1Cr 21, 1-6), la percentuale dei forestieri rappresenta circa il 9% della popolazione totale residente nel Regno d’Israele. Si tratta, qualunque sia il valore da attribuire ai dati numerici dei testi antichi, di un percentuale rilevante, che invita noi moderni a riflettere sul nostro atteggiamento nei confronti di chi da altrove venuto, anche se integrato, continua ad essere visto con sospetto e ad essere, in diversi modi, emarginato.

Un secondo termine, caratteristico della fonte sacerdotale (P) del Pentateuco, indica un grado di vicinanza e di inclusione ad un livello “leggermente” inferiore rispetto al גֵּר/forestiero: si tratta di תּוֹשָׁב, “avventizio, inquilino, ospite, meteco”.¹⁰

La distanza che separa il גֵּר dal תּוֹשָׁב, nel rapporto di vicinanza/inclusione con il nativo, è difficile da definire, anche perché i due termini sono in alcuni passi¹¹ uniti assieme a formare un endiadi o a definire due condizioni giuridiche in buona parte, anche se non completamente, sovrapponibili. Per non perderci in minuziose analisi, affidiamoci alle parole di Cardellini, datate, ma, a grandi linee, ancora valide e in buona parte condivisibili:

“L’unione dei due vocaboli, *ger* e *toshav*, nei testi P sembra che si debba intendere come una endiadi, in cui il termine *ger* indica i rapporti dell’emigrante-residente con la comunità religioso-culturale di Israele, mentre con *toshav* si vorrebbe indicare la stessa persona, all’interno della comunità di Israele, ma nel suo status economico e sociale. Il *toshav* richiama la figura del meteco, straniero residente, ma nella sfera religiosa può ricevere la circoncisione e diventare così un *ger*.”¹²

⁹ Innocenzo Cardellini, “Stranieri ed ‘emigrati-residenti’ in una prospettiva di teologia storico-biblica”, *Rivista biblica*, 40 (1992), p. 147.

¹⁰ La LXX traduce di norma con *πάροικος*, “straniero, meteco, colono”.

¹¹ Gen 23,4; Lv 25,23; 25,35-47 (2x); Num 35,15. In Sal 39,13 le due parole sono usate in parallelismo sinonimico.

¹² Innocenzo Cardellini, “Stranieri ed ‘emigrati-residenti’ in una prospettiva di teologia storico-biblica”, *Rivista biblica*, 40 (1992), p. 151.

Una terza parola, invece, esprime estraneità ed esclusione. Si tratta di זָר, “estraneo”, da intendere come profano nei testi della Torà; come straniero ostile nei testi dei profeti; come pericoloso, ostile e ammaliatore nei testi sapienziali, in particolare in quelli che mettono in guardia dalla “donna straniera/estranea”.

Zar, che “significa, quasi senza eccezioni, estraneo al sacerdozio”¹³, indica ciò che è profano e non idoneo al culto o che non appartiene ad una particolare categoria o gruppo, ed è riferito, in primo luogo ai figli d’Israele, come nota Amos Luzzatto:

“ ‘Zar’ è l’unico concetto veramente discriminatorio ed esso si applica soprattutto agli ebrei! Intendo dire che in questo caso non esiste alcuna reciprocità di diritti e doveri, ma semplicemente la esclusione di un gruppo da ciò che compete a un altro gruppo (laici a fronte di sacerdoti).”¹⁴

Ma, soprattutto nei Profeti e negli Scritti, indica, anche, l’estraneo come straniero e nemico, in alcuni passi anche “in senso etnico e politico, in forte contrasto con Israele”¹⁵, anche se non sempre è chiaro il riferimento etnico e se la contrapposizione netta si perde nella distanza e nell’esclusione, in quella che oggi definiremmo l’alterità.

Passo particolarmente significativo è il seguente, tratto da ’Ekà/Lamentazioni 5,2:

איכה פרק ה פסוק ב

נחֲלֵתָנוּ נְהַפְכָה לְזָרִים בְּתֵינוּ לְנֹכְרִים:

“La nostra eredità è passata a estranei (לְזָרִים)
le nostre case a stranieri (לְנֹכְרִים)”

Il passo citato, oltre a זָר (pl. זָרִים), utilizza un altro termine della lingua ebraica relativo al lessico dello straniero, נֹכַר (al quale si deve affiancare, come aggettivo, נֹכְרִי, e, ancora, בֵּין נֹכַר); è questo il termine che meglio esprime il concetto di straniero (il βάρβαρος greco e il barbarus latino); l’unico, tra quelli analizzati, che si applica solo ed esclusivamente allo straniero e non ad una condizione che può includere anche un figlio d’Israele o può applicarsi alla comunità dei figli d’Israele o ad una sua parte.

Chi è il נֹכְרִי/נֹכַר?

La parola deriva dalla radice נֹכַר, con il significato di “riconoscere”; pertanto, נֹכַר viene ad identificare lo straniero come colui che riconosciamo come tale per la sua diversità, per la sua lingua, per la sua cultura, per i suoi dei. E’ lo straniero inteso come lontano ed escluso dalla comunità e al quale ci si contrappone. Alcuni, per differenziarlo da zar, con cui è utilizzato in

¹³ Amos Luzzatto, “Lo straniero nella tradizione ebraica”, *SEFER*, 46 (aprile-giugno 1989) , p. 3.

¹⁴ Amos Luzzatto, “Lo straniero nella tradizione ebraica”, *SEFER*, 46 (aprile-giugno 1989) , p. 3.

¹⁵ Innocenzo Cardellini, “Stranieri ed ‘emigrati-residenti’ in una prospettiva di teologia storico-biblica”, *Rivista biblica*, 40 (1992), p. 142.

parallelismo sinonimico nei testi poetici, lo definiscono lo “straniero di passaggio”, il mercante, il mercenario, chi ha rapporti con i figli d’Israele e non viene accolto né come residente né come partecipante della comunità sociale e culturale.

Nella preghiera di dedizione del Santuario di Gerusalemme Salomone così definisce il **נְכָרִי**:

מלכים א פרק ח פסוק מא

וְגַם אֶל הַנְּכָרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל הוּא וּבָא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה לְמַעַן שְׁמֹד:

“E anche lo straniero **che non appartiene al tuo popolo Israele e viene da una terra lontana** a motivo del tuo nome (tu ascolterai)” (1 Re 8,41 = 2 Cr 6,32).

La non appartenenza al popolo d’Israele è segno di esclusione, mentre la lontananza indica la diversità e la non integrabilità del **נְכָרִי**, col quale non è vietato il contatto economico e sociale ma al quale non è consentito essere parte di ciò che dal punto di vista culturale, sociale e culturale, costituisce il popolo d’Israele. Ma la storia di Rut, comunque la si voglia intendere, ci invita ad andare cauti nell’enfatizzare l’impossibilità di inclusione del **נְכָרִי** all’interno della comunità dei figli d’Israele.

Se i cosiddetti testi giuridici della Torà ne definiscono le prerogative e stabiliscono quali rapporti sono possibili col **נְכָרִי**, sono i testi dei Profeti ad indicarci qual è, nel rapporto con Dio e con Israele, il ruolo che il **נְכָרִי** è chiamato a svolgere, in una prospettiva che si sposta dall’oggi a un tempo altro, futuro e presente allo stesso tempo. E, allo stesso tempo, la tradizione ebraica ci invita a considerare che la condizione del **נְכָרִי** non è solo di chi è straniero perché non appartenente alla comunità dei figli d’Israele, è condizione che viene a coinvolgere anche un figlio d’Israele quando si allontana da Dio.

Partiamo da questo secondo aspetto e vediamo un commento a Shemòt/Esodo 12,43, passo della Torà che afferma:

שמות פרק יב פסוק מג

וַיֹּאמֶר יְקֹנֵן אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת הַקֶּטַת הַפֶּסַח כֹּל בֶּן נְכָר לֹא יֹאכַל בוֹ:

“Disse il Signore a Mosè e ad Aronne: Questo è il regolamento della Pasqua: nessuno straniero (**בֶּן נְכָר**, lett.: figlio dello straniero) potrà mangiarne.”

Chi è il “figlio dello straniero”?

E’ lo straniero non circonciso, secondo il senso ovvio del testo; ma, in una prospettiva di apertura del testo ai suoi settanta sensi, non è solo lo straniero esterno, può essere anche lo straniero interno, cioè colui che non rispetta i precetti o che, peggio ancora, ha abbandonato la fede dei padri.

Così, infatti, traduce il Targum Onqelos:

אונקלוס שמות פרק יב פסוק מג

כל בר ישראל דישתמד לא ייכול ביה:

“ogni figlio d’Israele rinnegato non ne mangerà”

E Rashi così precisa:

רש"י שמות פרק יב פסוק מג

כל בן נכר - שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ואחד נכרי ואחד ישראל משומד במשמע:

“Ogni figlio di straniero – nessuno le cui azioni si siano rese estranee al suo Padre che è nei cieli.
Nel termine sono inclusi sia lo straniero sia il figlio d’Israele che apostata.”

Cosa ci insegna questa linea interpretativa?
Chiariamolo con le parole di Amos Luzzatto:

“Ecco dunque che questa ‘estraneità’ totale non è un dato congenito di sangue, ma riguarda un rapporto concreto fra il soggetto e il Dio di Israele; una persona può venire da molto lontano, geograficamente o culturalmente, per approdare a Israele, e viceversa. Da *nekhar*, straniero, può diventare Israel, come da Israel, peccando può diventare *nekhar*.”¹⁶

In senso negativo e di esclusione, lo straniero è, chiunque egli sia, figlio d’Israele o altro, colui che è lontano da Dio o che abbandona Dio. Se l’essenza d’Israele è la Torà, l’essere straniero viene a corrispondere con la non accettazione della Torà, dimensione che caratterizza l’altro che si contrappone ad Israele ma che viene anche ad includere l’ebreo “apostata”.

Questa modalità interpretativa della tradizione ebraica ci insegna che il testo biblico deve essere letto, interpretato e vissuto senza chiudere mai le vie dell’interpretazione, perché come dice Rashi in altro contesto, è la scrittura stessa a dire: דְרַשְׁנִי, “Interpretami!”

E potremmo aggiungere: qui ed ora, nel contesto in cui vivi e con le domande che ti poni al cospetto di Dio e della sua parola.

Per altra via la letteratura profetica della Bibbia ha raggiunto l’obiettivo opposto, quello di portare lo straniero/נֹכַר ad un livello di vicinanza che si fa inclusione al cospetto del Dio Uno. Di particolare interesse è un passo del profeta Isaia:

ישעיהו פרק נו

(א) כֹּה אָמַר יְקֹוֹק שְׁמָרוּ מִשְׁפָּט וְעֲשׂוּ צְדָקָה כִּי קְרוּבָה יְשׁוּעָתִי לְבוֹא וְצַדִּיקִי לְהַגְלוֹת:
(ב) אֲשֶׁרִי אֲנוֹשׁ יַעֲשֶׂה זֹאת וּבֶן אָדָם יַחְזִיק בָּהּ שְׁמֵר נֶשֶׁבֶת מִחֲלָלוֹ וְשֹׁמֵר יָדוֹ מֵעֲשׂוֹת כָּל רָע: ׀

¹⁶ Amos Luzzatto, “Lo straniero nella tradizione ebraica”, *SEFER*, 46 (aprile-giugno 1989) , p. 5.

(ג) וְאֵל יֹאמֶר בֶּן הַנֶּכֶד הַנִּלְוָה אֶל יִקְנֹק לֵאמֹר הַבְּדֵל יַבְדִּילֵנִי יִקְנֹק מֵעַל עִמּוֹ וְאֵל יֹאמֶר בֶּן הַנֶּכֶד הֵן אֲנִי עֵץ יְבֹשׁ: ׀

(ד) כִּי כֹה אָמַר יִקְנֹק לְסָרִיסִים אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ אֶת שַׁבָּתוֹתַי וּבְחָרוּ בְּאֲשֶׁר תִּקְרָא וּמְחַזְּקִים בְּבְרִיתִי:
(ה) וְנָתַתִּי לָהֶם בְּבֵיתִי וּבְחֻמּוֹתַי יָד וְשֵׁם טוֹב מִבָּנִים וּמִבְנוֹת שֵׁם עוֹלָם אֲתֵן לוֹ אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֵת: (ו) וּבְנֵי הַנֶּכֶד הַנִּלְוִים עַל יִקְנֹק לְשָׂרְתוֹ וּלְאַהֲבָה אֶת שֵׁם יִקְנֹק לְהִיוֹת לוֹ לְעַבְדִּים כָּל שְׂמֵר שַׁבָּת מִחֻלּוֹ וּמְחַזְּקִים בְּבְרִיתִי:
(ז) וְהִבִּיאֹתִים אֶל הַר קְדוֹשִׁי וְשִׁמְחָתִים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלְתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים:

1 Così dice il Signore:

«Osservate il diritto e praticate la giustizia, perché prossima a venire è la mia salvezza; la mia giustizia sta per rivelarsi».

2 Beato l'uomo che così agisce

e il figlio dell'uomo che a questo si attiene, che osserva il sabato senza profanarlo, che preserva la sua mano da ogni male.

3 Non dica il figlio dello straniero (בֶּן הַנֶּכֶד) che ha aderito al Signore:

«Certo mi escluderà il Signore dal suo popolo!».

Non dica l'eunuco (בֶּן הַנֶּכֶד): «Ecco, io sono un albero secco!».

4 Poiché così dice il Signore: «Agli eunuchi, che osservano i miei sabati,

preferiscono le cose di mio gradimento e restano fermi nella mia alleanza,

5 io concederò nella mia casa

e dentro le mie mura una mano e un nome migliore che ai figli e alle figlie;

darò loro un nome eterno

che non sarà mai cancellato.

6 I figli dello straniero (וּבְנֵי הַנֶּכֶד), che hanno aderito al Signore per servirlo

e per amare il nome del Signore,

e per essere suoi servi, quanti si guardano dal profanare il sabato

e restano fermi nella mia alleanza,

7 li condurrò sul mio monte santo

e li colmerò di gioia **nella casa della mia preghiera**.

I loro olocausti e i loro sacrifici

saliranno graditi sul mio altare,

perché la mia casa si chiamerà

casa di preghiera per tutti i popoli» (Is 56, 1-7).

Gli eunuchi, caratterizzati da menomazione fisica, e gli stranieri, altri rispetto ad Israele, non sono esclusi per sempre dal popolo santo, anzi, quando vengono a Dio con cuore sincero e nella fedeltà, sono accolti e non sono più i lontani, ma divengono i vicini di cui Dio si compiace, in quanto la sua casa è casa di preghiera per tutti i popoli e “non solo per Israele”, come commenta Rashi.

Come si realizza questa adesione dello straniero a Dio?

Con varie modalità dirette ed indirette.

In forma diretta, quando rinuncia, in primo luogo, all'idolatria e praticando la giustizia.

In forma indiretta, quando diviene il segno della giustizia praticata, qui ed ora.

Vale a dire che lo straniero/ נְכָרִי, può andare liberamente e con fede piena a Dio, ma ciò, se interpelliamo il testo nella sua dimensione profetica, non è necessario perché è chi sta di fronte allo straniero che deve andargli incontro nella giustizia per riconoscere nell'altro escluso un volto di quel Dio che vuole che la sua casa, ovvero il mondo, sia casa di preghiera per tutti i popoli.

Nel testo al versetto 7 non è detto "nella mia casa di preghiera", ma è detto "nella casa della mia preghiera" (בְּבַיִת תְּפִלָּתִי), per insegnarci, se è possibile dirlo, che è Dio stesso che prega perché tutti i popoli siano accolti nella sua casa; vale a dire che chiede ad Israele di realizzare quelle condizioni che permettono agli stranieri di essere accolti nella casa di Dio.

Preghiera più alta non c'è.

Non possiamo, però, concludere il nostro cammino nel segno di una dimensione che, in questa terra come altrove, qui ed ora, ancora non si realizza e, stanti le attuali condizioni sociali e politiche, difficilmente si realizzerà in tempi compatibili con le esigenze di chi è costretto a migrare. Dobbiamo fare i conti con quello che in noi e attorno a noi accade quotidianamente e ammettere che la preghiera di Dio non è ascoltata e il mondo non è ancora "la casa di preghiera" per tutti i popoli.

Vorrei concludere, allora, in forma interrogativa, ponendo una domanda alla quale non ho risposta.

Parlare dello straniero senza fare riferimento diretto alle condizioni spesso disumane che lo straniero, migrante o residente, è costretto a vivere, è fuorviante e rischia di creare costruzioni teoriche spesso consolatorie. Quello che importa non è fare buona letteratura o buona esegesi, ma trovare, a partire da noi, un modo che possa contribuire a rendere meno devastante la condizione dello straniero. Penso, allora, come ho indicato all'inizio, che parlare di stranierità ontologica sia un percorso affascinante, ma nulla più. A maggior ragione, evocare lo straniero che è dentro di noi è operazione da compiere con le dovute modalità e le necessarie precauzioni, come insegna la tradizione ebraica.

E' detto, infatti, in Devarim/Deuteronomio 28,43:

דברים פרק כח פסוק מג

הַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ יַעֲלֶה עֲלֶיךָ מֵעֵלָה מְעֵלָה וְאַתָּה תֵרֵד מִטָּה מִטָּה:

"Il forestiero (הַגֵּר) che sta in mezzo a te, salirà sopra di te in alto e tu scenderai in basso in basso."

Chi è, dunque, lo straniero che sta in mezzo a te, da intendere: dentro di te?

E' il nostro *yetezr ha-ra*, l'istinto a compiere il male, che assieme allo *yetzer tov*, l'istinto al bene, accompagna l'uomo fin dal giorno della sua creazione.

E, ancora, è detto in Salmo 81,10:

תהלים פרק פא פסוק י

לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֱלֹהֵי זָר וְלֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל נֹכְרִי:

“non ci sia in te un dio estraneo (זָר)
e non ti prostrare a un dio straniero (נֹכְרִי).”

Il Talmud così interpreta:

bShabbat 105b:

תלמוד בבלי מסכת שבת דף קה עמוד ב

אמר רבי אבין: מאי קראה - +תהילים פא+ לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר, איזהו אל זר שיש בגופו של אדם - הוי אומר זה יצר הרע.

“Ha detto rabbi Avin: Che cosa significa il seguente passo della Scrittura: *non ci sia in te un dio estraneo e non ti prostrare a un dio straniero*? Qual è il dio estraneo che si trova nel corpo dell'uomo? Si deve dire che è lo *yetzer ha-rah*, l'istinto al male.”

L'istinto al male non deve giungere a governare l'uomo, per non renderlo straniero/estraneo a se stesso, cioè al cammino che Dio gli ha ordinato di compiere nel segno della santità, della giustizia e della verità.

Tutte le volte che il migrante rimane per noi e in noi נֹכְרִי, “straniero”, o זָר, “estraneo”, contribuiamo a fare del mondo un luogo in cui non abita la giustizia e in cui anche Dio rischia, se è possibile dirlo, di divenire straniero ed estraneo, sia perché non può essere accolto dallo straniero sia perché si fa estraneo e straniero a noi che siamo chiamati ad essere suoi testimoni.

Scrive Claudio Cagnazzo, di fronte alla tragedia dei migranti e all'ambiguità del nostro volere essere accoglienti e del non esserlo, nei fatti e non solo nei pensieri:

“Ci aspetta dunque un lavoro lungo e difficile, irto di difficoltà spesso perfettamente intricate tra loro e dipanabili solo con pazienza infinita. Nel frattempo è bene che ognuno riannodi dentro se stesso i fili del rispetto democratico e della solidarietà, fermandosi ogni qual volta riaffiori il rifiuto dell'altro che cova negli angoli della nostra anima. Perché, e questa sì è un conquista, la presa d'atto che nessuno di noi è immune da sentimenti egoistici e forse persino razzistici è già un primo passo verso la soluzione del problema.”¹⁷

Queste parole sono forse la migliore risposta (o il miglior midrash, per restare nell'alveo della tradizione ebraica) alla domanda che ci siamo posti all'inizio: chi è lo straniero per noi secondo la Bibbia ebraica?

¹⁷ Claudio Cagnazzo, “Migro dunque non sono”, *Rocca*, 10 (15 maggio 2015), p. 41.