

Donne straniere nel libro di Rut e nell'inizio del libro dei Proverbi (capp. 1–9)

Foreign Women in the Book of Ruth and in the Beginning of the Book of Proverbs (1–9)

Donatella Scaiola

Pontifical Urbaniana University
scaiola.donatella@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0002-3899-3717>

ABSTRACT: The texts of Prov 1–9 and Ruth present the reader with contrasting visions concerning the relationship with the ‘other.’ In spite of the still-open extensive debate on the identification of the female figure described in Prov 1–9, it seems fairly certain that both texts can be ascribed to the post-exilic period and thus fall within the issue of mixed marriages, which can be read at various levels: religious, identity, economic, also thanks to the elaboration of an extensive exegesis of the biblical texts.

KEYWORDS: foreign woman/women, mixed marriages, Ruth, Post-Exile, extensive exegesis, identity, conflict

PAROLE CHIAVE: Donna/e straniera/e, matrimoni misti, Rut, post-esilio, esegesi estensiva, identità, conflitto

Questo articolo nasce nel contesto di un Simposio internazionale nel quale sono stati presi in considerazione personaggi femminili che rientrano nella categoria dello “straniero”, ad esempio, la vedova di 1Re 17, Rahab, la storia della concubina del levita. Adesso aggiungiamo ulteriore materiale alla riflessione proponendo il confronto tra altre donne straniere come Rut, la Moabita e quelle che si trovano nell’Introduzione al libro dei Proverbi (1–9).

Preciso subito che l’analisi che propongo non sarà esaustiva per diversi motivi, ad esempio perché la discussione relativa all’identificazione della figura della donna straniera in Pr 1–9 è ancora aperta e inoltre perché l’analisi di tutti i testi che si riferiscono a lei sarebbe troppo lunga. Avendo dichiarato i limiti del presente contributo, espongo fin dall’inizio qual è l’ipotesi euristica che guida la mia ricerca e i presupposti ermeneutici che la sostengono. Partendo da questi ultimi, io leggo il testo nella sua forma finale e canonica, senza entrare nel complesso e spesso ipotetico processo di formazione dei libri biblici. In secondo luogo, l’analisi, seppure rapida, che propongo, è orientata alla teologia, e non tanto all’aspetto filologico, storico, sociologico, ecc., anche se farò alcuni cenni a queste questioni.

Chiarisco infine qual è l’ipotesi euristica che ha guidato la mia ricerca: nella Bibbia ebraica Proverbi e Rut sono due libri contigui e in essi compaiono donne straniere, rispettivamente in Pr 1–9 e nel rotolo di Rut. Sono testi diversi, rispettivamente un libro poetico e un racconto, eppure ci offrono un’interpretazione differenziata del medesimo tipo umano, la donna straniera. Mentre la donna straniera di Pr 1–9 è caricata di tutte

le negatività possibili, Rut è invece presentata in modo estremamente positivo, come vedremo. Si potrebbe dire che la questione relativa al problema, o valore, o significato che assume la donna straniera riceve risposte diverse e complementari in questi due libri, come avviene pure in altri casi, si pensi, ad esempio, al ruolo che svolge Ninive nel libro di Giona e in quello di Naum. Si potrebbe suggerire l'idea che la risposta a domande complesse non è mai né semplice né univoca, anzi, forse non assume nemmeno la forma di una risposta, ma piuttosto quella di un appello al discernimento, che è sempre necessariamente contestuale.

Chiarite queste premesse di tipo ermeneutico e metodologico, procederò in maniera semplice: nella prima parte concentrerò l'attenzione sulla figura della donna straniera in Pr 1–9, mentre nella seconda, più brevemente, presenterò la figura di Rut, terminando con alcune considerazioni di carattere teologico.

1. La donna straniera in Pr 1–9

1.1. Interpretazioni di questa figura

Sintetizzando (e anche semplificando) una discussione ampia e diversificata, la domanda relativa all'identificazione della donna straniera in Pr 1–9 ha ricevuto varie risposte:

a) Approccio simbolico

In Pr 1–9 si fronteggiano due donne: donna sapienza e la donna straniera, entrambe figure metaforiche; in particolare, la seconda è associabile a qualunque tipo di devianza rispetto alla comunità e alla sua tradizione, espressa da donna sapienza. La donna straniera sarebbe un'immagine letteraria usata come figura di contrasto nei confronti della donna sapienza. Le due donne sarebbero metafore che rappresentano sistemi etici contrapposti. Su questa interpretazione tradizionale, sostenuta da molti autori¹, tornerò in seguito.

b) Approccio religioso: una divinità

Gustav Boström² ha interpretato la donna straniera di Pr 1–9 come una fedele al culto di Ishtar associato alla prostituzione sacra³; Richard J. Clifford⁴ ha compreso invece questa figura come il riflesso di divinità straniere femminili del Vicino Oriente Antico. La donna sarebbe una rappresentazione di pericolose divinità femminili presenti nella mitologia antica; Clifford si sforza inoltre di identificare tali miti nel background del libro dei Proverbi.

1 Menzioniamo, ad esempio, J.-N. Aletti, "Seduction et parole en Proverbes I–IX", *VT* 27/2 (1977) 129–144; A. Bonora, "La 'donna straniera' in Pr 1–9", *RStB* 6 (1994) 101–109.

2 G. Boström, *Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Sprüche 1–9* (Lund: Gleerup 1935).

3 Urs Winter (*Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* [OBO 53; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1983] 613–625) ha suggerito una variazione dello stesso tema, ipotizzando che si tratti di un ritratto archetipico della donna straniera nell'AT.

4 R.J. Clifford, *Proverbs. A Commentary* (OTL; Norwick: SCM Press 1999) 48, 70–72, 84–90.

Un'altra variazione sullo stesso tema è stata proposta da Ralph Marcus⁵, il quale considera la donna straniera l'allegoria di una religione straniera.

c) Approccio lessicografico degli aggettivi זר e נכרי

Alcuni autori⁶ hanno analizzato dal punto di vista lessicografico gli aggettivi in questione, suggerendo l'idea che la donna non sia straniera, bensì un'Israelita adultera che si è resa un'estranea a motivo del suo comportamento immorale. Altri autori, sempre all'interno della medesima prospettiva, hanno suggerito variazioni sul medesimo tema. Ad esempio Crawford Howell Toy, ammette che זר e נכרי, quando appaiono insieme nell'AT indicano uno straniero; tuttavia, a suo giudizio, il ritratto della donna straniera in Pr 1–9 assomiglia maggiormente a quello di un'adultera e ritiene che זרה significhi “comportamenti strani”, e נכריה, “moglie di un altro uomo”⁷. Roger N. Whybray, nel suo commentario a Proverbi, traduce נכריה “donna avventurosa, amante del rischio”⁸. Altri autori⁹ ritengono che i due termini in questione denotino il suo *status* come moglie di un altro uomo e ritengono che la descrizione del suo comportamento sia quello di un'adultera. Ci sembra che gli autori in questione traducano נכרי “adultera” a motivo di Pr 6,20–35 che descrive un adulterio; viene quindi creato un link non con l'essere straniero, ma con l'estraneità in termini di comportamento sociale.

d) Approccio storico-sociale

Harold Washington¹⁰ (e Joseph Blenkinsopp¹¹) collegano l'idea della donna straniera alla comunità dei Giudei che avevano continuato a vivere in Giudea dopo la caduta di Gerusalemme e che erano stati rigettati da quelli che erano rimpatriati dall'esilio, la *gōlāh*. I vari testi di Pr 1–9 sarebbero da intendere come una campagna contro i matrimoni esogamici del periodo post-esilico. Su questo punto tornerò nella conclusione di questo contributo.

⁵ R. Marcus, “On Biblical Hypostases of Wisdom”, *HUCA* 23 (1950–1951) 157–171.

⁶ P. Humbert, “Les adjectifs zār et nōkrī et la ‘femme étrangère’ des Proverbes bibliques”, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussard* (Bibliothèque Archéologique et Historique; Paris: Geuthner 1939) I, 259–266; L.A. Snijders, “The Meaning of zār in the Old Testament: An Exegetical Study”, *OstSt* 10 (1954) 1–154; B. Lang, “rkn”, *TDOT* IX, 425–429.

⁷ C.H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (ICC; Edinburgh: Clark 1899).

⁸ R.N. Whybray, *The Book of Proverbs* (CBC; Cambridge: Cambridge University Press 1972).

⁹ M. Fox, *Proverbs 1–9* (AB 18A; New York: Doubleday 2000) 120; A. Meinhold, *Die Sprüche* (ZBK 16; Zürich: Theologischer Verlag 1991) 69.

¹⁰ H. Washington, “The Strange Woman of Proverbs 1–9 and Post-Exilic Judean Society”, *Second Temple Studies. II. Temple and Community in the Persian Period* (ed. T. Cohn Eskenazi – K.H. Richards) (LHBOTS 175; Sheffield: Sheffield Academic Press 1994) 217–242.

¹¹ J. Blenkinsopp, “The Social Context of the ‘Outsider Woman’ in Proverbs 1–9”, *Bib* 72 (1991) 457–473; cfr. anche H.R. Marbury, “The Strange Woman in Persian Yehud: A Reading of Proverbs 7”, *Approaching Yehud. New Approaches to the Study of the Persian Period* (ed. J.L. Berquist) (SemeiaSt 50; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2007) 167–182.

e) Approccio femminista

Claudia Camp è tornata sulla figura della donna straniera a più riprese. Sostanzialmente ritiene che i due aggettivi in questione indichino una figura sfaccettata che rappresenta tutte le donne cattive nella comunità¹². In un altro saggio¹³, la medesima autrice suggerisce invece l'idea che tutte le donne siano come la donna straniera perché sono *outsiders* nell'ordine patriarcale.

Carol Newsom interpreta la donna straniera come un simbolo del “radical other”, un *locus* del conflitto di genere, “the symbolic figure of a variety of marginal discourses”¹⁴.

L'elenco delle varie interpretazioni potrebbe continuare, menzionando anche curiose variazioni sul tema. Ad esempio Karel van der Toorn considera la donna straniera una persona che ricorre occasionalmente alla prostituzione per poter pagare i voti religiosi che ha fatto¹⁵.

1.2. Conclusione

Chi è dunque la donna straniera di cui si parla in Pr 1–9? A tutt'oggi, come si diceva, non esiste consenso tra gli autori e il dibattito rimane aperto. Personalmente consideriamo poco convincenti alcune ipotesi suggerite in precedenza, ad esempio, la proposta di chi ritiene la donna straniera una divinità, variamente associata alla prostituzione sacra, perché non ci sembra che esistano elementi nel testo che suffraghino questo tipo di lettura. Analogamente ci sembrano forzate le proposte di alcune studiose femministe che arrivano a suggerire che la donna straniera rappresenti chiunque sia altro da sé, che è al di fuori della legge del levirato o dalla casta sociale, che sia, in ultima analisi, una metafora che incarna ogni forma di contaminazione¹⁶.

In senso positivo, poi, riteniamo ancora condivisibile l'approccio tradizionale, che interpreta la donna straniera in senso simbolico, mentre non ci pare sostenibile la proposta di chi considera la donna straniera una donna ordinaria, seducente, adultera, sposata, che minaccia la famiglia e la stabilità dell'ordine sociale¹⁷ perché questa interpretazione non tiene conto del parallelismo con donna sapienza, presente nel medesimo contesto.

12 C. Camp, *Wisdom and Feminine in the Book of Proverbs* (BLS 11; Sheffield: Almond 1985) 265–271.

13 C. Camp, *Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible* (JSOTSup 320; Sheffield: Sheffield Academic Press 2000).

14 C. Newsom, “Proverbs”, *The Women's Bible Commentary* (ed. C.A. Newsom – S.H. Ringe) (Louisville, KY: Westminster John Knox 1992) 148–149.

15 K. van der Toorn, *From Her Cradle to Her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman* (BibSem 23; Sheffield: JSOT Press 1994) 93–110.

16 Camp, *Wise, Strange and Holy*, 64.

17 T. Forti, “The *isha zara* in Proverbs 1–9: Allegory and Allegorization”, *HS* 48 (2007) 89–100.

2. Donna sapienza e donna straniera

In primo luogo, i testi in cui si parla della donna straniera sono i seguenti: Pr 2,16–19; 5,1–23; 6,20–35; 7,5–27, e andrebbero analizzati dal punto di vista esegetico per sostanziare le osservazioni che seguono, anche se noi, come anticipato nel paragrafo introduttivo del presente contributo, ci limitiamo a presentare solo alcune considerazioni che sono il punto di arrivo dell'analisi esegetica. In due testi (2,16¹⁸; 7,5¹⁹) compaiono i due aggettivi נכרייה וזרה, mentre in 5,3 la donna è definita זרה²⁰, e in 6,24 נכרייה²¹.

In secondo luogo, in tutti i casi, come molti autori hanno fatto notare, la seduzione della donna è legata al suo parlare, non alla bellezza o al fascino. È nei confronti del discorso della donna che il “figlio” è messo in guardia, è il suo discorso che è considerato ingannevole e pericoloso. Ma perché questa preoccupazione per quello che lei dice? I saggi del libro dei Proverbi considerano la lingua uno strumento potente che ha il potere di far vivere e di morire (“Morte e vita sono in potere della lingua e chi ne fa buon uso ne mangerà i frutti”, 18,21), il potere di guarire o di distruggere (“Con la sua bocca il bugiardo rovina l'amico, i giusti con la loro scienza si salvano”, 11,9; “c'è chi chiacchierando è come una spada tagliente, ma la lingua dei saggi risana”, 12,18) e quello di ricompensare o di danneggiare (“Con il frutto della bocca ci si sazia di beni; ciascuno sarà ripagato secondo le sue opere”, 12,14; cfr. anche 18,6–7). Il giovanotto è messo in guardia contro il potere della parola e ha bisogno di discernere tra le molte voci che egli incontrerà durante la sua vita. Sia donna sapienza che la donna straniera parlano, e lo fanno in modo simile, ma opposto (2,10–12; 16–19). Due personificazioni femminili propongono dunque al semplice, all'inesperto, la stessa cosa, ma una augura il bene, l'altra il male. A questo proposito, è significativo che in tre casi²² si faccia riferimento alla morte e all'oltretomba.

In terzo luogo, sorge spontanea una domanda: come praticare questo atto di dovuto e necessario discernimento? Il testo suggerisce, ad esempio, che la seduzione si può riconoscere dalla dolcezza del tono che la donna usa; il termine הַלֵּלֵק *hālāq* significa “dolce, untuoso” (2,16; 5,3; 6,24; 7,5,21). Quando questo vocabolo è usato per indicare una condotta umana, ha sempre un senso negativo²³; nella maggior parte dei casi, infatti, הַלֵּלֵק *hālāq* qualifica parole o comportamenti idolatri e sincretisti²⁴. Le parole della donna straniera sono dello stesso tipo: si oppongono a quelle dei sapienti che conducono al rispetto di YHWH (2,5a) e hanno delle conseguenze funeste per quelli che la seguono (2,19).

La preoccupazione principale del maestro è di mettere in guardia il giovane nei confronti di tale seduzione, invitandolo a fare discernimento tra le parole, apparentemente molto

18 “Per salvarti dalla donna straniera, dalla sconosciuta che ha parole seducenti”.

19 “Perché ti protegga dalla donna straniera, dalla sconosciuta che ha parole seducenti”.

20 “Veramente le labbra di una straniera stillano miele, e più viscosa dell'olio è la sua bocca”.

21 “Per proteggerti dalla donna malvagia, dalle parole seducenti della donna sconosciuta.” La traduzione CEI segue la LXX, “la donna altrui”, mentre noi manteniamo il TM.

22 Pr 2,18–19; 5,5; 7,22–27.

23 Cfr. Os 10,2; Sal 5,10; 12,3–4; Pr 26,28; 28,23; ecc.

24 Is 30,10; Ger 23,31; Ez 12,24; Os 10,2; Sal 5,10; 12,3–4; 36,3; 55,14.21, ecc.

simili, della sapienza e quelle della straniera, “la donna che non incarna la sapienza, cioè non è fedele al patrimonio culturale-religioso proprio di Israele”²⁵.

3. Rut, la Moabita

Nel libro di Rut²⁶ compare solo la radice נָכַר, in un testo molto significativo: in 2,10 Rut domanda a Boaz: “Perché ho trovato grazia ai tuoi occhi cosicché tu mi guardi con benevolenza, mentre io sono una straniera?”. Il testo presenta un gioco di parole, riconosciuto da molti autori. Compaiono infatti sia la radice נָכַר *nākar*, che significa “riconoscere, notare”, sia l’aggettivo נֹכְרִיָּה, un vocabolo di tipo etnico, che designa qualcuno che appartiene ad un altro popolo, qualcuno che è fuori dal cerchio della propria famiglia. È discusso se il verbo נָכַר *nākar* e l’aggettivo נֹכְרִי *nokrî* derivino dalla stessa radice, ma questo non toglie niente al gioco di parole che si sviluppa sia a livello parasonantico (enfaticizzando i suoni נ e כ che le due parole condividono) sia metaforico (giocando sul significato di due parole simili) e che può essere reso: “Hai riconosciuto me che sono un’estranea”.

Rut la straniera, anzi, la Moabita, come continuamente verrà ripetuto nel libro, quindi l’appartenente a un popolo nemico, viene riconosciuta, guardata con favore, da Boaz, e, a sua volta, diventerà per lui una risorsa, dandogli un figlio, che sarà l’antenato del re Davide.

Si potrebbe dire che chi si ferma all’apparenza, magari anche osservando alla lettera la legge (Dt 23,4), si preclude la possibilità di incontrare il Messia. Anche nel caso di Rut, dunque, è necessario praticare un discernimento, andando al di là dell’apparenza (è una straniera, anzi, una Moabita!); nel suo caso, però, il linguaggio non è “untuoso, mellifluo”, anzi, appare deciso, chiaro, ma insieme rispettoso, come emerge dai discorsi tra Rut e Noemi, oppure con il giovane preposto sopra i mietitori e con Boaz, ed è confermato dal suo modo di agire e dalle scelte che fa.

Confrontando i due testi, Pr 1–9 e Rut, il lettore si trova di fronte a figure che in modi diversi incarnano l’estraneità al popolo, ma, mentre la donna straniera di Pr 1–9 è caratterizzata in modo assolutamente negativo: è adultera (2,17; 7,19), malvagia (6,24), prostituta (6,26), estranea (2,16; 5,20; 6,24; 7,5), Rut, che avrebbe potuto assommare in sé molte di queste caratteristiche, è presentata, in realtà, come una figura totalmente positiva, anzi, come un personaggio “perfetto” fin dalle prime parole che essa pronuncia (1,16–17), che non evolve nel prosieguo del libro perché non ne ha bisogno, anzi, confermando a più riprese la sua positività (soprattutto nei riguardi di Noemi e di Boaz).

Sempre mettendo a confronto Proverbi e Rut, si può aggiungere che la Moabita è più simile alla donna di valore del poema acrostico di Pr 31,10–31 che alla donna straniera dei

25 Bonora, “La ‘donna straniera’ in Pr 1–9”, 103.

26 Anche in questo caso, ci limitiamo a proporre alcune considerazioni di carattere teologico, rimandando ai commentari per l’analisi minuziosa delle varie questioni poste dal libro. Ci permettiamo di segnalare D. Scaiola, *Rut* (I Libri Biblici – Primo Testamento 23; Milano: Paoline 2009).

capp. 1–9. Infatti Rut è definita due volte לַיִל חַיִּיל *'ēšet hayil* (3,11). Il termine לַיִל *hayil* ricorre 222 volte nella Bibbia ebraica e si applica a vari contesti: alla forza, spesso nell'ambito militare, oppure alla ricchezza o al profitto. Il vocabolo si riferisce sempre a degli uomini, eccezion fatta per quattro casi in cui לַיִל *hayil* è applicato a delle donne. I casi in questione compaiono tre volte nel libro dei Proverbi (12,4; 31,10.29) e in Rt 3,11. A livello intertestuale è da valorizzare il fatto che il sintagma לַיִל חַיִּיל *'ēšet hayil* si trovi solo in Proverbi e nel libro di Rut, che precede immediatamente quello di Rut nella Bibbia ebraica. Esistono infatti delle analogie tra Rut e la donna di Pr 31: entrambe dimostrano una certa attenzione alla famiglia e alla vita domestica, sono intraprendenti, vengono lodate per le azioni da loro compiute. La domanda un po'consolata con la quale inizia il poema acrostico di Pr 31,10–31: “Una donna di valore chi potrà trovarla?”, trova la sua risposta nel libro di Rut che segue immediatamente. Tutto il racconto assume allora la forma di una sorta di parabola che risponde in maniera pratica alla domanda di Pr 31,10, un testo che si riferisce ad una donna chiaramente Israelitica. Rut, che è una straniera e per di più una Moabita, incarna un modello ideale tipico della letteratura sapienziale, il cui valore è universale. Non occorre cioè essere Israeliti per esprimere certi valori, chiunque li può vivere, persino chi proviene da un popolo maledetto; bisogna però scegliere di assumerli in modo consapevole, avendo anche il coraggio di fare scelte controcorrente, ad esempio quelle che portano a costruire un rapporto paritario, mettendosi in gioco in modo diretto ed evitando di nascondersi dietro la maschera di ruoli convenzionali e precostituiti.

Dall'analisi proposta, anche se breve, inoltre, sono emerse delle opposizioni, ad esempio, tra donna sapienza e la donna straniera, tra apparenza e realtà (nel caso di Rut e in quello precedente), in ultima analisi, tra vita e morte. Il discernimento è dunque necessario affinché il “figlio”, il giovane, l'inesperto, il semplice, sia in grado di fare una scelta che ha conseguenze determinanti per la sua vita. Analogo discorso vale nel caso di Rut, la Moabita, anche se con sfumature diverse.

4. La donna straniera di Pr 1–9 e Rut: un approfondimento

Secondo molti autori, entrambi i testi, Pr 1–9 e Rut, provengono dal medesimo contesto socio-culturale, quello del primo post-esilio, caratterizzato da un conflitto tra la *gōlāh*, il gruppo di rimpatriati da Babilonia, e i popoli del paese, scontro attestato nei libri di Esdra e Neemia²⁷. Ad esempio, Washington²⁸ ritiene che le polemiche nei confronti della donna straniera di Pr 1–9 corrispondano sia dal punto di vista terminologico che sostanziale alla campagna condotta contro i matrimoni endogamici, tipica del periodo post-esilico,

27 Esiste un'ampia discussione relativa ai libri di Esdra e Neemia che verte su numerosi punti, ad esempio sulla funzione esercitata dai due personaggi in questione, sulla successione delle rispettive missioni, sul ritorno dall'esilio di uno o più gruppi, ecc.; noi non entriamo nel merito delle varie problematiche perché ciò esula ampiamente dall'argomento precipuo del presente contributo.

28 Washington, “The Strange Woman of Proverbs 1–9 and Post-Exilic Judean Society”, 230.

descritta, tra l'altro, in Esd 9–10; Ne 10,20; 13,23–27, testi ai quali si può anche aggiungere Mt 2,10–16. A sostegno di questa ipotesi, si può aggiungere che la maggior parte delle occorrenze del sintagma “donne straniere” appaiono in Esdra-Neemia, proprio nel contesto della polemica relativa ai matrimoni misti. In Esdra-Neemia, inoltre, il problema relativo alle donne straniere è collegato a questioni più ampie, come, ad esempio, quella dell'identità, dell'auto-definizione dell'“autentica” comunità giudaica, dell'etnicità, del possesso della terra, dell'eredità, ecc.

Nel tentativo di riconfigurare la comunità giudaica vengono stabiliti vari confini che distinguono i Giudei dagli “altri”, dagli estranei o da coloro che sono percepiti, a vario titolo come “stranieri”. Una delle caratteristiche più sorprendenti di Esdra-Neemia è individuabile nelle descrizioni di espulsione dal culto e dalla comunità di determinati gruppi di persone considerate “aliene”; costoro includono: maschi stranieri che adorano YHWH, donne di origini straniere che hanno sposato dei Giudei, e i figli che sono nati da questi matrimoni misti. L'allontanamento di tali persone classificate come straniere/estranee è giustificato attraverso varie strategie, tra le quali menzioniamo un'esegesi espansiva e creativa di testi come Lv 18,24–30; Dt 7,1–6; 23,4–9. Alcuni interpreti dell'epoca hanno combinato insieme testi diversi, originariamente non correlati tra loro, caratterizzati da concezioni negative nei confronti degli stranieri, o da visioni contrarie ai matrimoni misti. Ogni testo è stato letto in riferimento agli altri, generando quindi un'esegesi espansiva che sosteneva la necessità di allontanare tutti gli stranieri, senza eccezione, dalla comunità giudaica, come mostrano Esd 9,10–12 e Ne 13,1–3. Anche in questo caso ci limitiamo a suggerire alcune piste di riflessione, senza poter affrontare la questione in maniera esaustiva²⁹. Ad esempio, in Esd 10,3 viene dichiarata l'intenzione di stabilire una comunità pura, basata sulla Tòrah: “Si farà secondo la Legge”, recita Esd 10,3, e per questo la comunità aderisce alla proposta di stipulare un patto (Esd 10,3.5). Tuttavia la questione spinosa è la seguente: dove si trovano nella Tòrah indicazioni relative all'espulsione di donne straniere? Nel Pentateuco e nei libri storici ci sono, naturalmente, frequenti ammonimenti ad evitare matrimoni misti tra gli Israeliti e le popolazioni cananee³⁰, ma cos'ha a che fare questo con la situazione post-esilica? Esd 9,1–2,

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

ad esempio, allude deliberatamente a Dt 7,3 un testo in cui si proibisce agli Israeliti di sposarsi con la popolazione locale. Esd 9,1 elenca una serie di popoli: Cananei, Ittiti, Perizziti,

29 Per un approfondimento si vedano, ad esempio, M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon – Oxford University Press 1985); S.M. Olyan, “Purity ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community”, *JSJ* 35/1 (2004) 1–16.

30 Cfr. Es 34,16; Dt 7,3; Gs 23,12–13; Gdc 3,5–6; ecc.

Gebusei, Ammoniti, Moabiti, Egiziani, Amorrei, mentre in Esd 9,2 si cita il “seme santo”, un sintagma che rimanda a Dt 7,6: “Tu sei un popolo santo/consacrato al Signore, tuo Dio”.

I capi della comunità che era tornata dall'esilio volevano sottolineare la somiglianza esistente tra la loro situazione e quella dei primi abitanti israelitici durante la conquista della terra di Canaan. Per raggiungere tale obiettivo, vengono aggiunti i nomi di Ammoniti, Moabiti ed Egiziani all'antica lista di popoli del Pentateuco. La menzione degli Ammoniti e dei Moabiti, che non sono inclusi tra i Cananei del paese, si comprende ricordando che alcuni Giudei avevano sposato donne che provenivano da quei popoli (Ne 13,23). Esd 9,1-2, dunque, si presenta come un'esegesi basata su Dt 7,1-6 e su 23,4-9, grazie alla quale i contenuti antichi vengono reinterpretati in funzione delle problematiche attuali relative ai matrimoni misti. Di conseguenza, la frase citata in precedenza: “Si farà secondo la Legge” (Esd 10,3) significa, in realtà, si farà secondo l'interpretazione della Tòrah sviluppata in un determinato ambito esegetico. Alla medesima interpretazione si riferisce anche l'allontanamento dei figli di queste donne straniere, di cui non c'è menzione nel Pentateuco. Il fatto che Ammoniti e Moabiti debbano essere esclusi dalla comunità fino alla decima generazione (Dt 23,4) e che i figli di Edomiti ed Egiziani lo siano fino alla terza generazione (Dt 23,8-9) giustifica il fatto che i figli di donne straniere bandite dalla comunità, debbano essere analogamente esclusi.

È sorprendente il fatto che Esdra non preveda né purificazione né conversione per le donne straniere e per i loro figli, sebbene la circoncisione fosse un mezzo antico per incorporare non Israeliti alla comunità³¹; inoltre, fin dall'epoca più antica una donna straniera poteva essere naturalizzata dal matrimonio, come avviene anche nel caso di Rut.

Per avallare la sua strategia ideologica e politica, Esd 9,11-14 rimanda a testi come Lv 18,3,23-30, in cui compaiono termini come “terra contaminata”, “abomini”, “impurità” dei popoli del paese di Canaan, ecc., proponendo, di nuovo un'esegesi amplificata del testo biblico, ottenuta mescolando citazioni tratta da Dt 7,1-3; 23,4-9, con allusioni a Lv 18, fornendo in tal modo un'ulteriore base scritturistica a sostegno della proibizione dei matrimoni misti tra la “comunità dell'esilio” e i “popoli del paese”, presentati come i discendenti degli antichi Cananei. Israele, “seme santo”, è illecitamente desacralizzato dai matrimoni esogamici, che sono definiti un “sacrilegio” in molti testi. Questo spiega anche perché Esdra non indichi nessun modo attraverso il quale le mogli straniere e i loro discendenti (presenti e futuri) possano essere incorporati in Israele.

Sembra che Esdra non abbia avuto del tutto successo nel suo programma di espellere le donne straniere dalla “comunità dell'esilio”, ameno se leggiamo il versetto conclusivo del libro secondo il Testo Masoretico: “E vi erano tra esse donne che avevano messo al mondo figli” (Esd 10,44).

Si immagina facilmente che la resistenza al programma di Esdra fosse imputabile a vari motivi, tra i quali l'emergere di un altro tipo di esegesi, che si trova, ad esempio, in Is 60,10-11 (“Stranieri ricostruiranno le tue mura, i loro re saranno al tuo servizio [...]).

31 Cfr. ad esempio Gen 34,14-16; Es 12,48.

Le tue porte saranno sempre aperte, non si chiuderanno né di giorno né di notte”), che sembra opporsi al divieto di far partecipare stranieri alla ricostruzione delle mura di Gerusalemme (Esd 4,2–5; Ne 3–4)³². Anche il libro di Rut, che parla di un matrimonio tra Boaz e una Moabita, e che termina con la genealogia del re Davide (Rt 4,18–22), può essere considerato il prodotto di queste polemiche religiose e interpretative.

Alle motivazioni religiose erano probabilmente collegate altre questioni di tipo economico, ad esempio, esistevano tensioni irrisolte relative al diritto o meno di possedere la terra tra la *gôlāh* i rimpatriati che si aspettavano di tornare in possesso delle loro abitazioni, e quelli che erano rimasti nel paese, i poveri del paese (2Re 24,14), “vignaioli e agricoltori” (2Re 25,12; Ger 40,7), i quali, nel frattempo, avevano lavorato la terra per generazioni e volevano continuare a farlo.

Quelli che erano tornati da Babilonia avevano la necessità di stabilire legami parentali per pretendere di tornare in possesso delle loro antiche terre³³. Questa funzione è svolta dalle liste, che troviamo in Esd 2 e Ne 7,8–72, che avevano lo scopo di indicare chi costituiva il popolo cioè chi apparteneva ad un determinato gruppo etnico, e chi svolgeva certi ruoli in esso, come, ad esempio, l’essere sacerdote o levita³⁴. Di fatto, secondo Esd 2,59–60 e Ne 7,61–62 alcune famiglie furono escluse appunto perché non potevano dimostrare di appartenere a Israele. I leaders della comunità post-esilica avevano l’ultima parola nel dibattito relativo all’identità del “vero” Israele, cioè di coloro che potevano dimostrare di possedere una genealogia che era iscritta nei registri. Chi poteva dimostrare per iscritto di appartenere alla comunità, faceva parte del tempio e possedeva anche la terra. Tale controllo da parte dei capi era però frustrato dai matrimoni esogamici di alcuni membri della comunità, legami che turbavano l’integrità genealogica e potevano anche rappresentare una minaccia economica relativa all’eredità. Esdra-Neemia, come Pr 1–9, si concentrano sulle donne, considerate come il pericolo principale³⁵, perché all’interno del sistema del diritto patrilineare al possesso della terra, anche le donne potevano ereditare e disporre di proprietà. Ad esempio, la legge sacerdotale conferma l’eredità femminile nel caso delle figlie di Selofcàd (Nm 27,1–11; 36,1–9). In caso di mancanza di un erede maschio, la disposizione a favore di queste donne aveva lo scopo di assicurare/mantenere l’eredità all’interno dei confini della tribù patrilineare; di conseguenza, alle eredi donne era richiesto di sposarsi all’interno della casata del padre (Nm 27,7–8; 36,6–9). Queste leggi chiariscono che era possibile per le donne ereditare delle proprietà e questa possibilità causava conflitti all’interno del popolo anche in epoca post-esilica. I papiri di Elefantina e alcuni documenti mesopotamici mostrano infatti che nell’impero persiano, di cui faceva parte anche la Giudea, le donne potevano ereditare i beni e le terre³⁶. Questa legislazione costituiva dunque una

32 Altri testi che svolgono analoghe funzioni interpretative contrastanti quelle di Esdra si trovano in Is 56,5–7.

33 M. Douglas, “Responding to Ezra: the Priests and the Foreign Wives”, *BibInt* 10/1 (2002) 1–23.

34 P.F. Esler, “Ezra-Nehemiah as a Narrative of (Re-Invented) Israelite Identity”, *BibInt* 11/3 (2003) 413–426.

35 Esd 9,2; 10,2–3.10–11.14.17–18.44; Ne 13,23.26–27.

36 C.R. Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31* (BZAW 304; Berlin: De Gruyter 2001).

minaccia per i rimpatriati perché permetteva che beni e parte della terra divenissero proprietà di donne straniere. Le proprietà potevano inoltre passare ad un'altra tribù se queste donne avessero contratto un matrimonio misto.

Si può pertanto concludere che le riforme matrimoniali introdotte da Esdra-Neemia erano motivate dal bisogno di autodefinirsi in senso religioso, ma anche dalla volontà di mantenere il possesso della terra. Alla luce di questo retroterra socio-storico, appare chiaro che la polemica contro la donna straniera di Pr 1-9 coincide con la strategia ideologica di Esdra-Neemia.

Conclusione

Sia la figura della donna straniera di Pr 1-9 che il libro di Rut possono essere compresi sullo sfondo delle problematiche tipiche del post-esilio, in cui l'endogamia, come "confine etnico", serve ad escludere dalla comunità i "popoli del paese". La comunità del "seme santo" è ristretta a coloro che sono tornati dall'esilio, una nozione che enfatizza la nozione di Israele come nazione santa (Es 19,6; Lv 19,2), che costituisce la motivazione per evitare matrimoni misti e ogni tipo di alleanza con le nazioni cananee (Dt 7,3.8; Esd 9,2.14). Usando il titolo "seme santo", Esdra sembra aver fuso l'idea dello statuto "santo" di Israele con la nozione sacerdotale di santità; di conseguenza, coloro che vogliono appartenere a "Israele" devono regolare le loro vite personali seguendo le restrizioni richieste ai sacerdoti. L'implicazione di tale autodefinizione è che quelli che non si trovano dentro i confini di questa comunità "santa", sono impuri, una fonte di caos e di disordine. Esdra trasforma il linguaggio della santità applicandolo all'etnicità. I matrimoni misti tra Israele e altre nazioni sono rappresentate nel testo come la causa principale del peccato che si è accumulato contro Israele e che ha in ultima analisi causato l'esilio babilonese (Esd 9,13-14). Di conseguenza, qualsiasi matrimonio misto tra il "seme santo" e le "donne straniere" potrebbe essere fatale per la comunità.

La separazione dalle donne straniere, che culmina nel divorzio e nell'allontanamento dei figli, rafforza dunque la coesione del gruppo interno, un progetto che risponde al problema dell'identità o autocomprensione di chi appartiene a giusto titolo al "vero" Israele. L'operazione condotta da Esdra-Neemia si fonda su un certo tipo di esegesi, che non appare però come l'unica presente nel testo biblico, se si considerano alcuni testi profetici e il libro di Rut.

Alla luce della conclusione del libro di Esdra, inoltre, non si può neanche affermare con certezza che il sacerdote abbia avuto successo, ma la questione ritorna anche nel libro di Neemia.

Alle motivazioni di tipo religioso si aggiungono inoltre problematiche di tipo economico, relative al possesso della terra e all'eredità, o forse si potrebbe anche suggerire che forse esse sono alla base delle ragioni "spirituali".

Aggiungiamo ancora alcune considerazioni: nonostante l'ampio dibattito relativo all'identificazione della donna straniera in Pr 1-9 e nei libri di Esdra-Neemia, non è ancora

chiaro chi siano queste donne: forse discendenti di quelli che non erano tornati da Babilonia, che vengono definite “straniere” per proteggere i diritti ereditari della nuova comunità; oppure donne che discendevano da un’etnia diversa, la cui presenza poteva essere percepita come una minaccia per la comunità che stava cercando di ridefinire se stessa. L’unica cosa certa è che esse sono anonime e che non parlano, mentre si parla di loro a lungo, anche elaborando un’esegesi dei testi che suscita perlomeno qualche interrogativo.

Bibliografia

- Aletti, J.-N., “Seduction et paroles en Proverbes I–IX”, *Vetus Testamentum* 27/2 (1977) 129–144, <https://doi.org/10.2307/1516991>.
- Blenkinsopp, J., “The Social Context of the ‘Outsider Woman’ in Proverbs 1–9”, *Biblica* 72 (1991) 457–473.
- Bonora, A., “La ‘donna straniera’ in Pr 1–9”, *Ricerche storico bibliche* 6 (1994) 101–109.
- Boström, G., *Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Sprüche 1–9*. (Lund: Gleerup 1935).
- Braulik, G., “The Book of Ruth as Intra-Biblical Critique on the Deuteronomic Law”, *Acta Theologica* 1 (1999) 1–19.
- Camp, C., *Wisdom and Feminine in the Book of Proverbs* (Bible and Literature Series 11; Sheffield: Almond 1985).
- Camp, C., *Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 320; Sheffield: Sheffield Academic Press 2000).
- Clifford, R.J., *Proverbs. A Commentary* (Old Testament Library; Norwick: SCM Press 1999).
- Cohn, R.L., “Overcoming Otherness in the Book of Ruth”, *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (ed. E. Ben Zvi – D.V. Edelman) (London: Bloomsbury Clark 2014) 163–181.
- Douglas, M., “Responding to Ezra: the Priests and the Foreign Wives”, *Biblical Interpretation* 10/1 (2002) 1–23.
- Esler, P.F., “Ezra-Nehemiah as a Narrative of (Re-Invented) Israelite Identity”, *Biblical Interpretation* 11/3 (2003) 413–426, <https://doi.org/10.1163/156851503322566822>.
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon – Oxford University Press 1985).
- Forti, T., “The *isha zara* in Proverbs 1–9: Allegory and Allegorization”, *Hebrew Studies* 48 (2007) 89–100.
- Fox, M., *Proverbs 1–9* (Anchor Bible 18A; New York: Doubleday 2000).
- Frevel, C. (ed.), *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; London: Bloomsbury 2011).
- Humbert, P., “Les adjectifs *zâr* et *nôkrî* et la ‘femme étrangère’ des Proverbes bibliques”, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussard* (Bibliothèque Archéologique et Historique; Paris: Geuthner 1939) I, 259–266.
- Jackson, B.S., “Ruth and Ezra-Nehemiah in Dialogue”, *Diné Israel* 35–36 (2021) 53–105.
- Lang, B., “*nkr*”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (ed. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1998) IX, 425–429.
- Lavoie, J.-J., “Aux origines de l’interdit des mariages mixtes. Quelques réflexions exégétiques et historiques à partir de Proverbes 2,16–22”, *Theoforum* 43 (2012) 243–267.
- Marbury, H.R., “The Strange Woman in Persian Yehud: A Reading of Proverbs 7”, *Approaching Yehud. New Approaches to the Study of the Persian Period* (ed. J.L. Berquist) (Semeia Studies 50; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2007) 167–182.

- Marcus, R., "On Biblical Hypostases of Wisdom", *Hebrew Union College Annual* 23 (1950–1951) 157–171.
- Meinhold, A., *Die Sprüche* (Zürcher Bibelkommentare 16; Zürich: Theologischer Verlag 1991).
- Newsom, C., "Proverbs", *The Women's Bible Commentary* (ed. C.A. Newsom – S.H. Ringe) (Louisville, KY: Westminster John Knox 1992) 232–242.
- Olyan, S.M., "Purity ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community", *Journal for the Study of Judaism* 35/1 (2004) 1–16.
- Scaiola, D., *Rut* (I Libri Biblici – Primo Testamento 23; Milano: Paoline 2009).
- Snijders, L.A., "The meaning of zār in the old Testament: An Exegetical Study", *Oudtestamentische Studien* 10 (1954) 1–154.
- Tan, N.N.H., *The 'Foreignness' of the Foreign Woman in Proverbs 1–9. A Study of the Origin and Development of a Biblical Motif* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 381; Berlin – New York: De Gruyter 2008).
- van der Toorn, K., *From Her Cradle to Her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman* (Biblical Seminar 23; Sheffield: JSOT Press 1994).
- Toy, C.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1899).
- Washington, H., "The Strange Woman of Proverbs 1–9 and Post-Exilic Judean Society", *Second Temple Studies. II. Temple and Community in the Persian Period* (ed. T. Cohn Eskenazi – K.H. Richards) (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 175; Sheffield: Sheffield Academic Press 1994) 217–242.
- Whybray, R.N., *The Book of Proverbs* (Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press 1972).
- Winter, U., *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (Orbis Biblicus et Orientalis 53; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1983), <https://doi.org/10.5167/uzh-138333>.
- Yoder, C.R., *Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 304; Berlin: De Gruyter 2001).