

DONNE MIGRANTI O STRANIERE: RE-INTERPRETI DELLA FEDE D'ISRAELE

Donatella Scaiola*

Lo straniero, a maggior ragione la donna straniera, appare in tutte le culture, anche all'interno del testo biblico, come un soggetto debole, svantaggiato da tanti punti di vista. Eppure la donna straniera in alcuni testi emblematici diventa una risorsa dal punto di vista dell'ermeneutica della fede. L'articolo si divide in due parti. Nella prima, dedicata all'Antico Testamento, vengono presi in considerazione soprattutto due testi: la storia di Tamar (Gn 38) e il libretto di Rut. La seconda parte si concentra invece sul Nuovo Testamento e in particolare su due testi: la genealogia di Gesù nel Vangelo di Matteo e la pericope dell'incontro tra Gesù e la donna cananea, riportata da Mc 7, 24-30 e da Mt 15, 21-28. L'analisi dei testi citati porterà a trarre alcune conclusioni finali relative all'assunto del tema, con uno sguardo anche rivolto anche all'attualità ecclesiale.

Parole-chiave: Donne nella Bibbia; Stranieri nella Bibbia; Ermeneutica della fede

The foreigner, primary the foreign woman, is seen in all cultures and also in the biblical context, as a fragile being, disadvantaged in many aspects. However, the foreign woman in some emblematic texts becomes a wealthy subject by the hermeneutics of faith viewpoint. The following article is divided in two parts. The first one, focused on the Old Testament, considers especially two texts: Tamar's story (Gn 38) and Ruth's small book. Otherwise, the second part, focused on the New Testament, talks especially about two texts: Jesus' genealogy in Matthews' gospel and the passage of Jesus meeting with the Canaanite woman, related in Mk 7, 24-30 and Mt 15, 21-28. From the analysis of the two texts mentioned above, some consequences related to the theme are treated in the final conclusion with an open minded and attentive look at the present ecclesiastic reality.

Keywords: Women in the Bible; Foreigners in the Bible; Hermeneutics of faith

* Donatella Scaiola, laica e sposata, ha conseguito il Baccellierato in S. Teologia a Milano presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, e successivamente la licenza e la Laurea in Scienze Bibliche presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma. Ha pubblicato nel 2002 la sua tesi di dottorato ("Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite". Fenomeni di composizione appaiata nel Salterio Masoretico") e nel 2006 un altro libro (Rut, Giuditta, Ester) nonché numerosi articoli. Attualmente è professore consociato presso la Pontificia Università Urbaniana di Roma.

Introduzione

Lo straniero, nella cultura antica e moderna, è un soggetto debole, che assomma in sé una serie di caratteristiche negative: egli è, per eccellenza, l'estraneo, che, in quanto tale, potrebbe diventare una minaccia, almeno nell'immaginario collettivo, di cui i *mass media* odierni si fanno cassa di risonanza. La sua estraneità deriva dalla lingua, dalla cultura, dalla religione, dal modo di mangiare e di vestirsi, ecc. Per questi motivi, spesso di natura emotiva, non frutto di vera riflessione, lo straniero è emarginato, "non è dei nostri", quindi va ghezzizzato, non gli vengono riconosciuti diritti, se non alcuni, ed egli è semplicemente tollerato, dal momento che, come avviene in Italia almeno, il suo lavoro è spesso necessario, quando non indispensabile, soprattutto in alcuni settori, come l'assistenza alle persone, la cura degli anziani, dei bambini, ecc.

La Scrittura spesso propone alla riflessione del credente questo soggetto, invitando il popolo d'Israele non solo a tollerare lo straniero senza opprimerlo in maniera indebita, ma ordinandogli addirittura: "Amate lo straniero, perché anche voi foste forestieri nel paese d'Egitto" (Dt 10,19).

Ci limitiamo solo a questo accenno, senza sviluppare ulteriormente il discorso, perché il nostro contributo verte su un altro aspetto del problema, come si evince dal titolo dell'articolo: la donna straniera, soggetto che permette a Israele di re-interpretare la sua fede. La tesi che intendiamo sviluppare può essere così espressa: nonostante la sua condizione a diversi livelli e per molte ragioni svantaggiata, la donna in quanto tale e quella straniera, nella fattispecie, si rivela, in alcuni testi, un soggetto interessante per Israele, dal momento che consente al popolo eletto di approfondire alcuni aspetti della sua fede peculiare. Non si tratta di inventare quello che non c'è, ma piuttosto di far emergere ciò che è già presente in forma incoativa e che viene alla luce grazie a quelle che si potrebbero definire delle contingenze storiche. Dato che, però, in ambito teologico si ripete frequentemente uno *slogan*, peraltro vero, che recita: "La rivelazione avviene nella storia", quello che a noi può apparire contingenza storica, forse si può anche chiamare provvidenza.

Prima parte: Antico Testamento

1. Il vocabolario: alcuni dati

Può essere interessante ricordare che le radici ebraiche utilizzate per indicare lo straniero sono fondamentalmente tre.¹ In primo luogo, possiamo ricordare il vocabolo *G̣r* che indica lo straniero residente², noi oggi diremmo

l'immigrato, che risiede in Israele senza godere tuttavia di tutti i diritti di un israelita. Anche i patriarchi, Abramo, Isacco, Giacobbe, e tutto il popolo di Israele in Egitto vissero in questa condizione. La legge di Israele (Es 22,20; Dt 10,18; 24,17-22; 27,19) prescriveva che essi dovevano essere rispettati, come altre categorie svantaggiate (l'orfano, la vedova). Il rispetto non era solo formale, ma si specificava in alcuni casi particolari: si chiedeva all'israelita, ad esempio, di non raccogliere tutto il frutto della mietitura, della vendemmia o della bacchiatura del proprio campo, ma di lasciare qualcosa a disposizione di queste categorie deboli che potevano liberamente racimolare quel che restava (Dt 24,19-22). Lo straniero immigrato, poi, riceveva parte delle decime (Dt 26,12) e chi non rispettava i loro diritti incorreva addirittura in una maledizione (Dt 27,19). Il rispetto nei confronti dell'immigrato riguarda anche il suo diritto in ambito giudiziale (Dt 1,16); egli doveva riposare il giorno di sabato (Dt 5,14) e partecipava alla gioia della festa delle Capanne (Dt 16,14). Egli era escluso solo dalla partecipazione alla festa della Pasqua, ma questo fatto non va interpretato come una discriminazione, ma bensì come un segno di rispetto nei suoi confronti, dal momento che la Pasqua è la festa che celebra l'identità di Israele, popolo al quale l'immigrato non appartiene e al quale non viene forzatamente assimilato.

Curiosamente, da un certo punto di vista, quanto abbiamo descritto vale per l'immigrato maschio, dal momento che questo vocabolo non viene usato in forma femminile.

Possiamo poi menzionare un altro termine, *zär*, che si potrebbe rendere con "estraneo"³, forse anche profano, illegittimo, in senso etnico o politico, vicino ad un altro vocabolo, *nçKär*, che significa anch'esso "straniero" nel senso di estraneo⁴, connotato anche in modo minaccioso. Indica chi non condivide la fede di Israele, e pertanto non è membro della comunità culturale. Questi due ultimi vocaboli sono usati anche al femminile, spesso con un'accezione negativa.

2. Proverbi 1-9

Possiamo far riferimento, per illustrare meglio quanto sopra detto, all'ampia introduzione al libro dei Proverbi, i capp. 1-9⁵, nei quali il tema della donna straniera è ampiamente trattato. In questi capitoli la sapienza si esprime come una donna che intende generare figli alla vita, ed essa è

¹ Per completezza se ne potrebbe aggiungere una quarta, derivante da una radice che significa "abitare".

² MARTIN-ACHARD, Robert. "Gür dimorare come forestiero", p. 355-358.

³ *Idem*, "zär straniero", p. 451-452.

⁴ *Idem*, "nçKär straniero", p. 61-64.

costantemente opposta alla follia, rappresentata essa pure al femminile, ma utilizzando una serie di metafore negative, diverse, anche se equivalenti. La donna straniera è infatti descritta come la prostituta, l'adultera, la seduttrice, ecc. Attraverso tale descrizione, che trova nei capp. 8-9, in cui si contrappongono la sapienza e la follia, il suo apice, l'autore intende istruire il suo destinatario circa il pericolo che rappresenta per lui la donna straniera, portatrice di una sapienza altra, seduttiva e mortale. Occorre che il giovane, ideale destinatario di questi discorsi, individui il pericolo che si cela dietro alle parole allettanti di donna follia (Pro 9,13-18).⁶ La parola è in questa introduzione e, in particolare nel cap. 9, lo strumento utilizzato dalla donna straniera per sedurre il giovane. La parola seduttrice mira a distruggere la comunità, stravolgendo l'insegnamento dei genitori, i portatori del patrimonio fondamentale del popolo ebraico, coloro che contribuiscono ad elaborare i valori di riferimento che il giovane dovrà seguire nel suo cammino. La sapienza e la follia parlano apparentemente allo stesso modo, ma dietro alle loro parole si nascondono rispettivamente la vita e la morte. Attraverso tale contrapposizione l'autore fa allusione alla confusione dei valori che si determina mediante la perversione e la strumentalizzazione del linguaggio.⁷

3. Gn 38: la storia di Tamar e di Giuda

Esistono però anche testi diversi, perfino un po' estremi, nei quali la donna straniera, lungi dal costituire una minaccia, diventa addirittura una risorsa per Israele. Uno di questi racconti paradossali lo troviamo nel libro della Genesi, ed è la storia di Tamar e di Giuda.

Giuda è uno dei figli di Giacobbe, ma non uno qualunque; egli è l'eponimo della tribù da cui verrà il Messia, e all'interno dell'ampio complesso narrativo che va sotto il nome di "storia di Giuseppe", Giuda occupa un posto di rilievo. È il fratello che vorrebbe salvare Giuseppe (Gn 37,26-27) e che interviene in un momento culminante della stessa storia (Gn 44,18-34).

Nel cap. 38⁸ si narra un fatto sorprendente: Giuda, dopo essersi inspiegabilmente separato dai suoi fratelli, sposa una donna straniera, Sua, figlia di un Cananeo, dalla quale ha tre figli. Tamar, una straniera, è la sposa di Er, il primogenito di Giuda. Er muore e Tamar diventa la moglie

⁵ SCHÖKEL, Luis Alonso – LINDEZ, Jose Vilchez. *I Proverbi*.

⁶ D'ALARIO, Vittoria, "Le donne nei libri sapienziali", p. 413-422; SCAIOLA, Donatella. "La signora sapienza", p. 36-41.

⁷ BONORA, Antonio, "La 'donna straniera' in Pr 1-9", p. 101-109.

⁸ Non affrontiamo la questione posta dall'inserimento di questo capitolo all'interno della storia di Giuseppe (Gn 37-50), rimandando ai commenti per la presentazione delle varie ipotesi.

di Onan, il secondogenito di Giuda, ma anch'egli muore e Tamar rimane vedova una seconda volta. Questo racconto sorprendente si comprende meglio se inserito nel contesto della legge del levirato, di cui parla il libro del Deuteronomio. Il testo recita:

Quando i fratelli abiteranno insieme e uno di loro morirà senza lasciare figli, la moglie del defunto non si mariterà fuori, con un forestiero; il suo cognato verrà da lei e se la prenderà in moglie, compiendo così verso di lei il dovere del cognato; il primogenito che essa metterà al mondo, andrà sotto il nome del fratello morto perché il nome di questo non si estingua in Israele(Dt 25,3-6).

Bisogna ricordare che nell'Antico Testamento non esiste l'idea di una vita dopo la morte, se escludiamo pochi testi assai recenti. Di conseguenza, il ricordo di un defunto continuava a vivere nei suoi figli, per cui un uomo senza figli era come se non fosse mai nato. Le sue proprietà, poi, non potevano essere lasciate a un figlio, aumentando così il dramma di una famiglia. Per questo motivo la legge di Israele viene incontro al bisogno di una famiglia invitando il fratello del morto ad essere solidale con chi ha bisogno. Si tratta di una legge non del tutto chiara nei suoi contorni, dal momento che essa si trova solo nel testo di Deuteronomio sopra riportato e di essa abbiamo solo due esempi nell'Antico Testamento: Gn 38 e la storia di Rut, sulla quale torneremo. Ma questi due esempi concreti si discostano entrambi dalla lettera della legge, per cui possiamo suggerire l'idea che la legge esprima un dovere di solidarietà, che poi viene in pratica tradotto in modi diversi nel contesto di situazioni comunque un po' paradossali. La storia di Tamar e di Giuda si presenta appunto come un'applicazione estrema di tale esigenza di solidarietà.

C'è una certa ironia nel racconto, perché Giuda rifiuta di dare a Tamar il suo ultimo figlio, Sela, per paura che anch'egli muoia, come se Tamar fosse in qualche modo responsabile della morte dei suoi due precedenti mariti, i quali invece muoiono perché invis al Signore (Gn 38,7.9-10). Colui che sarà l'antenato del Messia viene inizialmente descritto in maniera un po' gretta: egli calcola che potrebbe perdere anche l'ultimo dei suoi figli e attribuisce in maniera convenzionale, ma errata, a Tamar la responsabilità dei lutti che l'hanno colpita, mentre questa donna, straniera, viene descritta come l'unica persona che sceglie di praticare la giustizia nel racconto, rischiando la sua reputazione e anche la vita. Infatti, accorgendosi che Giuda non intende darla in moglie all'ultimo figlio, sceglie di percorrere una strada estrema. Si traveste da prostituta e adesca il suocero pur di rimanere incinta. A noi donne che leggiamo questo racconto, esso facilmente provoca un moto di fastidio, ma esso va appunto compreso all'interno del suo contesto. Il valore

che Tamar intende a tutti i costi salvaguardare è quello della discendenza, del figlio che porti il nome del primo marito morto,⁹ un'esigenza di conformità alla legge, che traduce una scelta di giustizia. Il suo progetto riesce, perché, tre mesi dopo, Giuda viene a sapere che Tamar è incinta (Gn 38,24). Ancora una volta Giuda non fa una bella figura, perché, senza nemmeno interrogarla, giudica la donna e la condanna in modo irrevocabile: ella deve essere bruciata! A questo punto Tamar parla e rivela il senso di quello che lei ha fatto: ha esposto se stessa, messo a rischio la sua reputazione, senza essere obbligata a farlo, solo per dare un figlio al marito morto. E Giuda riconosce: "Essa è giusta e io no, perché io non l'ho data in moglie a mio figlio Sela" (38,26).

Questa donna straniera "insegna" la giustizia a Giuda, rivelandogli che esiste una via non letterale di osservanza della legge, che però ne salvaguarda lo spirito: quella di promuovere, pur se in forma paradossale, la vita, avendo il coraggio di rischiare la propria integrità, mettendo a repentaglio la propria esistenza!

4. Rut, la Moabita

Un altro testo che ha come protagonista una straniera è il libro di Rut. Questo rotolo, letto in occasione della festa delle Settimane, appare a prima vista idilliaco, e invece contiene in sé una profezia sconcertante. La festa delle Settimane, seconda festa di pellegrinaggio, ricordava l'alleanza stipulata sul monte Sinai, che aveva al suo centro l'alleanza (Es 19,1), e questo è uno dei temi sviluppati nel libro di Rut, una straniera che viene inserita nel popolo d'Israele non perché abbia scelto in modo consapevole di convertirsi al Signore, ma per ragioni umane, per essere solidale con la suocera. Attraverso questo legame intenso e singolare, perché i rapporti tra suocera e nuora raramente sono così buoni, Rut incontrerà il Dio d'Israele, ed entrerà a far parte del popolo dell'alleanza, percorrendo non la via dell'osservanza della legge, ma piuttosto quella dell'amore.

Il tema dell'alleanza fa capolino nelle parole che Rut rivolge a Noemi, che sono tra le più conosciute di tutto il libro:

Non insistere con me perché ti abbandoni e torni indietro senza di te, perché dove andrai tu andrò anch'io; dove ti fermerai mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio; dove morirai tu morirò anch'io e vi sarò sepolta. Il Signore mi punisca come vuole, se altra cosa che la morte mi separerà da te (Rt 1,16-17).

⁹ Anche se egli non doveva essere uno stinco di santo, perché il testo dice: "Er si rese odioso al Signore e il Signore lo fece morire" (Gn 38,7). Non sappiamo a cosa il testo si riferisca, ma l'osservazione è chiara.

Rut, nel libro, è sempre chiamata “la Moabita”, appartiene cioè a un popolo maledetto, nato dall’incesto tra le figlie di Lot e il loro padre (Gn 19,30-38). Questo popolo, inoltre, viene ripetutamente citato nella Scrittura, ed è sempre associato ad eventi negativi: ad esempio, contrasta il passaggio del popolo d’Israele uscito dall’Egitto, impedendogli di attraversare il suo territorio, convoca le forze paranormali (il mago Balaam) per vincere Israele (Nm 22-24), ecc. Per questi e altri motivi nel Deuteronomio si legge: “L’Ammonita e il Moabita non entreranno nella comunità del Signore; nessuno dei loro discendenti, neppure alla decima generazione, entrerà nella comunità del Signore” (Dt 23,4).

Il libro di Rut prende decisamente posizione contro questo modo di vedere le cose, mettendo consapevolmente in scena una Moabita con l’intento di contestare la visione chiusa, gretta, nazionalistica, che si respirava in Giuda nel periodo in cui probabilmente il libro fu scritto, il tempo postesilico di Esdra e Neemia.

La prima reazione di fronte allo straniero, a chi è estraneo alla nostra cultura, lingua, religione, ecc., è, ieri come oggi, la chiusura, la difesa. Il libro di Rut, al contrario, ci presenta la donna straniera (e maledetta) come principio di benedizione, di sostegno e di compagnia. Rut è descritta sulla falsariga della storia di Abramo: come lui, anche Rut ha lasciato suo padre e sua madre per andare verso una terra che non conosceva. Se la vicenda di Abramo, a sua volta uno straniero immigrato, evoca un cammino di precarietà, illuminato tuttavia dalla promessa di Dio, nonché accompagnato dalla presenza di Sara e di Lot, la storia di Rut appare senza futuro: due donne, vedove e straniere, che futuro possono avere? Inoltre Dio non parla a Rut, per cui il suo cammino è caratterizzato non dall’adesione ad una rivelazione, ma da una scelta d’amore, umanamente inspiegabile. Il senso del suo cammino le viene però chiarito da Boaz che la riconosce. Rut domanda: “Perché ho trovato grazia ai tuoi occhi, cosicchè tu mi riconosca, mentre io sono una straniera?” e Boaz le risponde: “Mi è stato raccontato tutto quello che hai fatto con la tua suocera dopo la morte di tuo marito e tu hai abbandonato tuo padre e tua madre e la terra della tua parentela per andare verso un popolo che non conoscevi prima” (Rt 2,10-11).

Nelle parole di Rut due volte ricorre la radice *nkr*, di cui abbiamo parlato in precedenza e che fa riferimento alla straniera come estranea, potenzialmente minacciosa. Si comprende la sorpresa di Rut, la quale, nonostante sia estranea, viene riconosciuta da Boaz, nel senso che le viene attribuito un valore, il riconoscimento di quello che lei è e ha fatto. Il senso del cammino che lei ha percorso per amore, le viene svelato da un figlio

d'Israele, il quale, conoscendo la Scrittura, sa riconoscere nel suo percorso la medesima logica che ha guidato Abramo.

Rut non solo viene accolta nel popolo dell'alleanza, ma ella diventerà anche l'antenata del re Davide, e verrà citata nella genealogia di Gesù: "Booz generò Obed da Rut, Obed generò Iesse, Iesse generò il re Davide" (Mt 1,5-6). Come dire che, se ci si chiude di fronte all'altro, alla straniera maledetta, in questo caso, ci si preclude la possibilità di incontrare il re Davide, figura del Messia. Davide prima, e Gesù Messia poi, vedranno la luce grazie anche all'esistenza di persone come Rut. La venuta del Messia va preparata, egli non viene automaticamente. La sua venuta si prepara attraverso scelte concrete, forse non eclatanti, ma di reale solidarietà, a prescindere dalle etichette che noi volentieri appiccichiamo alle persone, precludendoci la possibilità di un incontro che può essere estremamente fecondo e vitale per la nostra esistenza.

Seconda parte: Nuovo Testamento

Il riferimento a Rut, la Moabita, introduce la seconda parte di questo contributo, per il fatto che questa donna, come si diceva, viene menzionata nella genealogia di Gesù secondo Matteo.

1. La genealogia di Gesù (Mt 1,1-17)

Le genealogie provocano spesso un senso di fastidio nel lettore moderno. Esse appaiono pesanti, pedanti, noiose, una litania di nomi, perlopiù di persone sconosciute, che potrebbero tranquillamente essere eliminati dal contesto in cui sono inseriti senza che, a nostro avviso, il senso del testo cambi. In realtà, le genealogie servivano nell'antichità a costruire la storia, a ricostruire la catena di antenati, di padri e madri (nel caso della genealogia di Matteo) nella fede che ci hanno preceduto nel cammino e che lo hanno preparato, accompagnato, favorito. All'interno di culture di tradizione orale, sia ieri che oggi, è importante sapere chi è un individuo, e, in mancanza di archivi, documenti e altra documentazione scritta, ciascuno si situa in rapporto ai suoi antenati. Non si tratta, però, di un puro dato culturale, bensì anche di un elemento di fede. Attraverso le genealogie, scandite dal verbo "generare", si dice che la vita scaturisce da Dio. È Lui, in ultima analisi, l'origine e il principio dell'esistenza, di quella vita che Egli fin "dal principio" (Gn 1) benedì, dichiarandola buona e bella. Ogni generazione, ogni figlio che nasce, ogni atto di servizio nei confronti della vita, anche se in modo più o meno consapevole si pone in continuità con

questo orientamento fondamentale che il Signore diede al mondo, almeno in una prospettiva di fede. Le genealogie sono allora importanti perché rendono concreto, particolare, incarnato, l'orientamento fondamentale e generale impresso dal Creatore al mondo. In fondo, senza le genealogie non saremmo nessuno, perché non sapremmo chi è, chi sono i nostri padri, e perderemmo la nostra dimensione più originaria che è quella di essere figlio. Se è vero, infatti, che non tutti saranno padri o madri, ognuno di noi è e resta per sempre figlio,¹⁰ qualcuno che non si dà la vita da sé, che non è principio della propria esistenza, che nasce e continua ad esistere perché voluto, amato, curato, ecc.

È dunque significativo che Gesù, il Figlio per eccellenza, sia inserito in una genealogia¹¹, la quale, secondo la norma generale, è costruita su nomi maschili.¹² In questa genealogia, però, in contrasto vistoso con la consuetudine, vengono menzionate anche delle donne: Tamar, la prostituta Racab, la Moabita Rut, “quella che era stata la moglie di Uria”. Sono tutte donne particolari e per diversi motivi. Intanto si tratta generalmente di straniere (Tamar, Racab e Rut); nel caso di Betsabea, poi, essa non viene ricordata col suo nome, ma in quanto “moglie di Uria” l’Hittita. Betsabea, cioè, prima di sposare Davide, era stata la moglie di uno straniero e questo fatto aveva fatto diventare anche lei, in qualche modo, straniera. In secondo luogo, si tratta di donne problematiche, non proprio esemplari dal punto di vista morale. Tamar aveva concepito dal suocero Giuda, come abbiamo visto, scegliendo di percorrere una strada insolita, al limite della decenza, si potrebbe dire. Racab era la prostituta di Gerico che aveva protetto le spie inviate da Giosuè ad esplorare il paese (Gs 2) ed era stata per questo ricompensata (Gs 6,22-25), ma certo, la sua storia professionale non era esemplare. Rut, come abbiamo visto, diventa principio di benedizione per il popolo d’Israele che l’accoglie, ma ella veniva da un popolo maledetto e incestuoso. Si potrebbe dire che la sua genealogia non era buona, dato i trascorsi delle sue “madri” (cfr. Gn 19,30-38). Infine Betsabea, ex moglie di Uria l’Hittita, è un personaggio per certi versi misterioso. Quando Davide manda a prenderla dopo averla vista dalla terrazza del suo palazzo (2Sam 11), il testo biblico non riporta nessuna parola, nessuna reazione da parte sua: come dobbiamo leggere la sua figura? Che tipo di personaggio è? È

¹⁰ Si potrebbe ricordare, a questo proposito, un bel testo tratto dalla storia di Davide, il quale, tornando a Gerusalemme dopo la rivolta di Assalonne, invita il suo vecchio amico Barzillai a seguirlo. Ma egli risponde, letteralmente: “Sono un figlio di ottant’anni” (2Sam 19,36).

¹¹ Come è noto, anche il Vangelo di Luca riporta una genealogia (Lc 3,23-38), scritta, però, a partire da un punto di vista diverso da quello che troviamo in Matteo.

¹² Nella Scrittura troviamo molte genealogie, quasi sempre riferite a soggetti maschili. L’unica eccezione è la genealogia di Giuditta (Gdt 8,1).

lusingata per l'onore che il re le fa? È umiliata dal fatto di essere considerata un oggetto che si manda a prendere, si usa sessualmente e poi si rimanda a casa? Cosa prova nei confronti del marito Uria che è al fronte a combattere per il re Davide? E infine, cosa pensa e cosa prova quando il marito muore? Il testo non dice niente, non riporta nessuna parola di Betsabea, almeno in questo racconto,¹³ ed essa rimane una figura enigmatica, ma non totalmente positiva.

Nella genealogia di Gesù entrano non solo uomini, alcuni più noti (Abramo, Isacco, Giacobbe, Davide, ecc.), altri meno (Esrom, Abiud, Eliacim, ecc.), ma anche queste donne a diverso titolo eterodosse. Si potrebbe dire che il Messia nasce dal popolo d'Israele, eletto da Dio, ma anche da una linea meno pura, viene dalle genti, e vede la luce anche grazie a delle donne che forse in maniera un po' ambigua, hanno contribuito a portare avanti il progetto di Dio, inserendosi nella storia della salvezza.

2. La donna cananea (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30)

Matteo e Marco riportano, con qualche differenza, un episodio molto significativo per il nostro discorso: l'incontro tra Gesù e una donna descritta come cananea da Matteo e come siro-fenicia da Marco.

2.1 Il testo di Matteo

Matteo inserisce questo episodio nel cap. 15, che si apre con una controversia tra Gesù e alcuni scribi e farisei venuti da Gerusalemme. Matteo conferisce grande risalto all'evento che dà a Gesù l'occasione per impartire un insegnamento alle folle (15,10-11) e in seguito ai discepoli (15,12-20).

L'oggetto della discussione provocata dagli scribi e dai farisei riguarda "la tradizione degli antichi": "Perché i tuoi discepoli trasgrediscono la tradizione degli antichi?" (15,2).

Gesù, nella sua risposta, fa invece riferimento al "comandamento di Dio": "Perché voi trasgredite il comandamento di Dio in nome della vostra tradizione?" (15,3), e in seguito alla "parola di Dio": "Avete annullato la parola di Dio in nome della vostra tradizione" (15,6).

La disputa è costruita dunque su un'opposizione tra "parola e comandamento di Dio", da una parte, e "tradizione degli antichi", dall'altra. Noi diremmo forse che la parola di Dio allo stato puro, per così dire, non esiste. Essa viene da noi sempre recepita all'interno di una tradizione, che è fatta di lingua, parole, esperienza di fede, usanze, ecc. Il testo, però, sembra

¹³ Nel prosieguo della storia di Davide, Betsabea diventerà una figura più attiva, soprattutto quando si tratterà di favorire, insieme al profeta Natan, l'accesso al trono del figlio Salomone (1Re 1).

dirci che non tutte le tradizioni, anche se antiche, sono buone. Alcune si pongono addirittura in contrasto con la parola di Dio, la annullano. Invece di essere interpretazione della parola, sua attualizzazione ed applicazione a contesti sempre nuovi e diversi, esiste una tradizione, o più tradizioni, che costituiscono un impedimento per gli uomini, impedendo loro di incontrare la parola di Dio, il suo comandamento.

Il testo prosegue elencando altre opposizioni, che ci aiutano a comprendere meglio il discorso: si parla infatti di ciò che è esteriore (le labbra) e di ciò che è interiore (il cuore). Gesù nella sua risposta ai farisei e agli scribi venuti da Gerusalemme, il luogo dell'ortodossia, da cui provengono persone che intendono controllare l'operato di Gesù, cita infatti il profeta Isaia che recita:

Questo popolo mi onora con le labbra
ma il suo cuore è lontano da me.
Invano essi mi rendono culto,
insegnando dottrine che sono precetti di uomini (Mt 15,8-9).

In linea con la tradizione profetica, Gesù non condanna il culto, proponendo in alternativa una pratica totalmente spirituale, ma contesta la validità di un culto che tradisce una discrepanza tra apparenza e realtà, tra cuore, cioè intelletto, volontà, ragione, e labbra, che proferiscono parole che non corrispondono all'essere. A conferma di ciò, Gesù cita un caso esemplare: il decalogo, cuore della legge ebraica, ha al suo centro un comandamento che riguarda i genitori: "Onora il padre e la madre". I farisei e gli scribi invece oppongono in maniera capziosa a questa parola fondamentale di Dio un precetto, prodotto dalla loro tradizione, che semplicemente svuota di significato il comandamento di Dio (15,5-6). Il loro comportamento, dunque, formalmente corretto, viene denunciato da Gesù per quello che esso è in realtà: ipocrisia.

Gesù in seguito, coglie l'occasione, si potrebbe dire, per offrire alle folle un insegnamento fondamentale: "Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo" (15,11).

Permane l'opposizione tra interno ed esterno, ma questa volta essa si gioca su un altro piano, quello del puro-impuro. Puro è in qualche modo sinonimo di santo, di ciò che, essendo separato dalla sfera profana, permette la relazione con Dio, il Santo per eccellenza. Il concetto di santità, nel mondo ebraico, non era connesso alla moralità, ma aveva a che fare con la separazione. Dio era separato dal mondo, era, in questo senso, Altro, e attraverso separazioni progressive avveniva l'incontro con Lui. Israele era stato infatti separato dalle altre nazioni; al suo interno i sacerdoti erano

separati dagli altri israeliti; il sommo sacerdote, a sua volta, era tenuto a separarsi anche da ciò che normalmente era ritenuto accettabile per segnalare la sua relazione con Dio, che diventava visibile quando egli entrava, una volta sola all'anno, nel Santo dei Santi, il luogo più sacro del tempio, e lì compiva i riti che chiedevano a Dio la purificazione del popolo. Si tratta di un sistema simbolico complesso, che partiva da un'istanza buona, il desiderio di segnalare l'alterità di Dio che non era il segno della sua distanza, ma, al contrario, esprimeva la possibilità di poter entrare in relazione col mondo, una relazione non confusiva, ma vitale, l'alleanza, relazione libera tra soggetti diversi, che restavano tali, senza mescolarsi tra loro in maniera fusionale.

Nella volgarizzazione della tradizione degli antichi, però, il concetto di purità si era via via esteso a tante situazioni diverse e si esprimeva attraverso lavaggi di mani¹⁴, stoviglie, ecc., come vedremo nel testo parallelo di Marco. La purità era stata via via collegata, nella tradizione degli antichi, all'osservanza di norme esteriori, formali.

Gesù nel suo insegnamento non nega la relazione tra puro e impuro, ma rovescia il discorso radicalizzandolo, richiamando la necessità di purificare il cuore, cioè il centro della persona, non accontentandosi di un'osservanza esteriore. In linea con il discorso di Gn 1, in cui ogni elemento del mondo creato viene riconosciuto per sette volte buono e bello da Dio, Gesù rimanda inoltre alla coscienza che deve essere pura, cioè limpida, per essere in grado di svolgere la sua funzione.

Il discorso è talmente radicale che i discepoli chiedono, a parte, un supplemento di spiegazione (15,12-20), e l'istruzione si chiude senza commenti circa la loro reazione: hanno capito oppure si sono scandalizzati come i farisei (15,12)?

Questo è il contesto prossimo nel quale è inserito il racconto dell'incontro tra Gesù e la donna cananea (15,21-28).

Il brano si apre menzionando uno spostamento geografico di Gesù che "si diresse verso le parti di Tiro e Sidone" (15,21). Il verbo greco *anachôrêô* ricorre più volte in Matteo¹⁵, e qualche altra volta nel resto del Nuovo Testamento.¹⁶ In Matteo questo verbo non indica mai solo uno spostamento ordinario¹⁷: ad esempio, nei Vangeli dell'infanzia si dice che i Magi, avvertiti da Dio del pericolo che Erode rappresentava per il bambino, "si ritirarono" (2,12) facendo un'altra strada. Giuseppe, a sua volta, fugge in

¹⁴ Il lavarsi le mani prima di mangiare non è prescritto dalla Legge, ma alcuni scribi fondavano il precetto sul testo di Lv 25,10, che parla delle impurità sessuali dell'uomo; altri poi lo riconducevano al principio generale enunciato in Lv 20,7. Di fatto, si trattava di una pratica sacerdotale (Lv 22,1-9) che i farisei volevano prescrivere a tutti. Cfr. RADERMAKERS, Jean. *Il Vangelo di Gesù secondo Marco*, p. 183.

Egitto e, al suo ritorno, per paura di Archelao, “si ritira” in Galilea (2,22). In 4,12 Gesù, avendo sentito dell’arresto di Giovanni, “si ritira” in Galilea, e, in 14,13, dopo la morte del Battista, Gesù “si ritira” in un luogo deserto. In questi testi la minaccia proviene da Erode, invece in 15,21 essa è connessa piuttosto ai farisei, come in 12,15.

Gesù, dopo la discussione su ciò che è puro-impuro, “si ritira” verso la regione di Tiro e Sidone.¹⁸ Queste città sono i capoluoghi della costa fenicia, considerati nella tradizione biblica i rappresentanti dei popoli pagani, ritenuti impuri dagli Ebrei.¹⁹ Possiamo dire che in Matteo l’apertura di Gesù nei confronti dei pagani è collegata all’opposizione che Egli ha vissuto in Israele. In questa regione Gesù incontra una donna cananea, un termine che rimanda ai Cananei, i popoli pagani che abitavano nel paese al tempo della conquista della terra. “Cananeo” si oppone a “casa d’Israele” (v. 24), ed è il termine familiare usato nell’Antico Testamento per designare i non-Israeliti. Continuano le opposizioni di cui abbiamo già parlato: adesso non si tratta più di interiorità-esteriorità, puro-impuro, bensì di pagani e casa d’Israele, anche se i pagani erano ritenuti impuri e la casa d’Israele era costituita dai figli di Dio, puri per definizione, si potrebbe dire. Un’ulteriore opposizione è data dal fatto che qui Gesù ha a che fare con una donna, mentre in precedenza aveva trattato prima con farisei e scribi e poi con i discepoli, quindi con degli uomini, di cui era stata sottolineata l’ipocrisia, oppure, come nel caso dei discepoli, l’assenza di reazione.

Il brano è costruito in modo accurato: abbiamo tre richieste della donna, che si rivolge a Gesù chiamandolo “Signore” (15,22.25.28) e una volta “Figlio di Davide” (15,22), l’invocazione tipica della comunità giudeo-cristiana. Gesù non le risponde, oppure le rivolge parole che suonano dure: “Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa d’Israele” (15,24; cfr. 10,5b-6) e “Non è bene prendere il pane dei figli per gettarlo ai cagnolini” (15,26).

Tipica di Matteo è la reazione dei discepoli, che, senza attribuire a Gesù nessun titolo, intervengono dicendo: “Mandala via, perché ci grida dietro” (15,23).²⁰

L’invocazione “Signore” è in Matteo la maniera privilegiata utilizzata per esprimere l’identità di Gesù, confessando la sua autorità divina.²¹

¹⁵ 2,12.13.14.22; 4,12; 9,24; 12,15; 14,13; 15,21; 27,5.

¹⁶ Mc 3,7; Gv 6,15; At 23,19; 26,31.

¹⁷ Da questo punto di vista la traduzione CEI “si dicesse” appare un po’ debole.

¹⁸ Queste due città sono spesso associate nei Vangeli sinottici: Mt 11,21.22; Mc 3,8; 7,31Lc 6,17; 10,13.14.

¹⁹ Gdt 2,28; 1Macc 5,15; Is 23,1-18; Ger 25,22; 27,3; 47,4; Gl 4,4-8; Zc 9,2-3.

Accordando al termine “Signore” questo significato forte, Matteo si allinea alla tradizione paolina e alle antiche confessioni di fede cristiane.²²

La donna reagisce alle risposte di Gesù esprimendo in maniera sempre più esplicita la sua fede che Gesù stesso le riconosce: “O donna, grande è la tua fede: Sia fatto a te come tu vuoi”. La fede della donna si oppone a quella dei discepoli, definita “poca”²³, una fede capace, per così dire, di forzare la mano a Gesù, il quale chiarisce qual è l’ambito della sua missione. Bisogna però precisare che in Mt 12,15, in cui ricorre di nuovo il verbo *anachôrêô*, Gesù cita un testo di Isaia, il primo canto del Servo (Is 42,1-4) che costituisce la chiave per comprendere la Sua missione: Egli è il Servo nel cui “Nome spereranno le genti”. La missione di Gesù ha una portata universale, anche se, per il momento Egli rimane entro i confini di Israele. La donna cananea tuttavia costituisce la primizia delle genti cui Gesù si rivolge e l’accesso al regno per lei, come per i Giudei è identico: l’unica prerogativa è la fede.

2.2 La versione di Marco (7, 24-30)

Può essere illuminante aggiungere alcune considerazioni sul testo parallelo di Mc 7,24-30.²⁴ Secondo alcuni autori,²⁵ la pericope in questione appartiene alla sezione 6,6b-8,30, caratterizzata dalla presenza di alcuni termini caratteristici come: *artos*, “pane”²⁶; *esthiô*, “mangiare”²⁷; *chortazô*, “sfamarsi”.²⁸ Si potrebbe aggiungere che la sezione è anche attraversata dal tema della purità-impurità (soprattutto nel cap. 7). Il dibattito in Mc 7,1-13 verte, come nel testo parallelo di Matteo, sul rapporto che intercorre tra “tradizione” e “comandamento di Dio”, e si conclude con una precisazione dell’evangelista, molto importante: “Dichiarava così mondi tutti gli alimenti” (7,19). Oltre al richiamo, già notato, al testo di Gn 1, quindi alla teologia della creazione, dietro questa frase possiamo leggere le discussioni che ci sono state nella Chiesa primitiva circa la comunione di mensa tra cristiani

²⁰ Non si capisce bene da dove venga la traduzione CEI che recita: “Esaudiscila, vedi come ci grida dietro”.

²¹ Mt 7,21-22; 8,2.25; 9,27; 14,30; 15,22.25; 17,4.15; 20,30.

²² Rm 10,9; Fil 2,11.

²³ Mt 8,26; 14,31; 16,8; 17,20.

²⁴ Non entriamo qui nel merito della discussione relativa a quale sia il testo originale, se cioè Marco sia stato la fonte di Matteo, o viceversa, o se sia necessario piuttosto postulare l’esistenza di una fonte dalla quale entrambi gli evangelisti avrebbero attinto.

²⁵ GRASSO, Santi. *Vangelo secondo Marco*, p. 197-201.

²⁶ Mc 6,8.37.38.41 (2x).44.52; 7,2.5.27; 8,4.5.6.14 (2x).16.17.19.

²⁷ 6,31.36.37.42.44; 7,2.3.4.5.28; 8,1.2.8.

²⁸ 6,42; 7,27; 8,4.8.

provenienti dal paganesimo e giudeo-cristiani, che in alcuni casi hanno addirittura richiesto un intervento divino per essere risolte.²⁹

La domanda più seria era però: come possiamo essere salvati? Sono le nostre osservanze che, a vario titolo, ci danno la certezza di essere in comunione con Dio o la fede? Non a caso qui viene portato l'esempio di una donna, chiaramente pagana (greca), e siro-fenicia, e di provenienza etnica non giudaica. Nel contesto del racconto, Gesù, modificando i criteri di purità, si sente libero di entrare nel territorio dell'impurità, modificando anche l'idea di salvezza rivolta esclusivamente al popolo ebraico.

Nel Vangelo di Marco Gesù per due volte esce dai confini di Israele (5,1-20 e 7,24-30), ma non si tratta di viaggi missionari in senso stretto. La missione ai pagani anche nel Vangelo di Marco è legata alla Pasqua (Mc 13,13; 14,9), tanto è vero che l'indemoniato geraseno è rimandato a casa sua ad annunciare ciò che Gesù gli ha fatto (Mc 5,19), senza essere annoverato tra i discepoli, come lui stesso avrebbe voluto.

Nel racconto che stiamo esaminando Gesù per la prima volta si sottrae alla richiesta che gli viene fatta, rispondendo alla donna: "Lascia prima che si sfamino i figli; non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini" (7,27).

I cani sono animali disprezzati nella Bibbia, e l'epiteto "cani" ha un valore dispregiativo: esso designa gli avversari persecutori (Sal 22,17.21), i peccatori, i popoli pagani (Ap 22,15), i falsi missionari (Fil 3,2). Tutti gli autori fanno notare che qui Gesù utilizza un diminutivo che forse ha l'obiettivo di alleggerire l'epiteto, che resta comunque molto negativo.

La donna risponde rivolgendosi a Gesù chiamandolo "Signore", titolo che solo qui nel Vangelo di Marco viene posto sulle labbra di un interlocutore di Gesù.³⁰ Solo Marco poi aggiunge l'avverbio "prima, in primo luogo", che descrive un ordine nell'accoglienza della salvezza.³¹

Gesù parla di "figli" usando il termine *teknon*, che designa il bambino dal punto di vista della discendenza, mentre la donna significativamente riprende il discorso usando un altro vocabolo, *paidion*, che significa "bambino, fanciullo". Degno di nota il fatto che in Marco si legga: "Sotto la tavola anche i cagnolini mangiano le briciole dei bambini" (7,28), mentre Matteo recita: "Anche i cagnolini mangiano delle briciole che cadono dalla mensa dei loro signori!" (Mt 15,27), suggerendo l'impressione che le briciole

²⁹ At 10; Rm 14,1-4; 1Cor 8; Gal 2,11-14.

³⁰ Il termine "Signore" è usato da Gesù per parlare di sé (Mc 2,28; 5,19; 11,3; 12,37; 13,35), all'interno di citazioni dell'Antico Testamento per indicare Dio o Gesù (Mc 1,3; 11,9; 12,11; 12,29.30.36), oppure nella finale del Vangelo (16,19-20).

³¹ Il vocabolo richiama la teologia paolina: Rm 1,16; 2,9; cfr. At 13,46.

cadano per caso dalla tavola. Ciò che in Marco sembra essere un dono, resta tolleranza o concessione in Matteo.³²

Le due pericopi sono inserite nella sezione dei pani che, solo in Matteo e Marco riporta due moltiplicazioni dei pani, una per Israele e una per i pagani. Grazie alla parola della donna (Mc 7,29) e alla sua fede (Mt 15,28), l'impurità che era attaccata a lei in quanto pagana, viene distrutta: il demonio esce da sua figlia (Mc 7,30) ed ella è guarita dalla sua impurità (Mt 15,28). Ai farisei che si consideravano puri e rigettavano i pagani, Gesù contrappone l'atteggiamento della donna pagana che, a differenza dei farisei, ha il cuore puro: ella comprende (Mc 7,25) e parla.

Le briciole che la donna menziona non sono un pane di serie B, ma ciò che resta dalla moltiplicazione dei pani, sono cioè frammenti che provengono dalla sovrabbondanza portata da Gesù dopo che Egli ha distribuito, o fatto distribuire, i pani. I discepoli stessi, incapaci di riconoscere il significato dei pezzi di pane rimasti dopo la moltiplicazione (Mc 8,16), sono soppiantati da questa pagana che riconosce il senso delle briciole: esse annunciano l'offerta del pasto a tutti, purché il cuore sia puro.

Conclusioni

Al centro di questa pericope, in entrambe le versioni, non c'è una parola di Gesù, ma della donna. Gesù, si potrebbe dire, "si arrende" di fronte alle argomentazioni di questa donna, anonima e pagana. La donna viene deliberatamente contrapposta ai discepoli che a più riprese sono descritti nei Vangeli, soprattutto in Marco, come duri di comprendonio, mentre lei riconosce l'identità di Gesù, Signore e Figlio di Davide. La donna viene esaudita per la sua parola, cioè, non solo per la sua insistenza, come sembrano suggerire i discepoli, ma soprattutto per l'intelligenza da lei dimostrata, per la sua capacità di saper integrare anche i pagani nel progetto di Gesù Messia.³³

La donna anonima diventa un modello di fede paragonabile al centurione pagano (Mt 8,5-17; Lc 7,1-10): in entrambi i casi appare con chiarezza che l'unica condizione per entrare nel regno è, in ultima analisi, la fede autentica.

³² Su questo punto dipendiamo dall'analisi di BAUDOZ, J.-F. *Les mièttres de la table*.

³³ Si può forse percepire una certa ironia nel testo, dal momento che i discepoli riconosceranno Gesù Messia solo più tardi, in Mc 8,27-30.

Bibliografia

- SCHÖKEL, Luis Alonso; LINDEZ, Jose Vilchez. *I Proverbi*, Roma: Borla, 1988.
- BAUDOZ, J.-F., *Les mièttes de la table. Étude synoptique et socio-religieuse de Mt 15,21-28 et de Mc 7,24-30*, Études bibliques n.s. 27, Paris : Gabalda, 1995.
- BONORA, Antonio, "La 'donna straniera' in Pr 1-9". *Ricerche Storico-Bibliche*, n. 6, 1994, p. 101-109.
- D'ALARIO, Vittoria, "Le donne nei libri sapienziali", *Logos* 4, LDC, Torino: Leumann, 1997, p. 413-422.
- FABRIS, Rinaldo, *Matteo*, Roma: Borla, 1982.
- GNILKA, J., *Marco*, Assisi: Cittadella, 1987.
- GRASSO, Santi., *Il Vangelo di Matteo*, Roma: Edizioni Dehoniane Roma, 1995.
- _____. *Vangelo di Marco*, Milano: Paoline, 2003.
- MARTIN-ACHARD, Robert, "Gür dimorare come forestiero", *DTAT* I, p. 355-358.
- _____. "nçKär straniero", *DTAT* II, p. 61-64.
- _____. "zär straniero", *DTAT* I, 451-452.
- RADERMAKERS, Jean. *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*. Bologna: EDB, 1974.
- _____. *Il Vangelo di Gesù secondo Marco*. Bologna: EDB, 1987.
- SCAIOLA, Donatella. "La signora sapienza", *Parole di Vita*, n. 48, 2003, p. 36-41.
- _____. *Rut, Giuditta, Ester*. Padova: Messaggero, 2006, p. 13-52.
- SCHNACKENBURG, Rudolph. *Vangelo secondo Marco*. Roma: Città Nuova, 2002.